EL ALMA Y EL MÁS ALLÁ, CON ESPECIAL

REFERENCIA A HOMERO Y VIRGILIO

0. ÍNDICE

I. EL MUNDO, LOS DIOSES Y EL HOMBRE HOMÉRICO.

II. EL ALMA Y LOS ÓRGANOS DE LAS FUNCIONES PSÍQUICAS EN HOMERO.

III. EL MÁS ALLÁ EN HOMERO.

IV. OTRAS CONSIDERACIONES SOBRE EL ALMA Y EL MÁS ALLÁ ANTES DE VIRGILIO.

V. EL ALMA Y LO SOBRENATURAL EN VIRGILIO.

VI. EL MUNDO DE ULTRATUMBA EN VIRGILIO.

VII. COMPARACIÓN ENTRE AMBOS AUTORES Y CONCLUSIONES.

VIII. ADVERTENCIAS METODOLÓGICAS Y BIBLIOGRAFÍA

DOCTOR:
JESÚS LEÓN VAQUERO
CÓRDOBA, 11 de JULIO de 2002

ÍNDICE

I. EL MUNDO HOMÉRICO. LOS DIOSES. EL HOMBRE 5

I.1 LA *MOÎRA* 7

I.1.1 VULNERACIÓN DE LA *MOÎRA: ÁTE/HÝBRIS*..... 12

I.1.2. LA*(S) ERINI(S),* PROTECTORA*(S)* DE LA *MOÎRA*..... 15

I.2. LOS DIOSES: DE INDIVIDUALISTAS A RESPONSABLES DEL MUNDO Y DE LA JUSTICIA 18

I.3 EL HOMBRE HOMÉRICO 31

I.3.1 EL DOLOR, DETERMINISMO Y PESIMISMO EN LA VIDA HUMANA 33

I.3.2 EXTRAÑA COMBINACIÓN DE FATALISMO Y LIBRE ALBEDRÍO 36

I.3.3 CULTURA DE VERGÜENZA: EL *AIDÓS* COMO PRINCIPAL CRITERIO MORAL 44

I.3.4 FELICIDAD BASADA EN EL *KÝDOS, KLÉOS* Y *TIMÉ* 46

I.3.5 LA INTERVENCIÓN PSÍQUICA EN EL HOMBRE 51

I.3.6 INESTABILIDAD MENTAL DEL HOMBRE 55

I.3.7 INTELECTUALISMO DE LA CONDUCTA 58

II. EL ALMA Y LOS ÓRGANOS DE LAS FUNCIONES PSÍQUICAS EN HOMERO..... 60

II.1 LA GÉNESIS DEL ALMA Y SU CONCEPCIÓN DESDE EL ANIMISMO, LA RELIGIÓN Y LA CIENCIA 61

II.2 EL HOMBRE HOMÉRICO, SUJETO DE SU ACTIVIDAD MENTAL Y CAMPO ABIERTO DE FUERZAS 80

II.3 LA *PSYCHÉ* HOMÉRICA Y LOS TRES ÓRGANOS-FUNCIONES PSÍQUICOS MÁS IMPORTANTES: *THYMÓS, PHRÉN* Y *NÓOS* 91

II.4 OTROS ÓRGANOS-FUNCIONES PSÍQUICOS: *PRAPÍDES, GASTÉR, KRADÍE, ÉTOR* Y *KÉR* 153

II.5 DE LA *PSYCHÉ* HOMÉRICA A UNA *PSYCHÉ*
DIVINA E INMORTAL 164
II.6 HOMERO Y LO PSICOSOMÁTICO
EN LA PSICOLOGÍA MODERNA 170
II.7 LA EXPERIENCIA ONÍRICA Y SU AFECCIÓN
SOBRE EL HOMBRE DURMIENTE 181

III. EL MÁS ALLÁ EN HOMERO 190
III.1 EL MUNDO SUBTERRÁNEO 191
III.2 EL VIAJE DEL HÉROE AL MUNDO SUBTERRÁNEO 196
III.3 LA MUERTE Y LOS DIOSES DE LA MUERTE 201
III.4 LAS *PSYCHAÍ* DEL HADES 212
III.5 RESTOS ANIMISTAS
EN LA ESCATOLOGÍA HOMÉRICA 230
III.6 UBICACIÓN DEL MUNDO DE LOS MUERTOS 238
III.7 LA 1ª *NÉKYIA* 260
III.8 LA 2ª *NÉKYIA* 289
III.9 EL ELÍSEO HOMÉRICO 293
III.10 RECAPITULACIÓN 301

IV. OTRAS CONSIDERACIONES SOBRE EL ALMA
Y EL MÁS ALLÁ HASTA VIRGILIO 305
IV.1 CADÁVER VIVO EN LA TUMBA 306
IV.2 DESTINO ASTRAL DEL ALMA 309
IV.3 LA INFLUENCIA DEL HADES HOMÉRICO 310
IV.4 EL PARAÍSO HIPERBÓREO 312
IV.5 LA ΨΥΧΗ COMO PERSONALIDAD
Y CONCIENCIA DEL HOMBRE VIVO 312
IV.6 ELEUSIS 314

IV.7 EL DIONISISMO 314

IV.8 EL ALMA EN LAS SECTAS 315
IV.9 LOS FISIÓLOGOS 317
IV.10 ALCMEÓN DE CROTONA 319
IV.11 SÓCRATES 319
IV.12 PLATÓN 321
IV.13 ARISTÓTELES 328
IV.14 LA ÉPOCA HELENÍSTICA 333
IV.15 LA ESCATOLOGÍA ROMANA 354

V. EL ALMA Y LO SOBRENATURAL EN VIRGILIO 412

V.1 EL ALMA SEPARABLE DEL CUERPO 413
V.2 EL ALMA COMO AGENTE PSÍQUICO
Y LOS PRINCIPALES PSICÓNIMOS EN VIRGILIO 429
V.3 EL ALMA DEL MUNDO 451
V.4 EL HÉROE VIRGILIANO 458
V.5 EL DESTINO 463
V.6 LO SOBRENATURAL: MILAGROS, AUGURIOS,
PROFECÍAS, SUEÑOS Y VISIONES 475

VI. EL MÁS ALLÁ EN VIRGILIO 485
VI.1 LA CONCEPCIÓN DE LA MUERTE 490
VI.2 LA RENOVACIÓN DEL MUNDO 496
VI.3 EL DESCENSO INFERNAL DE ORFEO
EN LAS *GEÓRGICAS* 500
VI.4 EL LIBRO VI DE LA ENEIDA
Y SUS PROBLEMAS LITERARIOS,
IDEOLÓGICOS Y FILOSÓFICO-RELIGIOSOS 505

**VII. COMPARACIÓN ENTRE AMBOS AUTORES
Y CONCLUSIONES 565**

VIII. ADVERTENCIAS METODOLÓGICAS Y BIBLIOGRAFÍA 620

CAPÍTULO I

EL MUNDO, LOS DIOSES Y EL HOMBRE HOMÉRICO

El mundo homérico es fruto de una vigorosa imaginación y de un enorme deseo de claridad, equilibrio y racionalismo. No encontramos en los poemas homéricos el pretendido mundo micénico, del que están alejados entre 300 y 500 años, si situamos la redacción de la *Ilíada* en torno al 750 a. C. y la de la *Odisea* entre 725 y 720 a. C., sino más bien el mundo de la época oscura y el del arte geométrico entre 900-700 a. C. La Troya VIIa desapareció en un incendio hacia 1230 a. C. y la civilización micénica cayó ante las invasiones dorias a partir del 1200 a. C.

Pues bien, este mundo heroico y guerrero, para desconsuelo de los arqueólogos, es un mundo ante todo literario, del que están ausentes las ideas y creencias contrarias a una concepción aristocrática de la vida. Nada de culto a los astros, de misticismo y entusiasmo, nada de magia en la *Ilíada*, escasísimas muestras de ritos purificatorios, de culto funerario a las almas, las fuerzas de las tinieblas confinadas en el Hades, puesto que un héroe no puede demostrar su ἀρετή en un mundo dominado por espíritus o por la magia. También la oposición *luz-vida/tinieblas-muerte*, el hecho de no contar más que con los olímpicos (la aristocracia de los dioses), el orden moral del mundo, el destino que se impone por encima de los mismos dioses... son otros tantos ejemplos de la voluntad artística y precisión de contornos de la mentalidad homérica. Podrá decirse que este es un mundo artístico, frívolo y limitado a lo heroico, pero lo cierto es que influyó enormemente en las conciencias y en la educación de numerosas épocas y ciudades.

En cuanto a las cuestiones que nos interesan a nosotros, nuestra tesis de partida será comprobar que, aunque en el mundo heroico había grandes deseos de inmortalidad, Homero se esforzó por separar tajantemente el mundo de los vivos y el de los muertos, suprimir el miedo a

los espíritus y negar cualquier consecuencia en el más allá de los actos realizados en vida. Analizaremos la conducta y los condicionantes del hombre para ver si existe una conexión entre los actos humanos y su retribución en el más allá y esto mismo haremos al tratar del hombre virgiliano, lo que nos permitirá comparar a los héroes homérico y virgiliano y valorar la relativa importancia que el tema del más allá tiene en el pensamiento de ambos autores. De esta manera comprobaremos los paralelismos y las diferencias que existen entre los más conocidos escritores épicos de sus respectivas literaturas, sus puntos de interés y el perfil estilístico que presentan dos autores tan alejados en el tiempo y en el oficio literario. No obstante, nos permitiremos la licencia de hablar de Homero, a pesar de considerar sus poemas como obra de creación múltiple a lo largo del tiempo, puesto que así personalizaremos más fácilmente las respectivas obras de un género con notable vitalidad y capacidad de adaptación.

En cuanto a metodología, nos centraremos principalmente en el contacto directo con los textos mismos y, dada la ingente cantidad de bibliografía sobre el tema, habremos de confrontar nuestra apreciación personal con la información que recabaremos para poder cribar, aprovechar, matizar o rechazar las teorías y datos que se han vertido a lo largo del tiempo en una inmensa labor exegética, a la que modestamente me propongo contribuir.

I.1 LA *MOÎRA*. Analizando los factores que condicionan la conducta del hombre hablaremos en primer lugar, por su preponderancia, de la μοῖρα. La μοῖρα no es un poder, ni una justicia cósmica (᾽Ανάγκη), que nunca apareció como un ser personal, ni un destino cósmico, como la ἑιμαρμένη helenística, confinada en las escuelas filosóficas y sin llegar a la conciencia religiosa popular, sino más bien se trata de un cierto orden de cosas. Este orden de cosas es

más remoto y más antiguo que los propios dioses: *ordena el destino...,*[1] como última y decisiva instancia de necesidad. Μοῖρα es asimismo un lote o una porción asignada a los dioses o a los hombres en virtud de un determinado *νόμος*. Este espacio de la naturaleza, campo de actuación o cualidad determina el rango (τιμή) o privilegio (γέρας) de cada uno. En este sentido μοῖρα viene a equivaler a derecho y su conculcación se traduce en *νέμεσις*. Finalmente este orden primario que obliga a dioses y hombres es de carácter moral. Determina la frontera entre el bien y el mal, entre lo que debe y no debe hacerse, por lo que será también una representación de la necesidad y de la justicia.

Fijémonos en el famoso reparto del mundo, explicado por Posidón en la *Ilíada*[2]. Todo se reduce a un conflicto de competencias entre Zeus y Posidón. Zeus ha amenazado a su hermano para que se retire de la lucha, pero éste argumenta que tiene los mismos derechos que Zeus (ὁμότιμον) y que la tierra y el gran Olimpo son de todos[3]; por tanto, que se mantenga en su parcela de poder[4] y no rebase sus límites. Cuando Afrodita ha sido herida por Diomedes, es censurada por Zeus, ya que se ha inmiscuido en el combate, que es la ocupación propia de Ares y Atenea[5].

En cambio, en la *Teogonía* de Hesíodo no encontramos la versión de que la *moîra* determina los poderes de cada uno, sino que tras la victoria de Zeus sobre los Titanes es este mismo quien distribuye los lotes a los dioses. Más aún, esta contradicción misma la encontramos en los propios poemas homéricos. Hay pasajes en los que *moîra* es un poder determinante sobre hombres y dioses, que únicamente serían

---

[1] μοῖρ᾽ ἐστὶ: *Od.* V 41.
[2] *Il.* XV 185-199.
[3] γαῖα δ᾽ ἔτι ξυνὴ πάντων καὶ μακρὸς ῾Ολυμπος: *Il.* XV 193.
[4] ...μενέτω τριτάτῃ ἐνὶ μοίρῃ: *Il.* XV 195.
[5] οὔ τοι, τέκνον ἐμόν, δέδοται πολεμήϊα ἔργα: *Il.* V 428.

los ejecutores de sus decretos, como en el ya citado de Posidón. Y otros en los que Zeus, o los dioses en general, dispensan su lote o destino a los hombres, como si ellos fueran los que iniciaron el orden cósmico.

Estamos en presencia de dos concepciones distintas: mundo dominado por el destino y por los dioses. Muchos han visto el proceso evolutivo de μοῖρα de este modo: parte>destino humano>personificación como divinidad controlada por Zeus. Pero su etimología, como nos recuerda Paolo Ramat (1960, 215-248), **mor-ya* nos presenta un sufijo que indica personificación, como αἶσα *(*ait-ya),* lo que no le ocurre a πότμος ni a οἶτος, así que su significado originario debió ser *ente divino que preside la acción del reparto del destino*. En la famosa disculpa que ofrece Agamenón de su culpa por haber afrentado a Aquiles sería impensable que aparecieran dos causantes personales de ella como Zeus y la Erinis y no lo fuera también el tercer causante, la μοῖρα *(Il.* XIX 86-87).

El episodio de la *kerostasia* en *Ilíada* XXII 209 ss. presenta la coexistencia de estas dos fases religiosas: porción de vida, en este caso retratada poéticamente con la imagen de la suerte y la balanza, y Zeus como administrador de los destinos humanos, pero la acción podía adscribirse al destino y los dioses y ser éstos los garantes del mismo, como manifiesta la fórmula μοῖρα θεοῦ. La absorción de la μοῖρα por Zeus, en la fórmula ὑπὲρ θεόν, facilita el desarrollo de la sensibilidad ética y, así, ὑπὲρ μόρον *(Od.* I 34) será la primera afirmación de libre albedrío.

En el caso de Zeus es evidente que, al ser la *moîra* una ley que restringía la agresión del egoísmo individual y convertirse la sociedad en monárquica y patriarcal, vino a asumir las antiguas competencias del destino en calidad de soberano del mundo y de los dioses: Zeus permite que los

dioses intervengan en la contienda para evitar que Aquiles tome Troya contra lo ordenado por el hado (ὑπέρμορον)[6]; Apolo rechaza de la muralla troyana a Patroclo, porque estaba decidido que ni él ni Aquiles habrían de tomar la ciudad[7]; Posidón auxilia a Aquiles, porque no era su destino morir a manos del río Escamandro[8]; Zeus distribuye la dicha a los buenos y a los malos, según le parece[9]; bastante fácil es para los dioses glorificar a un mortal o arruinarlo[10]; a los pretendientes los sometió el destino de los dioses y sus vergonzosas acciones[11].

Evidentemente es un problema no resuelto por Homero, si bien en su descargo hay que decir que él no era un teólogo, sino un poeta. En Homero μοῖρα suele estar entendida con un sentido profundamente religioso, *lo que los dioses asignan a los hombres.* Aquí ya se ha pasado del sentido de diosa a suerte y, cuando se pierde el valor personal, se laiciza: ella puede ser entonces la porción que se da a los comensales *(Od.* VIII 470) o la parte de tierra que corresponde a cada hijo de Cronos *(Il.* XV 195).

Para el hombre homérico el hado procedía de los dioses y estaba controlado por ellos. Tardó mucho tiempo en olvidarse que el orden cósmico no lo había iniciado Zeus, hasta que Anaxágoras y Platón lo sustituyeron por la Razón *(Noûs),* que tendría como atributos la distinción y el orden de las cosas. Para Esquilo la *moîra* está en relación con Zeus o los dioses y a veces la identifica con la voluntad de Zeus. Heródoto también ve en el destino la voluntad de los dioses. En cambio, Eurípides, influido por la Ilustración del s. V, llega a confrontar el destino con la voluntad de

---

[6] *Il.* XX 20-30.
[7] *Il.* XVI 707-709.
[8] *Il.* XXI 291.
[9] *Od.* VI 188-189.
[10] *Od.* XVI 211-212.
[11] *Od.* XXII 413.

los dioses: si hay un destino, los dioses son superfluos; y, si los dioses mandan, entonces el destino no es nada.

Hay otras palabras para *destino* en Homero (μόρος, αἶσα, πότμος, οἶτος) y hay actuaciones que son conforme a destino (κατ᾽ αἶσαν, ἐναίσιμον, κατὰ μοῖραν, ἐν μοίρῃ, ἄϊσιμον) o que no se adaptan a él (παρὰ μοῖραν, ὑπὲρ Διὸς αἶσαν, ὑπὲρ μοῖραν). Por el contrario, cuando algo es opuesto a la voluntad divina, se utiliza la expresión οὐ θέμις[12]. Pero, cuando un hombre homérico habla de destino, siempre se refiere a una suerte desgraciada y lamentable. Frecuentes son expresiones como *el hado infausto*[13], *la moîra funesta*[14], *mal destino*[15], *el mal destino de Zeus*[16].

La pura fatalidad es incompatible con el heroísmo, pero un poco de fatalidad, como en Homero, intensifica y generaliza las luchas humanas. Ciertas cosas como la muerte son inevitables, pero en la mayor parte de los casos los hombres actúan y asumen su responsabilidad como si fueran actores libres, porque, aunque alguna cosa esté decretada, no lo está el cómo ni el cuándo se cumplirá el destino, como suplica el Ciclope a su padre, para que, si la μοῖρα ordena que Odiseo regrese a su tierra, lo haga lo más tarde posible y en las peores condiciones *(Od.* IX 532 ss.)[17].

Sólo los griegos poseen una epopeya heroica antigua con una visión trágica de la vida[18]. Nilsson (1970, 64) creyó que el carácter fatalista del destino en Homero nació de la conciencia de que la muerte era el desenlace seguro de los hombres (explicación psicológica). En cambio, F.M. Cornford (1984, 103) da una explicación antropológica: la *moîra* es

---

[12] *Il.* XIV 386 ss.; XXIII 43 ss. y *Od.* XIV 56 ss.
[13] μοῖρα δυσώνυμος: *Il.* XII 116.
[14] μοῖρ᾽ ὀλοή : *Il.* XXI 83.
[15] κακὸν οἶτον: *Od.* I 350.
[16] κακὴ Διὸς αἶσα: *Od.* IX 52.
[17] S. B. Hainsworth, “Omero: problemi critici e interpretativi”, 597-642, v. III de *Introduzione allo Studio della Cultura Classica*.

siempre un freno para el hombre, porque le impide imponer su conciencia individual por encima del colectivismo de un grupo social tribal. Por tanto, es un estado de cosas represor, más antiguo que la noción de dios y alma, y que defiende la armonía interna dentro de un grupo tribal.

Sin embargo, vemos en Homero un mayor proceso de personificación, cuando habla de una multiplicidad de Μοῖραι, hecho que para Paolo Ramat (1960, 215-248) está motivado por la imagen del hilado de la vida, operación que no puede ser realizada por una sola divinidad. Y mucho más nítida es esta caracterización cuando habla de *poderosas Hiladoras*, que son ya hados personales y no cósmicos[19]. También, como apunta Dodds (1985 20), la personifica Agamenón al hacerla culpable de la ἄτη que lo llevó a quitarle la esclava a Aquiles. A las *Moîras* Hesíodo en su *Teogonía* las hace indistintamente hijas de la Noche, pertenecientes a la primera generación de dioses, o bien hijas de Zeus y Thémis. Fue el primero en concebirlas totalmente personificadas y el que estableció su número y sus nombres: Clotó *(La Hilandera)*, Láquesis *(La que echa suertes) y* Átropos *(La que no se echa atrás)*. Clotó hila el hilo de la vida, Láquesis determina su largura y Átropos lo corta.

Por tanto, la *moîra* es un eje importante para decantar la moralidad olímpica. El bien es respetar los límites marcados por la *moîra* y el crimen o delito será traspasar la porción asignada a cada uno (ὑπερβασία). Esta es una moral elemental y reglamentaria, en la que el peso ético es bastante insignificante. Tendrá que existir también una moral social que aclare las relaciones de los hombres entre sí y, por último, tendrá que desarrollarse la idea de

---

[18] E. R. Curtius, 1976, vol. I, 243.
[19] *Od.* VII 197.

rectitud y justicia para encontrar una moral que delimite más nítidamente aún los límites del bien y del mal.

En Hesíodo[20] Zeus entregaba *DíKe* a los hombres para que no se devorasen mutuamente y tener un fundamento para recompensar a los buenos y castigar a los malos. Esta misma necesidad de *Díke* para la vida humana civilizada es la que se encuentra en el famoso mito del *Protágoras* (320 d-322 b) platónico. Pero el mundo homérico es un mundo de justicia rudimentaria y no estaba hecho con criterios éticos, sino ordenancistas. Al ser el mundo ordenado por la *moîra* anterior a dioses y hombres, no se les puede pedir a éstos un comportamiento excesivamente ético: en el caso de los dioses, éstos debieron ir evolucionando hasta llegar a ser los garantes de la justicia en el mundo; y en el de los hombres, la evolución llegó hasta exigirles responsabilidades por sus actos, primero en esta vida y después en el más allá.

I.1.1 VULNERACIÓN DE LA *MOÎRA: ÁTE/HÝBRIS*. Pues bien, en Homero hay dos formas de vulnerar la *moîra:* ἄτη y ὕβρις. La primera es más frecuente en la *Ilíada*, que tiene un clima moral menos desarrollado. La segunda será bastante común en la *Odisea*, donde la responsabilidad del hombre por sus acciones es mayor. Con todo, hay que ser muy cauteloso a la hora de detectar casos de ὕβρις en la épica, pues el comportamiento no suele depender de principios éticos y sólo se debe hablar de ella cuando haya violaciones de normas jurídicas o morales, lo que implicará mayor gravedad en una falta cometida por ὕβρις que por ἄτη. Además de esta oposición podemos establecer con J. T. Hooker, *Odyssey and Iliad: folly and delusion,* Ziva Antika XXXVIII (1988) 5-9, la oposición ἄτη *(folly)* en la *Ilíada*/ἀτασθαλία *(delusion)* en

[20] *Trabajos* 276.

la *Odisea,* quizá una prueba de que el hombre no es el único causante de la ἄτη , pero sí de su ἀτασθαλία.

En dos pasajes[21] se habla de *Áte* en términos personales y alegóricos: en ambos *Áte* es una divinidad ruinosa para los hombres. Pero, en realidad, se trata de una ofuscación momentánea de la mente, de una ceguera, de un comportamiento inexplicable: *¡Padre Zeus, verdaderamente grandes son las cegueras que das a los hombres![22],* exclamará Aquiles al reconocer lo absurdo de su cólera contra Agamenón. Y es que generalmente se atribuye la ἄτη a algún dios, caso de Zeus en la *Ilíada*, o de Afrodita, a quien Helena achaca su culpa[23]. El comportamiento de Alejandro, quien en su fallo del Ida otorgó la manzana de la discordia a Afrodita y rechazó a las otras dos poderosas diosas, también es considerado ἄτη, e implícitamente hay que atribuir su causa a la tentadora diosa que le ofreció *funesta liviandad* (μαχλοσύνην ἀλεγεινῆν)[24]. Y es que Agamenón no debió arrebatar a Aquiles lo que no era suyo, ni lo que ofrecía Afrodita era más valioso que lo ofrecido por Hera y Atenea.

Más dudoso es el caso de Héctor cuando reviste las armas que ha arrebatado a Patroclo, lo que llega a disgustar a Zeus. ¿Es ἄτη o ὕβρις? Pero el poeta no califica el hecho con ninguno de estos dos términos, dice solamente que no es conveniente[25]. En realidad, se trata sólo de un error de apreciación al sobrevalorar excesivamente sus propias fuerzas, ufanarse de algo que lo llevará a la muerte y ponerse las armas de alguien que es superior en fuerza y valor, porque adueñarse de las armas del vencido era un comportamiento perfectamente legítimo en la guerra.

---

[21] *Il.* IX 505 y XIX 91.
[22] "Ζεῦ πάτερ, ἦ μεγάλας ἄτας ἀνδρεσσι διδοῖσθα": *Il.* XIX 270.
[23] *Od.* IV 261.
[24] *Il.* XXIV 28-30.
[25] οὐ κατὰ κόσμον: *Il.* XVII 205

En la *Teogonía* de Hesíodo *Áte* con su hermana y compañera la Injusticia eran hijas de Eris, hija a su vez de la Noche. En un fragmento de las *Purificaciones* de Empédocles (DK 31 B 121) *la pradera de Áte* es el mundo material, el lugar adonde son arrojados los *démones* (almas) caídos, que han contraído una terrible mancha: derramamiento de sangre o falso juramento.

Entiéndase como se entienda, *Áte* siempre está en relación simbólica con las tinieblas que se abaten sobre el espíritu humano y lo apartan de la verdad y la justicia para llevarlo a su ruina. Esto parece ser lo relevante, porque los estudiosos no se ponen de acuerdo sobre la naturaleza de ἄτη (¿se trata de un fenómeno externo al sujeto paciente o de un proceso psíquico interno?). Con todo, es mayoritaria, comenzando por Dodds *(Los griegos y lo irracional),* la opinión de ella como agente externo e incluso imputable a la responsabilidad divina, lo que no excluye, sin embargo, la responsabilidad por los actos cometidos bajo ese estado mental[26]. En la *Odisea*, en cambio, son frecuentes las menciones de que los pretendientes se han pasado de la raya con su actitud: tienen una soberbia insolencia[27], su insolencia y violencia llega hasta el cielo de hierro...[28]

Pues bien, cuando se sobrepasa la *moîra*, sobreviene la νέμεσις, el castigo por la transgresión, o el φθόνος, el encono de los dioses contra los mortales por su felicidad o sus éxitos. Este último, aunque presente en la *Odisea*, será más recurrente en el pensamiento de épocas posteriores. *Culpable sería que un dios inmortal así tomara cariño a los mortales*

---

[26] Puede verse una discusión y confrontación de las distintas opiniones de destacados eruditos sobre ἄτη en Lucio Ceccarelli, 2001, 79-80. Además, se rechaza la identificación de ἄτη y ἁμαρτία, de naturaleza trágica esta última, más bien causa y efecto y que no son distinguidas netamente en la *Ilíada.*

[27] ὑπέρβιον ὕβριν ἔχοντες: *Od.* I 368 y IV 627.

[28] τῶν ὕβρις τε βίη τε σιδήρεον οὐρανὸν ἵκει: *Od.* XV 329 y XVII 565.

públicamente, dirá Hermes a Príamo cuando emprenden camino hacia el campamento aqueo para rescatar el cadáver de Héctor[29]. Febo amenaza a Aquiles con hacerse culpable de la νέμεσις de los dioses, si no cesa en sus ultrajes al cadáver de Héctor, ya que no es más que insensible tierra: *No sea que vayamos a indignarnos con él, aun siendo noble: y es que con su furor insulta ya a lo que no es más que insensible tierra*[30], aunque no me parece que esté dando a entender que hay una norma moral que impida vejar el cadáver de un enemigo, pues si Febo y Zeus se compadecen de Héctor es sólo porque de él recibían gran cantidad de sacrificios (*Il.* XXIV 33 ss. y XXIV 69).

I.1.2 LA*(S) ERINI(S),* PROTECTORA*(S)* DE LA *MOÎRA.* Además de la νέμεσις de los dioses, también las Erinis se ocupan del cumplimiento de la *moîra*. Ésta, según Dodds (1985 20-21), sería probablemente su función más primitiva. El ejemplo más claro es el de *Il.* XIX 418: las Erinis le cortan la voz al caballo Janto, que había vaticinado a Aquiles su próxima muerte[31]. Y es que no es conforme a la *moîra* que un caballo hable. Otra función de la Erinis es infundir ἄτη, como en el ejemplo de Agamenón[32], o en el de la hija de Neleo[33]. La Erinis participa en la ἄτη de Agamenón para que los acontecimientos sigan el curso de la *moîra* y de Zeus, esto es, provocar la cólera de Aquiles, que es el hilo conductor de toda la epopeya: *y se cumplía la voluntad de Zeus*[34].

---

[29] ... νεμεσσετὸν δέ κεν εἴη
ἀθάνατον θεὸν ὧδε βροτοὺς ἀγαζεώμεν ἄντην: Il. XXIV 463-464.

[30] μὴ ἀγαθῷ περ ἐόντι νεμεσσηθέωμεν οἱ ἡμεῖς·
κωφὴν γὰρ δὴ γαῖαν ἀεκίζει μενεαίνων: *Il.* XXIV 53-54. Aunque, como veremos, esto no era lo que creía Aquiles ni lo que creían los convencidos del culto a las almas: que, mientras un cadáver no hubiera recibido las honras fúnebres y hubiese penetrado la ψυχή en el Hades, mantenía algo de conciencia y sensaciones.

[31] Ὣς ἄρα φωνήσαντος Ἐρινύες ἔσχεθον αὐδήν: *Il.* XIX 418.

[32] *Il.* XIX 87.

[33] *Od.* XV 233 y 234.

[34] Διὸς ἐτελείετο βουλή: *Il.* I 5.

Hasta aquí, por estas funciones, no cabe considerarlas como espíritus de la venganza o del castigo. Sin embargo, también encontramos en los poemas homéricos a las Erinis en un estado más evolucionado, en el que ejercerán su poder represor sobre algunos delitos. Así, la Erinis va a arrebatar la vida de Meleagro, culpable de haber dado muerte a un hermano de su madre, que fue quien rogó a Hades y Perséfone para que le cumplieran ese deseo: *Y la Erinis, que vaga en la tiniebla, la oía desde el Érebo con un corazón inexorable*[35]. Las Erinis castigan bajo tierra a los perjuros[36]. Si Telémaco expulsa de su casa a su madre, ésta invocará a las odiosas Erinis (στυγερὰς ἐρινῦς) y sufrirá la indignación (*νέ*μεσις) de los hombres[37]. Epicasta va a dejar a Edipo muchos males por obra de las Erinis[38].

Vayamos por partes.

En el caso de la madre de Meleagro y de Penélope, son personas vivas las que van a pedir el socorro de las Erinis. Los perjuros obraron mal en vida. Epicasta se dio muerte nada más descubrir la filiación de Edipo, por lo que las Erinis actuaron cuando ella ya estaba muerta.Por esto, no se pueden identificar a las Erinis con los muertos vengadores, como hace Rohde (1973, 259). Tampoco puede decirse que penalicen los delitos de sangre, cosa que nunca hacen en Homero, salvo en el ἔπος de Meleagro, que claramente pertenece a una tradición o ciclo épico anterior a Homero y fue introducido en la *Ilíada* a modo de lección moral para Aquiles.

---

35 … τῆς δ᾽ ἠεροφοῖτις᾽ Ερινὺς
ἔκλυεν ἐξ᾽ Ερέβεσφιν ἀμείλιχον ἦτορ ἔχουσα: *Il.* IX 571-572.

36 … καὶ᾽ Ερινύες, αἵ ὑπὸ γαῖαν
ἀνθρώπους τίνυνται, ὅτις κ᾽ ἐπίορκον ὀμόσσῃ: *Il.* XIX 259-260.

37 *Od.* II 135-137.

38 (ἄλγεα)
πολλὰ μάλ᾽ ὅσσα τε μητρὸς᾽ Ερινύες ἐκτελέουσι: *Od.* XI 280.

De la íntima conexión entre las Erinis y la *moîra* se deduce el que se ocupen de los juramentos no cumplidos, pues la *moîra* tiene un sentido moral siempre (= lo que conviene que sea así) y las Erinis no pueden pasar por alto una ofensa a la *moîra*. Este sería, pues, el punto de arranque de su actuación: toda persona, por el solo hecho de serlo, tiene su *moîra* y prerrogativa. Por tanto, cualquier persona que no se vea respetada en su *status* o en su lote asignado puede invocar en su ayuda a las Erinis[39]. Pero en esto no hay que ver intención o carácter moral, al menos de una moral divina o sobrehumana, sino solamente la moral imparcial o neutral de la *moîra:* el proceso *moîra lesionada-Erinis* es automático y anterior a posteriores sistematizaciones. De esta manera, hemos de entender que Telémaco no puede expulsar de palacio a su madre, porque ésta tiene su lugar en la morada de su marido (ésta sería su *moîra* o *status* personal) y no porque haya unas divinidades infernales que se encargan de castigar los delitos que afectan a las relaciones familiares. El orden físico es guardado y la transgresión moral castigada por los mismos ministros de la justicia: las Erinis. Si el Sol no respetase su medida, ellas tendrían que llamarlo al orden[40].

Resulta interesante confrontar este cuadro con la obra de pensadores y escritores posteriores que moralizan a ἄτη y a las Erinis. *Áte* es ahora producto de la ὕβρις y acarrea el castigo o *né*μεσις[41]. Y las Erinis, que son en buena medida protagonistas de las *Euménides*, tienen la misión de castigar a los asesinos de parientes, labor que, por su carácter aborrecible, Zeus delegó en ellas[42]. Deben respetarse los

---

[39] ἄλλ᾽ εἴ που πτωχῶν γε θεοὶ καὶ ἐρινύες εἰσιν,
᾽Αντίνοον πρὸ γάμοιο τέλος κιχείη: *Od.* XVII 475-476.

[40] ἥλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα· εἰ δὲ μή
᾽Ερινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν: Heráclito (DK 22 B 94).

[41] Hesíodo, *Trabajos* 214 ss.

[42] Esquilo, *Euménides* 360-367.

padres y los huéspedes, si no, intervienen las Erinis[43]. Las Erinis reciben de la *Moîra* la misión de acompañar a los que han incurrido en asesinato de parientes, hasta que vayan bajo tierra, pero ni entonces se ven libres de ellas ni de sus tormentos[44].

Las Erinis, como en la *Teogonía* de Hesíodo, nacieron de las gotas de sangre caídas a tierra con la mutilación de Urano[45]. Viven en las tinieblas bajo tierra, allí donde no alumbra el sol[46]. En *Prometeo Encadenado* dirigen el rumbo de la *Necesidad* las *Moîras* triformes y las Erinis, que nada olvidan. Por tanto, para Prometeo son más fuertes que el propio Zeus, quien no puede evitar su propio destino[47].

Esquilo hace a las Erinis hijas de la Noche, Sófocles hijas de la Tierra y la Oscuridad. Fueron precisamente los trágicos los que desarrollaron el concepto de su misión y entendieron cada uno a su modo las relaciones entre la culpa y la expiación. No parecen personificar nunca la mala conciencia por un delito y, por actuar de forma automática y por propia iniciativa, prácticamente equivalen al principio de la ley del talión, pues no tienen en cuenta las circunstancias atenuantes, como en los famosos casos de Orestes y Edipo.

Homero menciona a veces una y a veces varias, pero no tienen nombre. Sólo en la época alejandrina lo recibirán: Alectó *(La que nunca reposa)*, Tisífone *(Vengadora del homicidio)* y Megera *(La Envidiosa)*. Tenían otros calificativos eufemísticos: *Euménides (Las benévolas)*, *Semnái theái (Diosas venerables), Potniádes (Soberanas)*, *Ablabéis (Inocentes)*. Aunque Homero no les da ninguna descripción, su aspecto más corriente fue el de doncellas

---

[43] *Eum.* 545-549.
[44] *Eum.* 335-340.
[45] *Eum.* 71-73.
[46] *Eum.* 395-396.
[47] *Prom. Enc.* 515 ss.

aladas, con cabellera de serpientes y portando a veces antorchas, hoces, látigo, arco y aljaba.

En definitiva, pese a todas las oscilaciones y ambigüedades que hemos encontrado en Homero con respecto al destino de hombres y dioses y a la omnipotencia divina, la voluntad de encontrar un orden supremo, una ley universal suprema en la que quepan todos, incluso el soberano, debe tener un transfondo político: el crear un equilibrio entre las fuerzas antagónicas, porque en los poemas homéricos asistimos a una crisis de la institución monárquica jonia. El rey tiene dificultades para imponerse a los demás príncipes y caudillos subordinados, aunque se diga que en la *Ilíada* se vive en estado de guerra y en la *Odisea* el rey está ausente. De aquí que se idealice el gobierno real en la isla de los feacios. Cuando se escribió la *Odisea*, ya habían caído los reyes y gobernaban los aristócratas. En la *Ilíada* hay fuertes críticas al poder real. Véanse los insultos de Aquiles a Agamenón en el canto I, las críticas de Tersites en el canto II, o las palabras de Sarpedón a Glauco[48]. Se trata de las mismas dificultades que tiene Zeus para imponerse a su borrascosa familia de estructura patriarcal.

I.2 LOS DIOSES: DE INDIVIDUALISTAS A RESPONSABLES DEL MUNDO Y DE LA JUSTICIA. Otro condicionamiento importantísimo del hombre homérico, además de la *moîra*, son los dioses. Al debilitarse en Homero la vieja fe en la inmortalidad, que era ante todo heroización (los hombres extraordinarios gozan al morir de una inmortalidad bienaventurada), y anularse así la intervención de los muertos y su interrelación con el mundo de los vivos, hubo de darse una participación más activa de los dioses en la vida humana: tal es, según Ernst Robert Curtius (1976, 246), el origen del aparato divino en la épica. Para Nilsson (1923-4, 363-390), si había tantas intervenciones divinas, algo puramente literario y sin

[48] *Il.* XII 310-328.

trasfondo espiritual o religioso, en Homero era porque el hombre es inestable mentalmente y pone bajo lo divino los impulsos que no es capaz de explicar. Para Dodds (1985, 24) la advertencia interior, la repentina sensación de fuerza, la pérdida del juicio son el germen del que se desarrolló la maquinaria divina.

Esta categoría es muy heterogénea en Homero, pues incluye a seres divinos dotados de poder o demonios, que corresponden a creencias primitivas populares del tipo *mana*, *wakenda*, *orenda* en otras culturas. *Mana* es un concepto melanesio que representa una fuerza misteriosa y activa que poseen ciertos individuos, las almas de los muertos y todos los espíritus. Significaría dentro de la religión un estadio dinamista, que bien puede ser simultáneo con las creencias puramente animistas. Pero en el pensamiento mágico de los primitivos el *mana* no es una fuerza impersonal y común en la naturaleza, sino que hay muchos tipos de fuerza y virtualidad concebidas como espíritus o almas, pues los primitivos no suelen diferenciar con nitidez una fuerza de un espíritu. Equivalencias griegas de la noción de *mana* son *dýnamis*, *enérgeia*, *sthénos*, *kártos*, *ménos* y latinas *uis*, *uirtus*, *potentia*, *efficacia*, *effectus*, *euentus*.

Si en Homero se habla tanto de fuerzas (ἱερὸν μένος ᾽Αλκινόοιο, βίη ῾Ηρακληίη, ἱερὴ ἴς Τηλεμάχοιο), es porque la actividad espiritual y anímica está sujeta a fuerzas que actúan desde fuera y condicionan la conducta del hombre. Pese a ser fórmulas petrificadas y estar condicionadas en su uso por la métrica, resulta obvio el carácter originariamente religioso de tales fuerzas, porque hubo un tiempo en que se atribuía al rey o sacerdote una fuerza mágica peculiar que lo ponía por encima del resto de miembros de la tribu. Los hombres homéricos, sin creer en fuerzas mágicas, todavía no habían despertado a la

conciencia de poseer en su propia alma el origen de sus propias fuerzas[49].

En Homero no se puede hablar de un Hado que gobierna desde lo alto las acciones humanas, pero, cuando se habla de δαίμων, ello significa que el mundo es gobernado por fuerzas invisibles. Como apunta Paolo Ramat (1960, 215-248), puede que la noción de destino como algo abstracto surgiera de la fusión de los varios espíritus particulares *(démones)* que gobernaban los momentos particulares de la vida humana y entonces tendría sentido que ambos términos fueran intercambiables, como en πάρος τοι δαίμονα δώσω *(Il.* VIII 166). Μοῖρα, como δαίμων, saca sus orígenes de los confines entre magia y religión y queda fuera igualmente de la religiosidad olímpica.

Los démones homéricos no son como los de Hesíodo ni los de Platón. No son seres divinos de segunda clase ni son distintos de los dioses personales. En Homero *daímon*, cuando no equivale simplemente a θεός, es una potencia sobrehumana, significado especialmente claro cuando va unido a verbos de movimiento o impulso y, sobre todo, en la comparación δαιμόνι ἴσος. Es posible que las creencias populares hubieran conservado más tiempo la fase preantropomórfica y despersonalizada de la religión, cuando los θεοί actuaban como fuerzas ocultas y desprovistas de su caracterización individual[50], pero en Homero *daímon* no significa todavía espíritu maligno y su carácter personal no lo pierde nunca. Su actuación suele ser más negativa que positiva para el hombre: un δαίμων envía a Penélope malos sueños[51], hila el vagabundeo de Odiseo[52], maquinaba malas cosas cuando Odiseo

[49] B. Snell, 1965, 42-43.
[50] J. Alvar, C. Blánquez, C. G. Wagner (eds.), 1992, 13.
[51] *Od.* XX 87.
[52] *Od.* XVI 64.

se va a encaminar a Trinacria[53], a Elpénor lo trastornó el funesto destino de un démon y el vino sin cuento...[54], aunque también un *démon* insufla gran valor en los hombres de Odiseo para cegar al ciclope[55]. *Daímon* en Homero no tiene ni femenino ni plural. Parece corresponder a un poder sobrenatural, el *mana*, pero, más exactamente, a un agente personal. Nunca corresponden a *daímon* las expresiones θεός τις, θεοί, Ζεύς, aunque también podía equivaler a veces a la noción de destino, como en las expresiones δαίμονος αἶσα *(Od.* XI 61) y, a partir de aquí, si el destino era malo, a muerte: δαίμονα δώσω *(Il.* VIII 166).

En ocasiones los hombres sienten la presencia o la actividad divina, pero no saben exactamente la identidad del dios en cuestión, o no es conveniente señalarla. Así se expresa Odiseo cuando se aleja con sus hombres de Trinacria y se produce la feroz tormenta que destruirá su nave: *y un dios se llevó el regreso*[56]*.* En otras ocasiones se habla en plural de θεοί sin especificar, o de θεός τις, pero el poeta sí sabe atribuir a dioses concretos determinadas actuaciones. Es esta proximidad y, hasta cierto punto, semejanza del hombre con los dioses el rasgo más clarificador de la religión griega, pero hay que hacer con J-P. Vernant (1982 A, 93) una matización importante, que ayuda a explicar toda la ambivalencia de lo divino: los dioses griegos son potencias, no personas. Sólo en el mito o en la literatura se les trata como personajes con una relativa unidad, pero no así en el culto y la religión viva, que subrayan precisamente la pluralidad y la diversidad de campos sobre los que desarrollan su actividad.

---

[53] *Od.* XII 295.
[54] *Od.* XI 61.
[55] *Od.* IX 381.
[56] θεὸς ἀποαίνυτο νόστον: *Od.* XII 419.

Pero hay que preguntarse a continuación cuál es la relación hombre-dios y cómo influyen los dioses en la vida del hombre y en el mundo. En Homero encontramos esa impermeabilidad entre la raza divina y humana que será corriente en la obra de Píndaro y en los preceptos del oráculo de Delfos, como oportunamente en varias ocasiones los mismos dioses se ocupan de precisar. Los dioses de Homero no son ideales éticos sublimados. Los dioses olímpicos, que en su origen fueron *démones* de una región de la naturaleza, conforme se van antropomorfizando, van abandonando su sede terrestre para instalarse en el Olimpo y terminar siendo identificados con los astros del firmamento.

Además, ellos no crearon el mundo y, por tanto, no son responsables de él. El hombre no puede dirigirse a ellos para encontrar una guía moral. Lo que coloca al hombre por debajo de los dioses es la ausencia de inmortalidad y de eterna juventud, pero no la moralidad. No es nada raro encontrar desconfianza del hombre hacia los dioses o, incluso, acusaciones por su crueldad, engaños y falta de compasión. El mismo Febo acusa de crueldad a los dioses por permitir el ultraje de Héctor[57]. Por haberse quedado dormido, mientras sus hombres mataban las vacas del Sol, exclamará Odiseo: *verdaderamente para engaño me hicisteis dormir con sueño implacable*[58]*.* El boyero Filetio, al ver a Odiseo lleno de harapos, dirá de Zeus: *no te compadeces de los hombres*[59]*.*

Otro sentimiento frecuente en el hombre al tratar con los dioses es su total indefensión y el saberse juguete de los caprichos de los dioses. Ese sentimiento de impotencia (ἀμηχανία) que encontramos en Homero tendrá un amplio desarrollo a lo largo de toda la época arcaica, hasta la invasión de los persas: Diomedes reconoce la inutilidad de

[57] *Il.* XXIV 31-54.

[58] ἦ με μάλ᾽ εἰς ἄτην κοιμήσατε νηλέϊ ὕπνῳ: *Od.* XII 372.

oponerse a Héctor, pues Zeus quiere ese día dar la victoria a los teucros y no a los dánaos[60]; Héctor huye ante Patroclo, pues se ha enterado de hacia dónde se inclina la balanza de Zeus[61]; Zeus aumenta y disminuye el valor para los hombres como quiere[62]; Zeus unas veces da cosas buenas y otras malas, ya que todo lo puede[63].

Lógicamente todo esto conduce a un profundo pesimismo, que no nace en Grecia tardíamente, como pensaba Rohde. Lo hay desde Homero y en la época arcaica (Teognis, Mimnermo, Píndaro) y fue superado estéticamente (la tragedia como κάθαρσις), intelectualmente (consolación por la filosofía, desde Heráclito) y religiosamente (ὁ τρώσας ἰάσεται, de los órficos)[64]. Lo inteligente es θεοῖς πείθεσθαι, pero los héroes homéricos no tienen miedo a los dioses, como se ve cuando se enfrentan a ellos en el campo de batalla. Y es que los mismos dioses sufrieron males de los mortales, pero esto es censurable para el poeta y se les amenaza con no vivir mucho tiempo y no volver vivos del combate[65]. Un temor de este tipo es el que asalta a Diomedes cuando va a enfrentarse con Glauco, a quien toma por un dios. Refiere el caso de Licurgo, quien atacó a Baco y fue castigado por Zeus[66]. En este caso Diomedes actúa prudentemente y prefiere hacer las paces con un huésped de su familia.

Fruto de ese pesimismo es que, por lo general, los hombres atribuyen sus desgracias a los dioses, como Helena, quien achaca los males de Troya a los dioses[67]. O como Príamo, quien culpa de la guerra no a Helena, sino a los

---

[59] … οὐκ ἐλεαίρεις ἄνδρας: *Od.* XX 202.
[60] *Il.* XI 317-319.
[61] γνῶ γὰρ Διὸς ἰρὰ τάλαντα: *Il.* XVI 658.
[62] *Il.* XX 242-243.
[63] *Od.* IV 236-237.
[64] J. S. Lasso de la Vega, 1966, 136.
[65] *Il.* V 381-415.
[66] *Il.* VI 123-143.
[67] *Il.* VI 345-351.

dioses[68]. Sin embargo, el colmo del pesimismo me parecen esos dos pasajes[69] en los que se afirma que la ruina de los hombres no obedece a ninguna motivación, ni a razones de justicia, ni de lógica, sino solamente para que los hombres del futuro disfrutaran cantando o relatando esas desgracias. En el primer pasaje Helena dice que ella y Paris tienen tan mala suerte para que los celebren en cantos venideros. En el segundo Alcínoo asegura que la muerte de los héroes dánaos en Troya fue dispuesta por los dioses para que así lo cantaran los venideros. ¡Sólo un poeta épico podría afirmar una cosa así! El porvenir de la profesión queda asegurado y, además, esos héroes adquieren la mejor inmortalidad concebible por Homero, de ahí que, sugiere el profesor Miguel Rodríguez Pantoja[70], quizá hubiera de entenderse el pasaje en clave optimista y como una recompensa, porque sólo es recordado aquel que es cantado por un poeta

Frente a las limitaciones de los hombres los dioses son caracterizados como mucho más fuertes[71], existen por siempre[72], todo lo pueden[73], todo lo saben[74]. Y, pese a todo, todos los hombres tienen necesidad de dioses[75], porque, cuando intervienen ellos, la vida y las condiciones para los hombres resultan más claras. Cuando la acción languidece o se encuentra en un callejón sin salida, el poeta recurre a los dioses, que son los que hacen avanzar el curso de la acción, como al principio de la *Odisea:* Odiseo lleva varios años desesperado en la isla de Calipso, hasta que Atenea en la asamblea de dioses encauza la acción por los derroteros que luego seguirá el poema.

---

[68] *Il.* III 164-165.
[69] *Il.* VI 357-358 y *Od.* VIII 576-577.
[70] Recojo estas y otras sugerencias posteriores de las observaciones que amablemente me ha cedido tras la lectura de la tesis, donde él actuó como presidente del tribunal.
[71] *Od.* XXII 289.
[72] *Od.* XIV 446.
[73] *Od.* X 306.
[74] *Od.* IV 379 y 468.
[75] *Od.* III 48.

Además, los dioses son una referencia ejemplar del modo de vida heroico. Este se caracteriza por la doble tensión de emular lo sobrehumano y, al mismo tiempo, reconocer la imposibilidad de lograrlo. Los dioses tienen las mismas ocupaciones que la clase noble en Grecia: la guerra, los juegos, las asambleas, los banquetes y la música. También con la continua intervención de los dioses en los asuntos humanos se justificaban las genealogías aristocráticas y quedaba realzada su preeminencia. Toda cualidad que convierte a un hombre en un ser superior proviene de los dioses: la fuerza de Áyax[76], la de Aquiles[77], la belleza de Paris[78], etc.

Cuando los dioses actúan individualmente, se comportan igual que los héroes homéricos y están sometidos a las mismas presiones que ellos: deben demostrar valor (ἀρετή) y fuerza (βίη), deben autoafirmarse y defender su honor (τιμή), porque en Homero la defensa de una posición es un asunto privado y el ofendido debe procurarse su propia reparación (ποινή). En realidad, lo que determina el comportamiento divino y heroico, más que la justicia, es la τιμή y su correspondiente ética de la autoafirmación. Así, Posidón recrimina a Febo por favorecer a los troyanos sin acordarse del año entero que trabajaron para Laomedonte y de cómo éste luego les negó la paga[79]. Cuando los feacios llevan a Odiseo a Ítaca burlando las intenciones de Posidón, éste se queja amargamente ante Zeus, pero Zeus le recuerda que es superior a los hombres y siempre tiene la posibilidad de castigarlos[80]. Precisamente lo ridículo y burlesco de las quejas de Helios por haber sacrificado los hombres de Odiseo sus vacas sagradas es que esta divinidad no tiene el

[76] *Il.* VII 288.
[77] *Il.* I 178.
[78] *Il.* III 54-55.
[79] *Il.* XXI 441-460.
[80] … σοὶ δ᾽ ἐστὶ ἐξοπίσω τίσις αἰεί: *Od.* XIII 144.

suficiente poder para conseguir por sí misma una reparación. Había amenazado con sumergirse en el Hades y brillar allí para los muertos[81], pero Zeus no le permitirá que ponga en práctica su amenaza, ya que él mismo se encargará de lanzar su rayo contra la nave de Odiseo y hundirla. Helios es un dios mediterráneo y prehelénico que fue eclipsado por Febo Apolo. Estos cultos solares no encajaban bien en la religión de los Olímpicos[82]. Helios está en relación con las tinieblas, la magia y los infiernos. La serpiente y el caballo formaban parte de su simbolismo funerario. La entrada al Hades se llamaba justamente *la puerta del sol*[83]. Si bien es cierto que en los primeros versos[84] de la *Odisea* se dice que los compañeros de Odiseo murieron por haber devorado las vacas de Helios, este episodio no tiene mucha importancia en el desarrollo de la obra.

Además de individualistas, los dioses son movidos por el simple interés: se enfurecen cuando no se les hacen sacrificios y no les importan las intenciones ni la calidad moral del que se acerca a ellos para solicitarles algo. Así, Ártemis se enfurece cuando queda excluida de las hecatombes de Eneo y manda contra el país de éste al jabalí de Calidón[85]. El anciano Proteo informa a Menelao de que está retenido en la isla, porque al regresar de Troya no hizo sacrificios a los dioses[86].

Por el contrario, cuando se piensa en los dioses como conjunto, aparecen como garantes del orden cósmico (μοῖρα) y, en consecuencia, de la justicia. Pero, como ya dijimos, estos dioses olímpicos hubieron de abandonar para ello sus regiones de la naturaleza y convertirse en dispensadores del destino, en lugar de ser unos simples ejecutores de las

---

[81] *Od.* XII 383.
[82] C. García Gual, 1971, 90-91 y 93.
[83] *Od.* XXIV 12.
[84] *Od.* I 7-9.
[85] *Il.* IX 533-540.
[86] *Od.* IV 472-474.

órdenes del mismo. Y, precisamente, esta doble situación la encontramos en los poemas homéricos: dioses que no se preocupan por la justicia y dioses responsables de hacerla cumplir. Para J-P. Vernant (1982 A, 98) no debe hablarse de contradicción, porque Homero no conoce un destino fijado de una vez por todas por encima de las potencias divinas, ni reconoce a dioses todopoderosos y libres de actuar siempre a su capricho. Los dioses son como los monarcas revestidos de plenos poderes, lo que les permite actuar con mucha discrecionalidad, en un reino solidario de todo un conjunto de prerrogativas y honores que no pueden vulnerar.

La primera situación la encontramos con mayor frecuencia en la *Ilíada*, poema trágico de venganzas y cóleras. Así, Hécuba considera injustos, y echa la culpa de ello a la Μοῖρα κραταιή, los insultos de Aquiles al cadáver de Héctor, puesto que su hijo no se comportaba cobardemente, sino que defendía a los troyanos y troyanas[87]. Pero también en la misma *Ilíada* encontramos soluciones más recientes a esta cuestión: Menelao recrimina a Pisandro por querer quemar las naves, tras haber robado las riquezas de su palacio y a Helena, y no temer al Zeus Hospitalario[88]; Zeus descarga violenta lluvia cuando es violada la justicia en el ágora[89]; Príamo reconoce la justicia divina, que ha tratado bien el cadáver de Héctor, porque éste siempre tuvo muy en cuenta a los dioses[90].

En la *Odisea* es aún mayor el reconocimiento de la justicia divina en los hechos realizados por los hombres: Odiseo le dice al ciclope que Zeus y los dioses lo han castigado por comerse a unos huéspedes indefensos[91]. En otro lugar se dice expresamente *Las acciones criminales no aman los dioses bienaventurados, sino que aprecian la justicia y*

[87] *Il.* XXIV 209-216.
[88] *Il.* XIII 620-639.
[89] *Il.* XVI 386-388.
[90] *Il.* XXIV 424-428.

las acciones conforme a destino de los hombres[92]*. Padre Zeus, ciertamente aún estáis los dioses en el gran Olimpo, si verdaderamente los pretendientes pagaron su insensato exceso*, exclamará Laertes al enterarse de la feliz noticia[93]. Y, además, frecuentes son también en la *Odisea* las proclamas de que siempre son mejores las acciones justas que las injustas y de que la injusticia nunca triunfa*: mejores son todas las cosas justas*[94]*, no prosperan las malas acciones*[95]*, es mucho mejor la bondad que la maldad*[96]*...*Esta es en definitiva la enseñanza que pretende transmitir la *Odisea*, una novela de buenos y malos con los ingredientes de la injusticia y la reparación. Parece acertado, pues, el juicio de Lucio Ceccarelli (2001, 28) con el que resume la cuestión de la justicia: en el mundo de la *Ilíada* parece existir una justicia, pero no existe la garantía de que sea aplicada siempre, para todos y en cada circunstancia, porque, cuando hay que decidir entre justicia y consideraciones personales, diplomáticas o de clientela, prevalecen estas últimas. Así, aunque Zeus sea el protector de la hospitalidad, ama Troya por la gran cantidad de sacrificios que recibe en ella (IV 44 ss.). Sin embargo, en la *Odisea* sí hay una mayor fe en la justicia retributiva.

Los dioses están limitados únicamente por la *moîra*, pero no por la ley natural, ya que pueden hacer milagros: Atenea alarga la noche e impide a Eos enganchar sus caballos, para que se abracen Odiseo y Penélope[97]; Hera obliga al sol a ponerse antes de tiempo, para que cese el

---

[91] *Od.* IX 479.

[92] οὐ μὲν σχέτλια ἔργα θεοὶ μάκαρες φιλέουσιν,
ἀλλὰ δίκην τίουσι καὶ αἴσιμα ἔργ᾽ ἀνθρώπων: *Od.* XIV 83-84.

[93] Ζεῦ πάτερ, ἦ ῥα ἔτ᾽ ἐστὲ θεοὶ κατὰ μακρὸν Ὄλυμπον
εἴ ἐτεὸν μνηστῆρες ἀτάσθαλον ὕβριν ἔτισαν: *Od.* XXIV 351-352.

[94] ἀμείνω δ᾽ αἴσιμα πάντα: *Od.* VII 310.

[95] οὐκ ἀρετᾷ κακὰ ἔργα: *Od.* VIII 329.

[96] κακοεργίης εὐεργεσίη μέγ᾽ ἀμείνων: *Od.* XXII 373-374.

[97] *Od.* XXIII 241-246.

combate, en el que llevan la peor parte los aqueos[98]. Los dioses tampoco sienten amor por el género humano, ni tienen compasión por las desgracias y sufrimientos de los hombres: cada uno tiene su propia *moîra* y es ésta la responsable de la felicidad de unos y la infelicidad de otros. La vida de los dioses es fácil y cómoda[99]: son bienaventurados[100], saben que el hombre es la criatura más desgraciada de cuantas viven en la tierra[101], y, por tanto, sería absurdo que ellos se hicieran daño entre sí por culpa de los mortales[102].

No obstante, aparte de los hijos de los mismos dioses (Aquiles, Sarpedón, Eneas), hay algunos hombres que por sus bellas acciones gozaron de la simpatía y el aprecio de los dioses. Es el caso de Héctor, quien lucha por su patria, se preocupa por su esposa e hijo y se compadece de las debilidades del prójimo. Probablemente sea el ideal de héroe para Homero, porque Aquiles tiene una gran inmadurez psicológica, reacciona desmesuradamente ante la pérdida del compañero y tiene una profunda tristeza vital. O el caso de Odiseo en su poema homónimo. Continuamente es protegido por Atenea, porque es civilizado, inteligente, y sabe dominarse, a pesar de sus graves sufrimientos, sin reprochar nada a los dioses. La suma de las virtudes guerreras era un equilibrio entre fuerza y entendimiento, aunque raramente coincidían en la misma persona, salvo, quizá, en Odiseo.

Esta relación hombre-dios es muy distinta de la que luego cobrará vigencia en el pensamiento griego: la idea, bellísimamente plasmada en el comediógrafo Menandro, de que aquel a quien los dioses aman, muere joven (ὃν οἱ θεοὶ φιλοῦσιν, ἀποθνήσκει νεός)[103]. Pero el origen de este pensamiento está

---

[98] *Il.* XVIII 239-240.
[99] *Od.* IV 805.
[100] *Od.* VIII 281, 306 y 326.
[101] *Il.* XVII 442-447 y *Od.* XVIII 130.
[102] *Il.* XXI 379-380.
[103] En Estobeo, *Églogas* IV 52 b, 27, aunque la sentencia no tiene el sentido transcendente que se le ha dado después.

en el caso de Anfiarao, quien fue amado por Zeus y Febo y muerto en Tebas[104].

Los dioses, como están al abrigo de la muerte, no tienen necesidad de heroísmo, que es lo que justifica y da sentido a la vida de un hombre. La fama de un hombre es inmortal si flota, crece y se mantiene en la mente de los hombres, pero los dioses, que son estáticamente inmortales y siempre los mismos, no tienen esta cinética inmortalidad. Un tipo de inmortalidad excluye a la otra[105]. De sus intereses heroicos en la *Ilíada*, exigidos cuando Hera y Atenea no quedan contentas con la victoria de Menelao sobre Paris y fuerzan la destrucción de la ciudad, pasarán a ser defensores de la justicia.

La religiosidad primitiva no es moral esencialmente, porque se concibe demasiado margen de arbitrariedad en la actuación de los dioses y la moralización de la religión no es tanto una liberación de esta arbitrariedad como la aplicación a la conducta de los dioses de unas normas racionales[106]. Pero la religión olímpica moralizada es una religión de temor: no hay en la *Ilíada* palabra para *temeroso de dios*, pero en la *Odisea* es importante ser θεουδής. Este será uno de los grandes pecados de los pretendientes y, así, Penélope podrá decir que su conducta no es ὁσίη, que es una justicia con fundamento divino.

Uno de los mayores logros intelectuales de Homero ha sido la audacia con que ha antropomorfizado a los dioses. Aunque combine superstición y religión evolucionada, ha transformado profundamente la religión griega sacándola de su pasado egeo hasta llegar a convertirla en una religión de

---

[104] *Od.* XV 245-246. Con esta idea están de acuerdo el autor del *Axíoco* (368 a) y Plutarco *(Cons. a Apol.* 17, 111 b), aunque se ajusta más al mundo arcaico de Homero y de los elegíacos que al burgués de Menandro.
[105] I. Morris, 1989, 296-320.
[106] A. Tovar, 1984, 157.

la πόλις[107]. Pero también, precisamente, la ligereza con que dibuja el comportamiento de los dioses le ha valido durísimas críticas por parte de pensadores con un concepto más depurado de la religión. Ya Heródoto (II 53) afirmaba que los poetas eran los que iban construyendo la personalidad de los dioses. Nilsson (1970, 13) destaca que en Grecia había libertad de pensamiento y que este no estaba copado por una casta sacerdotal, como en Oriente. Para él la causa estaba en que en Grecia era el cabeza de familia quien se ocupaba del culto y de las relaciones con los poderes superiores.

En concreto, lo que más se criticó a Homero era el haber atribuido a los dioses las mismas faltas y delitos que cometían los hombres[108], el decir todo tipo de impropiedades sobre ellos[109] y el reírse de ellos colocándolos en situaciones ridículas. Los episodios más escandalosos se consideraron el del amor adúltero de Ares y Afrodita *(Od.* VIII 266), la seducción de Zeus por Hera *(Il.* XIV 292 ss.), la famosa teomaquia del canto XXI de la *Ilíada* y la amenaza de Helios de sumergirse en el Hades e iluminar a los muertos *(Od.* XII 374). Diógenes Laercio (VIII 1 21) da cuenta de una narración de Jerónimo de Rodas (peripatético del s. III a. C.) en la que Pitágoras, cuando viajó a los infiernos, vio a Homero y Hesíodo sometidos a duras penas por su tratamiento de los dioses.

También Homero será atacado por los epicúreos con su desprecio de la poesía. Mas la exégesis alegórica de Homero también comenzó muy pronto, en el s. VII a. C., y siguió tres direcciones: física, moral y teológica. Tomaremos como ejemplo *Alegorías de Homero*, obra escrita en el s. I d. C. por un tal Heráclito, quien defiende a Homero de ser el

[107] B. C. Dietrich, 1979, 129-151.
[108] Jenófanes de Colofón (DK 21 B 11); Platón, *Rep.* II 377 ss.; Píndaro, *Ol.* I 35.
[109] Heráclito (DK 22 B 42); Platón, *Rep* II 379 b y X 606 d.

introductor de mitos sacrílegos y sigue la línea alegórica y moralizante de los estoicos. Este escritor ve los cuatro elementos físicos en los siguientes dioses: Zeus es la sustancia ígnea o éter, Posidón es el agua, Hades es el aire tenebroso. Que la tierra sea común a éstos, como dice Posidón en la disputa con Zeus, significa que es el escenario donde se encuentran esos elementos para realizar su papel cósmico[110].

En la exégesis física Hera y Hades simbolizan el aire, pero en Homero la palabra *aér* designa la neblina, la bruma. Los alegoristas se lo imaginan siempre como un vapor denso, húmedo, opaco y tenebroso. Pues bien, en la exégesis moral estos dioses representan las brumas de la ignorancia que disipa la filosofía. Heracles sería para este Heráclito el artífice de la sabiduría: hiere a Hera con una flecha de tres puntas[111], que son las tres ramas de la filosofía[112]. También hiere Heracles con una flecha a Hades y se lleva en uno de sus famosos trabajos al can Cerbero, que tenía tres cabezas[113]. Cerbero sería para el alegorista la filosofía, que consta de un solo tronco y se ramifica en tres partes. Heracles es el que vence las brumas de la ignorancia (Hades) y trae hasta la luz del sol la filosofía (Cerbero) para regalo de los hombres[114]. No obstante, los depuradores de mitos, como Pausanias, serán más expeditivos y, aunque sobre el Ténaro se mostrara la ruta que siguió Heracles para traer al perro del infierno, concluye el viajero que *no hay en el fondo de esa gruta camino alguno que lleve bajo tierra y no es preciso creer, tampoco, que los dioses tienen una especie de dominio subterráneo donde guardar las almas*[115].

---

[110] *Alegorías de Homero* XLI.
[111] *Il.* V 393.
[112] Lógica, física y ética.
[113] *Od.* XI 623 e *Il.* VIII 368.
[114] Heráclito, *o. c.,* XXXIV.
[115] Paus. III 25, 5 (traducción de Antonio Tovar en Orbis, Biblioteca de Historia, Barcelona, 1986).

Como ejemplo de exégesis teológica podemos tomar la obra del neoplatónico Porfirio *De antro Nympharum*, del s. III d. C. La descripción de Homero en *Od.* XIII 102-112 sobre la gruta de las ninfas de Ítaca da pie a Porfirio para interpretar este pasaje como la venida de las almas al mundo. Para Porfirio *(o.c.,* XXXIV) Odiseo sería el alma de un hombre que atraviesa las sucesivas etapas de la generación hasta retornar a su patria celeste tras vagar por el mar, que con la agitación de sus olas simboliza el mundo de la materia.

Que el mundo esté ordenado puede ser percibido como una ayuda para la vida del hombre o como una limitación para la misma. Casi todos los sistemas filosóficos han señalado un origen para ese orden: la mente divina en Platón y los estoicos, el movimiento de los átomos en los atomistas y epicúreos, la sucesión de los elementos naturales en algunos presocráticos... Y apoyándose en esto justifican una moral previa. Sin embargo, en el pensamiento religioso de Homero la *moîra* y los dioses son el principio de orden, aunque las consecuencias morales que se desprenden de ellos son más bien escasas, si exceptuamos el clima moral de la *Odisea.* La *moîra* se impone siempre como una losa que cae y la conducta de los dioses es a veces caprichosa o sentida como injusta, por lo que, si el hombre homérico llegara a cuestionarse el orden del mundo, cosa que nunca hace, habría de verlo como una cortapisa u obstáculo para su actuación, impresión que es la que obtenemos nosotros.

I.3 EL HOMBRE HOMÉRICO. Y bien, tras referirnos como condicionantes del mundo y, por tanto, de la vida del hombre a la *Moîra* y a los dioses, descenderemos hasta el hombre mismo, cuyo campo vital podrá resultarnos estrecho por culpa de esos dos factores mencionados.

Que en las fronteras existenciales del hombre griego se encontraran la muerte y los dioses ha sido asumido

inconscientemente tal vez por el pensamiento religioso hasta la crisis del s. V a. C. Compruébese esta tendencia en el conocido estásimo de la *Antígona* (vv. 332-364) sofoclea, donde los únicos límites que se ponen al progreso humano son la muerte y los dioses. Aquella por ser el destino irremediable de la raza humana y éstos por garantizar con su orden la vida civilizada.

La misma idea de fondo encontramos en el mito prometeico del *Protágoras* platónico. El titán es un símbolo de la acción humana, pero, a pesar de la potencia técnica, su obra fracasada tiene que ser completada por Zeus, quien tiene que otorgar a los hombres la justicia, sin la cual no puede existir un mundo humano organizado[116]. Lo que varía de una época a otra es la percepción con que se recibe esta idea: en Homero la impresión es pesimista, pero en Sófocles se destacan los logros de la inteligencia humana, la lástima es que ésta pueda dirigirse tanto hacia el bien como hacia el mal. Semejante idea de la muerte tuvo tal vez el mayor politeísta de la antigüedad, Epicuro: *Es posible frente a las demás cosas procurarse una seguridad; pero frente a la muerte todos habitamos una ciudad sin murallas* (fr.339 Usener, *Epicurea*, Stuttgart, Teubner, 1966, citado por García Gual, 1981 B, 178). Abundando en la idea, en la mayor parte de las lenguas i.e. el hombre es *el terrestre (cf.* en latín la relación entre *homo-humus)* antes de ser *el mortal (βροτός, θνητός)*, elección que, según Dumézil, no es sólo una preferencia lingüística, porque la cuestión central no es que los hombres existan, es que los hombres mueren, que están hechos para la muerte[117].

I.3.1 EL DOLOR, DETERMINISMO Y PESIMISMO EN LA VIDA HUMANA. En contraposición a la vida fácil de los dioses, la de los hombres es bastante fugaz y está llena de

[116] L. Gernet, 1980, 16.
[117] G. Dumézil, 1924, 15-16.

sufrimiento. Una de las continuas quejas de los hombres es que viven poco tiempo[118]. Tampoco la religión olímpica ofrecía al hombre consuelo por sus desgracias, ya que los mismos dioses las padecieron. Homero pedía al hombre que tuviera resignación, porque sólo era un hombre. Fijémonos en el famoso símil *cual la generación de las hojas, así la de los hombres*[119], es decir, en la fugacidad e insignificancia del hombre, que tampoco deja entrever un más allá dichoso como reparación de las miserias terrestres. O en las resignadas palabras de Aquiles a Príamo: *es que así hilaron los dioses para los míseros mortales, vivir afligidos; y ellos mismos están sin preocupaciones*[120].

Que hay un fuerte pesimismo en la creencia de que las desgracias y sufrimientos les vienen a los hombres por su simple condición mortal es algo innegable. En el mundo heroico más primitivo no había mucha justicia ni preocupación por la justicia. Sin embargo, en la *Odisea* es corriente que, aparte de las desgracias de la *moîra*, el hombre encuentre su ruina en sus propias faltas. Ya en el verso 7 del canto I se afirma que los compañeros de Odiseo murieron *por sus propias temeridades ciegas* (σφετέρῃσιν ἀτασθαλίῃσιν). El propio Zeus se defiende diciendo que los males de los hombres no provienen de los dioses, sino que por sus propias temeridades ciegas, además de lo ordenado por el destino (ὑπὲρ μόρον), tienen sus penas (ἄλγε᾽ ἔχουσιν)[121]. Hay aquí ya una clara responsabilidad moral del hombre y un primer intento de teodicea o establecimiento de un principio de justicia divina ante los males del mundo:

---

[118] *Il.* XXIV 725 y *Od.* XIX 328.

[119] οἵη περ φύλλων γενεή, τοίη δὲ καὶ ἀνδρῶν: *Il.* VI 146.

[120] ὡς γὰρ ἐπεκλώσαντο θεοὶ δειλοῖσι βροτοῖσι,
ζώειν ἀχνυμένοις· αὐτοὶ δὲ τ᾽ ἀκηδέες εἰσί: *Il.* XXIV 525-526.

[121] *Od.* I 32-34.

Egisto se buscó su propia ruina, mientras que lo normal en la *Ilíada* será que el mal provenga de los dioses[122].

Ilustrativa de este pesimismo de la *Ilíada* es la fábula de los dos toneles, contada por Aquiles a Príamo[123] y que será tan denostada por Platón[124]. Digamos como inciso que el Aquiles de este canto XXIV se muestra maduro y sabio, parece poner en duda la τιμή y el κλέος que ha ganado en Troya y duda de que ellos compensen su muerte, con lo que se muestra cercano al Aquiles de la *primera nékyia*[125]. Volviendo al relato, de esos dos toneles entrega Zeus a los hombres cosas buenas y cosas malas. A unos les tocan mezclados los bienes y los males, caso de Peleo o de Príamo, pero a otros sólo les tocan males y éstos son los parias de la tierra. El hombre no puede quedarse inactivo con el lloro, sino soportarlo todo en espera de una nueva y próxima desgracia. Algo muy parecido a esto es lo que afirma Píndaro: que los dioses por cada cosa buena dan a los hombres dos desgracias[126]. Continuando con esta línea de pensamiento podría llegarse al extremo de pensar que es mejor morir que vivir[127], o, incluso, que lo mejor es no haber nacido y después morir cuanto antes[128], ideas que están ausentes en Homero. Pero en Homero se desconoce la idea de que los sentimientos contrapuestos provienen de la alternancia en el tiempo, de altos y bajos en la pasión y la tranquilidad, de la sucesión de felicidad y miseria, de los elementos contrapuestos que coexisten en el presente. En lugar de tomar todo ello como punto sólido para una eficaz reacción, el hombre homérico sólo piensa en que hay que

---

[122] *Il.* II 5 y XIX 86.
[123] *Il.* XXIV 527-551.
[124] *Rep.* II 379 b.
[125] L. Ceccarelli, 2001, 74.
[126] *Pítica* III 81-82.
[127] Teognis, 425-428; Sófocles, *Edipo en Colono* 1225-1228; fr. 285 (Nauck) del *Belerofonte* euripídeo; Historia de Cléobis y Bitón en Plutarco, *Cons. a Apol.* 108 e-f .
[128] Aristóteles, *Eudemo*, fr. 44 Rose; Plut., *Cons. a Apol.* 115 b-g.

aguantar la situación y mantenerse firme. Por esto, Odiseo, indignado con el indecoroso comportamiento de sus criadas, trata de tranquilizarse con sus propias palabras: *Aguanta, corazón. Cosas peores tuviste que aguantar, cuando el Ciclope devoró a tus compañeros; pero tú estuviste firme hasta que tu sagacidad halló salida* (XX 18-21)[129].

Así pues, en Homero es la suerte o el capricho de los dioses y no el merecimiento lo que determina los bienes que va a recibir un hombre: *por tanto, que ningún hombre sea nunca injusto, sino que tenga en silencio los regalos que los dioses le diesen*[130]. Así, Aquiles se considera en la guerra mejor que los demás, pero se reconoce inferior a otros en las juntas[131]. Cada hombre destaca en una habilidad y no se puede ser hábil en todos los trabajos[132]. Los dioses no dan sus bienes a los mismos hombres: a unos les dan aspecto externo, a otros inteligencia, y a otros elocuencia[133].

Este determinismo en la forma de ser del hombre tendrá una consecuencia lógica importantísima: no existe el pecado, ni la falta moral. No hay conciencia de culpa en Homero, no hay arrepentimiento (sentimiento más bien cristiano), ni, por tanto, impureza. Por consiguiente, tampoco hay expiación. No hace falta destacar la importancia que tendrá esto de cara a la retribución en el más allá, que en Homero es inexistente: el mismo estado hay para el alma noble y la del criminal. Es cierto que hay unos condenados en el Hades, pero éstos pagan ofensas contra los dioses y no delitos morales contra los hombres. También hay muchos casos en que un hombre es castigado por un dios, por ej. a causa de un juramento falso, de la desobediencia de un oráculo, por no

---

[129] B. Snell, 1965, 106-108.

[130] τῷ μή τίς ποτε πάμπαν ἀνὴρ ἀθεμίστιος εἴη
ἄλλ᾽ ὅ γε σιγῇ δῶρα θεῶν ἔχοι, ὅττι δίδοιεν: *Od.* XVIII 141-142.

[131] *Il.* XVIII 106.

[132] *Il.* XXIII 670-671.

[133] *Od.* VIII 167-185.

hacer sacrificios ... Pero, más que un castigo, hemos de ver aquí el restablecimiento de un orden anterior vulnerado. Recordemos el caso de Menelao retenido en su *nóstos* por no haber hecho hecatombes perfectas a los dioses[134]. O la ὕβρις de Ayax de Oíleo, que fue precipitado en el fondo del mar por haber blasonado de que incluso contra la voluntad de los dioses escaparía del abismo del mar[135].

I.3.2 EXTRAÑA COMBINACIÓN DE FATALISMO Y LIBRE ALBEDRÍO.

Como no existe conciencia de pecado ni los dioses castigan los delitos morales de los hombres, no puede amenazar la víctima de un agravio con el castigo de los dioses. Lo que se puede es hacer ver al agresor la insignificancia e inestabilidad humanas, de modo que el agresor de hoy podría ser la víctima del mañana y entonces desearía ser tratado de otro modo. Así ablanda Príamo el corazón de Aquiles, cuando le dice que también él tiene un padre y que debería pensar en lo que sufriría si perdiera a su único hijo[136].

En cambio, en la *Odisea* sí resulta corriente la idea de un castigo para los culpables de delitos contra los hombres, lo que supone un avance notable con respecto a las situaciones anteriormente descritas. En muchísimas ocasiones se amenaza a los pretendientes con un castigo divino por su negativo proceder[137]. Y es que la *Odisea*, más que un poema heroico, es una novela de viajes, en la que el héroe debe luchar para sobrevivir y los hombres sucumben por sus propias faltas[138].

Sólo hay en Homero dos ejemplos de ritos de purificación, que no son más que antiguas prácticas mágicas evolucionadas y cargadas de emoción. El mundo y la religión

---

[134] *Od.* IV 472-480.
[135] *Od.* IV 502-504.
[136] *Il.* XXIV 503-506.
[137] *Od.* I 378-379; XXIII 63-64 y XXIV 351-352.
[138] Para un recorrido por el problema de la culpabilidad desde Homero, la tragedia, órficos, Demócrito, Platón... *cf.* Lasso de la Vega, 1966, 187-188.

de Homero son ante todo *racionales* y no se deja lugar a las explosiones afectivas. Uno es el de la purificación del ejército aqueo en el canto primero de la *Ilíada*. El otro, del que nos ocuparemos en el capítulo III, es la purificación con azufre del palacio de Odiseo tras la matanza de los pretendientes.

La purificación de la peste enviada por Febo al ejército aqueo no ha tenido como origen un descuido en las ofrendas al dios, ni un agravio directo contra él. Se trata solamente de la esclavitud de la hija de un sacerdote de Febo con ocasión del saqueo de una ciudad, hecho absolutamente normal en la época. Solamente la súplica del padre a Febo hace que éste intervenga y castigue a los aqueos con sus flechas. Simplemente ha sido lesionada la τιμή de Febo en la persona de uno de sus servidores. Los hombres han invadido el espacio de lo sagrado, se ha producido μίασμα y hay venganza divina[139].El propio dios ha debido intervenir para dejar las cosas en su sitio. La aparente conciencia de culpa o pecado queda reducida solamente a un derecho lesionado a causa de otro error de valoración: Agamenón cree enfrentarse sólo a Crises, pero tiene de frente al temible Apolo[140].

Como no existe prácticamente la mancilla moral (ἄγος) ni el temor a los dioses ni una fuerte preocupación por la justicia, el hombre homérico no sólo queda limitado por la *moîra*, dejando a un lado el proceso de identificación de la *moîra* con la voluntad divina, cuestión de la que ya hemos hablado. Un héroe se enfrenta a enemigos, a dioses y a otros héroes aliados, lo que le pone un límite a su actuación y lo empuja a la competición por la defensa de su rango y prerrogativas. La *moîra* tenía un significado negativo y limitador, como ya sabíamos, y el énfasis de ésta

[139] J-P. Vernant y otros, 1993, 297.
[140] *Vid.* L. Ceccarelli, 2001, 47 y 51-53.

va a venir indicado por el último día de la vida del hombre. Cuando a un hombre le llega la *moîra* o está en poder de la *moîra*, está ya llegando al final de su carrera.

Más aún, este día fatal es el que más cuenta en la vida de un hombre, es el día decisivo para el que deben estar preparados. En el resto de su vida el hombre debe hacer un acopio de merecimientos, para que tras el día fatal deje un buen recuerdo de sí y de sus hechos. El hombre homérico no es pesimista porque haya un día insalvable que ponga fin a su vida. Simplemente es fatalista: cree que lo que tiene que ocurrir, ocurrirá. Observemos que, prácticamente, no hay suicidas en Homero y, si aparecen, no es por disgusto de la vida, sino por un crimen terrible (Epicasta, *Od.* XI 277) o por un cruel dolor (Aquiles, *Il*. XVIII 32). Esta visión estática de los acontecimientos, contrariamente a lo que ocurrirá en la época helenística con el destino, no lo lleva al escepticismo religioso. El destino se impone de un modo automático, pero los dioses tienen su papel. El *racionalista* Homero coloca a la *moîra* por encima de los dioses, pero el poeta Homero hace que para los hombres el hado proceda y esté controlado por los dioses. Es más, hay veces en que los hechos dependen de la benevolencia o la ira de los dioses, como en el caso de la devolución del cadáver de Héctor. Y con los sacrificios y plegarias uno puede hacérselos más favorables, como la libación que hace Príamo a Zeus antes de partir para el campamento aqueo[141].

El poeta ofrece muchas designaciones para ese último día: *día fatal*[142], *día implacable*[143], *día necesario*[144], *día de la muerte*[145], *día malo*[146]... Por otra parte, el carácter negativo que siempre tiene la *moîra* puede descubrirse en sus

[141] *Il.* XXIV 300-301.
[142] αἴσιμον ἦμαρ: *Il.* VIII 72; μόρσιμον ἦμαρ: *Il.* XV 613.
[143] νηλεὲς ἦμαρ: *Il.* XI 484.
[144] ἦμαρ ἀναγκαῖον: *Il.* XVI 836.
[145] ἦμαρ ὀλέθριον: *Il.* XIX 409.

frecuentes asociaciones con la idea de muerte: θάνατος καὶ μοῖρα[147], μοῖρα κακή θανάτοιο[148], πορφύρεος θάνατος καὶ μοῖρα κραταιή[149], ἐν θανάτοιο περ αἶσα[150]... Y, además, μοῖρα es la misma raíz que μόρος y *mors*, la muerte, la última consecuencia de la *moîra*, y que μέρος, el lote o porción del destino que a cada uno le ha tocado en suerte. Los hombres tienen determinada su vida desde el nacimiento, antes de haber realizado cualquier acción digna de premio o castigo, porque la μοῖρα actúa en una esfera preética y místicamente natural. Esto favorece su sentido negativo en el *épos,* pero sobre todo por la importancia que tiene la muerte en los poemas, donde significa muchas veces *muerte* sin necesidad de llevar el genitivo θανάτοιο.

Es destacable que en Homero el sistema de la *vida* está en formación, ya que no existe una palabra para *vida,* y sólo a partir del sistema de la *muerte*, que sí está mucho más estructurado en Homero, se logra dar forma a un sistema léxico coherente. Precisamente, al entenderse la muerte como una idea-fuerza, que priva al hombre de algo, era difícil llegar a la idea de una vida en abstracto. La vida podía venir representada por un órgano o una función anímica (ψυχή, θυμός, αἰών, μένος, ἦτορ), cuya pérdida ocasionaba la muerte. Habrá que esperar al s. V para encontrar normalizada la oposición entre θάνατος/ζωή. Dentro del campo semántico de *muerte* tenemos ὄλεθρος, el término genérico para *muerte* o *destrucción*, θάνατος para *muerte de un ser vivo*, y, además, una serie de términos pertenecientes a los campos que indican *medida, fracción* y *parte* y el de *sorteo*. Dentro del

---

[146] κακὸν ἦμαρ: *Il.* XX 315.
[147] *Il.* III 101.
[148] *Il.* XIII 602.
[149] *Il.* XVI 334.
[150] *Il.* XXIV 428 y 750.

campo de *parte* y *medida* tenemos μοῖρα y αἶσα, términos negativos que no siempre tienen el sentido de *destino calamitoso* o *muerte*, cosa que sí ocurre con οἶτος, μόρος y κῆρ. Dentro del campo de *sorteo* tendríamos πότμος, también *destino calamitoso, muerte.* Quizá contribuyó a esta infección la idea de que la vida humana se consideró como algo *medido* por la divinidad, o era simplemente una *fracción* de tiempo que acababa en la muerte[151].

En Homero cada acción debe juzgarse desde un doble plano: el divino y el humano (doble plano de la causalidad). Cada acción ha debido ser instigada por los dioses, como si Homero concibiese una causa externa donde nosotros pensaríamos en motivaciones internas (emociones, impulsos, deseos). Pero una cosa no excluye la otra y, cuando Agamenón echa la culpa de su agravio a Aquiles a su θυμός (Homero tiene tendencia a dar una forma a los estados mentales) y al conjunto Zeus-Moîra-Erinis, debemos considerar esto como dos modos distintos de decir lo mismo y un reconocimiento de la propia responsabilidad[152]. Los hombres a veces no reconocen los efectos de la actuación divina o la perciben confusamente, pero hay ocasiones en que un hecho determinado es atribuido a la acción de los dioses y de los hombres conjuntamente: a Áyax lo vencía la mente de Zeus y los animosos troyanos[153], Elpénor murió por el funesto destino de un dios y por el vino sin cuento[154], a los pretendientes los sometió el destino de los dioses y sus vergonzosas acciones[155], Atenea acelera el día fatal de Héctor Priamida bajo la fuerza del Pelida[156]. En otras ocasiones cambian los responsables: para Aquiles su muerte

---

[151] E. Gangutia Elícegui, 1977, 67-68 y 78-84.
[152] S. B. Hainsworth, v. III, 597-642.
[153] *Il.* XVI 103.
[154] *Od.* XI 61.
[155] *Od.* XXII 413.
[156] *Il.* XV 613-614.

se deberá a un gran dios y a la *Moîra* poderosa[157]. E, incluso, para la ultradeterminación de una acción se pueden señalar como responsables a los hombres, los dioses y la *moîra:* a Patroclo lo mató el funesto destino, el hijo de Leto y, de entre los hombres, Euforbo[158]. La *moîra* la tenía Patroclo desde su nacimiento, Febo defendía a los troyanos y Euforbo fue el instrumento humano.

Los héroes homéricos tenían un alto sentido del deber y del honor. Saben por oráculos o revelaciones de los propios dioses cuándo van a morir, pero no rehúyen la muerte, sino que la afrontan cara a cara. No es sólo que deben dejar de su paso por la tierra la mejor memoria posible, es que están convencidos de que nadie puede escapar a su destino. Andrómaca reprende amorosamente a Héctor por sus muestras de valor en la batalla y se queja de que pronto será viuda, pero Héctor le responde que nadie, ni el valiente ni el cobarde, puede escapar al destino[159]. En varios lugares es llamado Aquiles ὠκύμορος *(de rápido destino)*[160] y bien sabe el héroe que su muerte obedecerá a dos motivos (δυχθαδίας κῆρας): a combatir en Troya y alcanzar gloria inextinguible o a vivir mucho tiempo en su palacio sin lograr gloria equivalente[161]. Como tal héroe, sabe que únicamente puede escoger la primera motivación. Pero para Lucio Ceccarelli (2001, 66-67) esta elección de Aquiles tiene algo de particular, porque la muerte es un resultado y no una elección voluntaria. Es el precio que se puede pagar a cambio del κλέος y por ello el Aquiles de la *Ilíada* polemizará con el Aquiles de la *nékyia,* quien no habla ya de gloria, sino de ser preferible casi ser el esclavo de un esclavo.

---

[157] *Il.* XIX 410.
[158] *Il.* XVI 849-850.
[159] *Il.* VI 487-489.
[160] *Il.* XVIII 448.
[161] *Il.* IX 410-416.

Y es que ni siquiera los dioses pueden impedir que a alguien le llegue su hora fatal. Lo más que pueden hacer es retrasarla. De esto acusa Atenea a Zeus, quien da gloria a Héctor antes de perecer[162]. Tampoco puede Zeus impedir la muerte de su hijo Sarpedón, sino, todo lo más, hacer que recuperen su cadáver para que no sea insultado por los aqueos[163]. Nadie escapa a su suerte, por muy valiente que se sea: ni Aquiles[164], ni la fuerza del mismísimo Heracles[165]. Lo que nunca harían los dioses es resucitar un cadáver, pues ello significaría el retorno del Hades de aquello que sobrevive de la identidad de un mortal, su *doble* desprovisto de corporeidad, el *eídolon*[166].

Mas podría pensarse que este fatalismo, impregnado de pesimismo sobre la duración y condiciones de la vida humana, sería capaz de conducir al más simple de los determinismos y hacer que el hombre homérico no tuviera capacidad de elección sobre sus actos ni libre albedrío. De hecho, el error que comete un héroe (por ἄτη o ἀτασθαλίη), al menos los casos de Héctor (por enfrentarse a Aquiles), Aquiles (por matar a Héctor como venganza) y Agamenón (por afrentar a Aquiles quitándole su botín), se debe a una mala valoración de las propias fuerzas, a pesar de una advertencia que los previene del riesgo a que se exponen. Este esquema se da también en la tragedia (Jerjes en los *Persas,* Edipo en *Edipo Rey* y Creonte en *Antígona)*[167]. Libre albedrío se reconoce explícitamente en la *Odisea* (I 32 ss.) porque el hombre padece las desgracias propias de su condición mortal y, además, las que él mismo con su insensatez se procura. La vida está predeterminada, pero sólo en parte. Los acontecimientos dependen de determinadas

[162] *Il.* VIII 358-361.
[163] *Il.* XVI 433 ss.
[164] *Il.* XXI 110.
[165] *Il.* XVIII 117.
[166] G. Sissa y M. Detienne, 1990, 117.
[167] L. Ceccarelli, 2001, 11.

y conocidas causas y se cumplen a través de una mecánica e inexorable ley de causa-efecto. Sin embargo, estas causas son variadas y el hombre sí puede elegir entre ellas.

Esta es la libertad de elección que le permite la *moîra:* tal o cual causa, pero lo que las seguirá está más allá del alcance del hombre y es incuestionable. Aquiles podía ir o no a la guerra de Troya. Esta era su libertad de decisión. Pero, si iba, moriría irremediablemente. Patroclo pudo haber seguido los consejos prudentes de Aquiles y contentarse con expulsar a los teucros del campamento aqueo, pero rebasó el límite y lo pagó con su vida, como temía Aquiles. Héctor podía haber hecho caso a sus padres y refugiarse en las murallas ante el ataque de Aquiles, como previamente le advirtieron[168], o aguardarlo y morir. Los pretendientes pudieron respetar la voluntad de Penélope y dejarla en paz o forzar unas bodas no deseadas e invadir su palacio. En estas disyuntivas lo que se dilucida es la vida o la muerte, de manera que, para el caso de los pretendientes, concluye el poeta: *Todos habían nacido con un rápido destino y con unas bodas amargas*[169]*.*

Y es que el destino se asigna a un hombre el mismo día de su nacimiento. Así, dice Hera que los dioses protegerán a Aquiles ese día, pero luego obedecerá lo que el Hado (Αἶσα) hiló para él con lino al nacer (γιγνομένῳ)[170]. Odiseo nació (γένετο) el más desventurado de los hombres (ἀποτμότατος)[171]. En definitiva, existe el libre arbitrio, pero a éste se une la necesidad: los compañeros de Odiseo podrían haber evitado la injusticia de las vacas de Helios, pero el ser aniquilados, si la cometían, era conforme a destino[172]. Además, es compatible con una superior voluntad divina.

---

[168] *Il.* XXII 38-39.
[169] πάντες κ᾽ ὠκύμοροί τε γενοίατο πικρόγαμοί τε: *Od.* I 266.
[170] *Il.* XX 127-128.
[171] *Od.* I 219.
[172] Pseudo-Plutarco, *Sobre la vida y la poesía de Homero* II 120.

Homero no tiene las ideas muy claras a este respecto, aunque, más aún, es que no llega a plantearse siquiera cómo se combinan todos estos factores decisivos de la voluntad y de la acción (libertad, voluntad divina, responsabilidad humana, determinación o destino).

La vida, pese a la *moîra*, pese a los caprichos de los dioses y pese a la brevedad de la misma, es hermosa y merece ser vivida. Podríamos dar muchas explicaciones de esta cuestión, pero la que me parece fundamental es que la vida sobre la tierra es la única real. Lo que viene tras la muerte no es auténtica vida, sino una existencia crepuscular, oscura e inane. Hay unas estremecedoras palabras de Aquiles, el héroe por excelencia, que tendrá una vida tan breve, en las que se valora por encima de todo (del heroísmo y la riqueza) la vida del hombre, que, precisamente, por existir una sola vez y por poco tiempo, no puede compararse con ningún otro bien: *Bueyes y robustas ovejas pueden robarse; trípodes y caballos de rubias crines pueden comprarse; pero la vida de un hombre* (ἀνδρὸς δὲ ψυχὴ) *nunca vuelve, ni se la puede robar ni comprar, desde el momento en que sale del claustro de sus dientes (Il.* IX 406-409). Estas palabras estarán también en consonancia con las que pronunciará el héroe en los infiernos, cuando reciba la visita de Odiseo y éste intente animarlo un poco, pese a su condición de héroe muerto *(Od.* XI 488 ss.): es preferible la suerte de cualquier patán de campo y que disfrute de la vida que la de un héroe difunto[173].

Las únicas posibilidades de disfrute o felicidad que va a tener el hombre se van a presentar en su vida terrena. Los cuadros o escenas sobre la vida feliz se van a dar más en la *Odisea* que en la *Ilíada*, de tono pesimista. En la *Ilíada*, y dejando a un lado a los dioses bienaventurados (μάκαρες), la felicidad no la da el heroísmo. Las hazañas por sí mismas,

privadas de resonancia, carecen de importancia. Lo que sí importa verdaderamente es el κῦδος, la gloria guerrera, y el κλέος, la fama pública. Que le sean reconocidas en el presente y en el futuro estas cualidades es lo que más desea el hombre homérico, porque esto le permitirá disfrutar de rango y estimación (τιμή). Así, mientras Aquiles habla en *Il.* I 256 de *ἠτίμησε*, injuria al honor debido al rango, Arquíloco hablará de injusticia: *ὅς μ᾽ ἠδίκησε*[174].

Se ha afirmado a veces que la sociedad homérica es competitiva y no cooperativa, pero con ello, en opinión de M. Finkelberg (1998, 14-28) se ha trasladado una categoría de la ciudad-estado a los poemas homéricos, porque el *status* o prestigio (τιμή) no es un valor competitivo, sino distributivo, como se ve en la única fórmula en que aparece: ἔμμορε τιμῆς *(Il.* XV 189 y I 278). La distribución del honor en Homero sigue al *status* social de la persona, que estaba determinado por la ἀρετή. Lo que lleva a los hombres a arriesgar la vida es una cuestión de τιμή y no el espíritu competitivo. Además, el κλέος no determina la τιμή, como observa Aquiles: ἐν δὲ ἰῇ τιμῇ ἠμὲν κακὸς ἠδὲ καὶ ἐσθλός *(Il.* IX 319). Pero tener τιμή confiere κῦδος *(Il.* I 279).

La mejor manera de que la propia gloria llegue a todos los rincones es a través del canto del aedo, que es el único que puede hacer a un hombre inmortal. Creeríase que las hazañas de los héroes son lo sustantivo y que el aedo es lo circunstancial. Pero para Homero es al contrario: lo sustantivo es el canto y lo circunstancial las hazañas, porque éstas no significan nada sin aquél. Recordemos aquellas afirmaciones de que los dioses tejían las desgracias de los hombres sólo para que los hombres del

---

[173] *Vid.* R. Calasso, 1990, 110-111.
[174] H. Gundert, citado por B. Snell, 1965, 101, nota 11.

porvenir pudieran deleitarse con el canto y, de paso, aprender las enseñanzas de los dioses.

I.3.3 CULTURA DE VERGÜENZA: EL *AIDÓS* COMO PRINCIPAL CRITERIO MORAL. Por todo esto, lo que más valora el hombre homérico en una acción es el éxito o el fracaso *(shame culture)* y no la bondad o maldad de ella *(guilt culture)*. Fue Dodds (1985, 30-31) el que popularizó estas etiquetas tomadas del campo de la antropología y de la psicología y las aplicó a la cultura griega: la primera para la época arcaica y la segunda para la edad clásica. Pero el paso de una a otra no es visto como un proceso histórico de interiorización espiritual, sino que vergüenza y culpa son un modelo antropológico y dos actitudes psíquicas que los griegos no lograron siempre controlar y racionalizar. Que la sociedad homérica fue una *cultura de vergüenza* me parece evidente por el hecho de que es justamente este término de vergüenza (αἰδώς) el criterio moral más relevante, mucho más que el aportado por la *moîra*.

Dijimos que la *moîra* era un criterio moral, pero es un criterio que regula más bien las relaciones entre el hombre y el mundo, no tanto las relaciones entre el hombre con los otros hombres o las relaciones del hombre con los dioses, que ya serían dictadas por el αἰδώς. La moral reflejada por la *moîra* apenas tiene un contenido ético, entendiendo por tal la normatividad aceptada por el hombre con vistas a un comportamiento justo o adecuado. Más bien se trata de un saber hasta dónde se puede llegar. Si algo es conforme a la *moîra* es porque respeta un orden de cosas o un equilibrio cósmico preestablecido, pero puede suceder que eso sea algo tremendamente monstruoso o injusto. Que Troya había de caer era algo conocido por todo el mundo que estuviera enterado de los dictámenes del destino, pero el que la ruina de la ciudad costara tantos sufrimientos a troyanos y aqueos solamente por Helena y sus riquezas podría ser considerado

indigno e injusto. Por esto, cuando van a decidir la cuestión con un combate singular entre Menelao y Paris, ambos ejércitos se alegran de que termine por fin tan calamitosa guerra[175].

Lo más relevante de la moral homérica no podía provenir de una potencia personal, ni de los dioses, sino del hombre mismo, y adoptaba la forma de la costumbre, porque Homero no distingue entre costumbre y moralidad. El paso de una a otra es sumamente sencillo: basta con añadir a la costumbre una carga emotiva para hacer de ella un imperativo moral, de igual manera que una creencia simple puede transformarse en una religión.

En definitiva, el αἰδώς era una moral social, no revelada, espontánea y apriorística. Pertenecía al fondo tradicional helénico y se entendía como un sentimiento de estética y decencia social, decoro o dignidad personal. Era una moral práctica, no codificada formalmente, y gravitaba sobre el prestigio comunitario[176]. *Vergüenza, argivos, malas calamidades, admirables por vuestro aspecto*, recriminará Agamenón a sus hombres para espolearlos[177]. Héctor se avergonzaría ante los troyanos y troyanas si, cediendo a los ruegos de su esposa, se quedara en la ciudad y no saliera a combatir[178]. Penélope siente vergüenza de bajar sola a la habitación donde están los pretendientes[179]. Penélope tiene respeto (αἰδομένη) por el lecho del esposo (εὐνήν πόσιος) y por lo que habla el pueblo (δήμοιο τε φῆμιν)[180].

I.3.4 FELICIDAD BASADA EN EL *KÝDOS, KLÉOS* Y *TIMÉ*. Pero, para concretar sobre la felicidad de la vida, rastreemos en la *Ilíada* y en la *Odisea* algunos ejemplos donde se vislumbren las ansias y deseos de éxito y felicidad.

---

[175] *Il.* III 111-112.
[176] J. L. García Rúa, 1976, 44-45.
[177] αἰδώς, Ἀργεῖοι, κάκ᾽ ἐλέγχεα, εἶδος ἀγητοί: *Il.* VIII 228.
[178] *Il.* VI 441-443.
[179] *Od.* XVIII 184.

En la *Ilíada* Héctor formula unos votos para cuando su hijo se haga un hombre, pero todo lo que desea para él es un heroísmo y gloria guerrera superior a la de su padre[181], porque no se concibe que los hombres puedan perseguir fines distintos. En la *Odisea* hay una más delicada percepción de las diferencias que hay entre los hombres *(Cada uno encuentra su deleite en cosas distintas:* XIV 228) y encontramos cuadros más precisos y menos heroicos. Para Menelao la vida de Néstor ha sido feliz, pues va volviéndose suavemente viejo en casa y tiene hijos discretos y ágiles en el manejo de la lanza[182]. Odiseo dice a Nausícaa que la mejor felicidad consiste en tener marido, casa y buena armonía entre los esposos[183], ya que el amor es una de las cosas agradables de la existencia y en Homero es nombrado junto con la danza, el vino y el sueño (nunca se habla del amor desgraciado[184]). Los feacios llevan una vida paradisíaca y llena de comodidades[185]. En otras ocasiones basta con escuchar en orden al aedo y disfrutar de los manjares y del vino[186]. El cuadro de la vida de los ciclopes recuerda al de la raza de oro en Hesíodo[187]. Otro paraíso imaginario es el de la isla de Éolo, quien está siempre alegremente banqueteando[188].

Hemos visto en el ejemplo de los deseos de Héctor cómo no hay conciencia social ni responsabilidad alguna, aparte de la familiar. Y es que los héroes son tremendamente individualistas. Ellos no luchan por su patria[189], ni por el bien común (ξυνὸν ἐσθλόν), sino por su honor. Sin embargo, en el caso de los troyanos se va un poco más lejos, porque no

---

[180] *Od.* XVI 75.
[181] *Il.* VI 476-482.
[182] *Od.* IV 210-211.
[183] *Od.* VI 180-185.
[184] B. Snell, 1965, 97.
[185] *Od.* VIII 246-249.
[186] *Od.* IX 5-11.
[187] *Od.* IX 106-115.
[188] *Od.* X 1-12 y 60-61.
[189] *Cf.* J. S. Lasso de la Vega, 1966, 124.

combaten sólo por heroísmo[190], sino para defender a sus mujeres y niños[191], a su patria (entendida en términos concretos: esposa, hijos, casa, hacienda)[192], a los padres, esposas e hijos[193]. Estamos en una cultura de éxito: el bien coincide con la utilidad personal, por lo que no se puede aún hablar de moral, pero sí existe un deber moral, que coincide con los deberes de la sangre, porque el hombre se considera una unidad con su padre y abuelo, hijos y nietos. Lógicamente, muy diferente es el heroísmo de Odiseo, un héroe de experiencias interiores que lucha por sobrevivir ante un destino adverso.

No es fácil para el héroe lograr la felicidad, porque su sentido del deber lo somete a unas obligaciones extenuantes: no debe degenerar de sus antepasados y mostrarse valiente[194], la sociedad heroica es competitiva y lo que más se valora es la hombría (ἀνδρεία), quedando un tanto al margen la justicia, sabiduría y templanza. La contraposición entre el héroe griego y el nórdico se da ya en la propia Grecia *(cf.* Aristót. *Ét. Nic.* 1115 b y *Ét. Eud.* III 1). El griego no se avergüenza de las debilidades humanas, pero ellas no pueden desviarlo del honor y del deber. Llora por sus penas, o por las del amigo, o, como Eneas, por el dolor del mundo *(lacrimae rerum)*, en tanto que el nórdico es naturalmente valiente. Sólo con los estoicos se deshumaniza un tanto el ideal de héroe griego[195].

Su exigente sentido del honor lo lleva a veces a enfrentarse con la comunidad, como Aquiles. Y, si no se es honrado como uno se merece, se puede hacer lo que Eneas, pelear entre los últimos combatientes aun siendo un hombre

---

[190] O, como en el caso de Odiseo,᾽Αγαμέμνονος εἵνηκα τιμῆς: *Od.* XIV 70.
[191] *Il.* VIII 55-57.
[192] *Il.* XV 494-499.
[193] *Il.* XXI 586-588.
[194] *Il.* VI 208-211.
[195] J. S. Lasso de la Vega, 1966, 138.

de reconocido valor[196]. Por estas mismas razones Aquiles se queja de que la misma recompensa obtienen el valiente y el cobarde[197] y, además, el heroísmo, para ser reconocido, debe aprovechar a toda la comunidad[198]. Y, por otra parte, el héroe debe ser un hombre de acción, por lo que Aquiles en su tienda se considera un *inútil peso de la tierra*[199]. Precisamente lo que más va a entristecer a Aquiles en el Hades será el no poder hacer nada por su padre. Y es que ser un héroe es estar obligado a dar mucho de sí y a servir de ejemplo intachable: pensemos en el ejemplo de Euquenor de Corinto, quien sabía por su padre que moriría en palacio de penosa enfermedad o moriría a manos de los teucros. El héroe prefirió esto último para evitar los reproches de los aqueos y los odiosos dolores[200]. Pero, como hemos advertido antes, la muerte no es una elección en Homero y Euquenor se ajusta a este esquema, porque, en realidad, su muerte tiene una intención utilitaria: evitar la penosa enfermedad y la multa por no acudir a Troya[201]. La mayor fuerza moral no es el temor a los dioses, sino el respeto (αἰδώς) a la opinión pública (φήμη ἀνθρώπων), pero el hombre ἀγαθός o ἐσθλός no sólo ha de tener valor (ἀρετή) y hombría (ἀνδρεία), sino también buena fama (κλέος) y un comportamiento moral (αἰδώς).

Este tipo de hombre aristocrático no deja de ser noble, aunque cometa una injusticia o torpeza (αἰσχρόν, κακόν). Nada empaña la gloria guerrera de Aquiles el sacrificio de los troyanos sobre la pira de Patroclo y no es seguro que la frase con que se comenta la acción (κακὰ δὲ φρεσὶ μήδετο ἔργα: *Il.* XXIII 176) suponga una condena. No digamos ya si se piensa que tal frase pudo ser una interpolación más

[196] *Il.* XIII 459-461.
[197] *Il.* IX 307 ss.
[198] *Il.* XI 655 ss.
[199] ἐτώσιον ἄχθος ἀρούρης: *Il.* XVIII 104.
[200] *Il.* XIII 663-673.

tardía, propia de una época más sensible. Lo vergonzoso de los pretendientes no eran la ociosidad y los banquetes en que consumían su tiempo. Esto era un comportamiento aristocrático reconocido, pero era reprensible por hacerlo a costa de uno solo, que además estaba ausente. Recordemos que Penélope no niega que los pretendientes sean ἄριστοι, ni dice que lo que hacen es un αἰσχρόν, sino que su conducta no es ὀσίη, un parámetro que queda fuera del marco heroico. El porquero Eumeo censura a Antínoo por no hablar cosas decorosas, aunque sea noble[202]. En Homero no hay distinción entre valores exteriores e interiores, reales y aparentes, y así Odiseo vuelve a su tierra disfrazado de mendigo, pero su miseria sólo es una máscara con la que pasar inadvertido. Su pensamiento y su actuación siguen siendo las de un héroe protegido por Atenea[203].

Con todo, el αἰδώς, el sentimiento moral, se va progresivamente acercando en los poemas homéricos a la religiosidad. Cuando Febo se indigna por los ultrajes de Aquiles al cadáver de Héctor, dice que perdió la compasión (ἔλεον) y no nace de él la vergüenza, pero no dice que esto sea injusto o atente contra la voluntad de los dioses. Simplemente amenaza con la νέμεσις[204]. En cambio, en la *Odisea* ya se dice explícitamente que no se puede ser δίκαιος sin ser también θεουδής[205].

El feacio Alcínoo y Odiseo dividen a los hombres en arrogantes (χαλεποί), salvajes (ἄγριοι), injustos (οὐδὲ δίκαιοι), acogedores (φιλόξεινοι) y los de mente temerosa de los dioses (νόος θεουδής)[206]. Penélope advierte a Antínoo que

---

[201] L. Ceccarelli, 2001, 66-67.
[202] "Αντίνοʼ οὐ μὲν καλὰ καὶ ἐσθλὸς ἐών ἀγορεύεις": *Od.* XVII 381.
[203] B. Snell, 1965, 94.
[204] *Il.* XXIV 44-54.
[205] *Od.* XIII 228 ss. y XXII 39.
[206] *Od.* VIII 576-577 y IX 175-176.

es una impiedad tramar males unos contra otros[207]. No obstante, los pretendientes son conscientes de sus excesos y de su desprecio por la justicia. Véase la espléndida reconvención que hace uno de los pretendientes a Antínoo tras arrojar éste el escabel al mendigo Odiseo: su comportamiento no ha sido prudente, pues el mendigo ha podido ser un dios disfrazado que recorre las ciudades para observar las insolencias y la justicia de los hombres[208].

En la *Ilíada* no había villanos, porque el hombre no estaba muy caracterizado interiormente, pero el libre albedrío y el clima de responsabilidad moral de la *Odisea* permiten la aparición de los mismos. Los pretendientes son, en realidad, un héroe colectivo. De ellos no conocemos más de cuatro o cinco nombres, y están dotados de la *hýbris* y de la determinación propia del héroe que acepta inflexible su destino. Como la felicidad no consiste en disfrutar de una buena conciencia moral, las cualidades más importantes del hombre fueron el valor, la fuerza y la confianza en uno mismo (Aquiles, Áyax, Diomedes) y quedaron en segundo plano la justicia, la templanza y la sabiduría (héroes muy idealizados, como Néstor, Héctor, Odiseo).

Al partir para la guerra aconsejó Peleo a su hijo que tuviera benevolencia (φιλοφροσύνη) y que evitara las disputas (ἔρις)[209]. Néstor desea que viva sin familia, sin hogar y sin ley el que guste de las luchas intestinas[210]. Los hombres ganan gloria en la guerra y en las juntas[211]. Sarpedón con su justicia y valor gobernaba Licia[212]. Las prebendas de los caudillos son beber el vino, mandar las tropas y tener honor

---

[207] *Od.* XVI 423.
[208] *Od.* XVII 485-487.
[209] *Il.* IX 254-258.
[210] *Il.* IX 63-64.
[211] *Il.* IX 434-441.
[212] *Il.* XVI 542.

y gloria[213]. Fénix aconseja a Aquiles contener la cólera y el θυμός, porque no hay que ser despiadado[214].

Interesante asimismo es la diferencia que establece Atenea entre el comportamiento de Telémaco y el de los pretendientes: Telémaco no es ni de poca valía ni insensato (κακός οὐδ᾽ ἀνοήμων), debe tener el empuje de su padre (μένος) y no le falta tampoco la inteligencia (μῆτις) de él. Los pretendientes, por el contrario, son indiscretos (ἀφραδέες), no son sensatos (νοήμονες), ni justos (δίκαιοι)[215].

Por otra parte, los defectos más censurables en los héroes son la ὕβρις (pretendientes), la ingratitud y el olvido de los favores recibidos (Laomedonte con Posidón y Febo), la falta a una palabra dada (Agamenón con Aquiles) y la falta de compasión (la ὑπερβασίη de Aquiles). Fruto de la tensión entre la búsqueda del honor en una sociedad agonal y la opinión popular, el hombre encontró el αἰδώς, el equilibrio nivelador para una conducta correcta. Si a esto le añadimos el que estamos en una *cultura de vergüenza*, podremos explicarnos por qué el hombre homérico suele negar su parte de responsabilidad en toda acción fracasada y achacársela a cualquier otro factor o agente, una vez reconocido por experiencia propia su error (πάθει μάθος). Y es que el mundo de la *Ilíada* es un mundo de héroes, para los que por definición es difícil que descubran su límite. En cambio, en la *Odisea* es más frecuente el reconocimiento del límite, como le ocurre a Odiseo, quien descubre su propia medida a través de sus innumerables desventuras[216].

I.3.5 LA INTERVENCIÓN PSÍQUICA EN EL HOMBRE. El hecho de la transferencia de responsabilidad nos lleva a otra cuestión interesantísima, con la que está relacionada: lo

---

[213] *Il.* XVII 248-251.
[214] *Il.* IX 496 ss.
[215] *Od.* II 270-282.

que Dodds (1985, 19 y 26) llamó la *intervención psíquica* en el hombre. Ya conocemos los ejemplos de Agamenón reconociendo su ceguera (ἀάσαμεν en IX 116) y echando la culpa de su ἄτη a la *moîra*, a Zeus y a la Erinis[217] a pesar de que ningún dios lo indujo a hacer injusticia a Crises y a Aquiles. Por los mismos motivos de fondo Héctor echará la culpa de su anterior estrategia temerosa a los viejos, que le recomendaban no luchar cerca de las naves aqueas[218]. Fueron los dioses los que entregaron las armas de Aquiles para calamidad de los argivos[219]. Cuando Glauco hace un mal negocio intercambiando sus armas de oro con las broncíneas de Diomedes, la única explicación que se le ocurre al poeta es que *entonces Zeus Crónida hizo perder la razón a Glauco[220].* Del mismo tenor son expresiones como *los dioses te han hecho perder el juicio[221].* Cuando Dolón es sorprendido por Diomedes y Odiseo, se justifica diciendo que Héctor lo sacó fuera de su juicio con muchas cosas que ciegan el alma[222]. Asimismo Aquiles echa la culpa de no haber combatido hasta ese momento a la discordia y a la cólera[223]. En resumidas cuentas, es lógico que en una *cultura de vergüenza* quiera echarse la culpa del fracaso propio sobre los hombros de otros, principalmente de los dioses.

Toda acción humana o idea puede ser consecuencia de intervenciones divinas. Si la acción es razonable, el inductor puede ser la divinidad o el propio sujeto, pero si es irrazonable, asombrosa, o no concuerda con el comportamiento habitual del sujeto, entonces no cabía duda de que los dioses habían intervenido. Y es que lo que más

---

[216] L. Ceccarelli, 2001, 9-10.
[217] *Il.* XIX 86-87
[218] *Il.* XV 718-725.
[219] *Od.* XI 555.
[220] ἔνθ᾽ αὖτε Γλαύκῳ Κρονίδης φρένας ἐξέλετο Ζεύς: *Il.* VI 234.
[221] θεοὶ φρένας ἄλεσαν: *Il.* VII 360.
[222] πολλῇσίν μ᾽ ἄτῃσι παρὲκ νόον ἤγαγεν ΄Εκτωρ: *Il.* X 391.
[223] *Il.* XVII 107-111.

intentaba evitar el hombre homérico era el αἰσχρόν, la ἐλεγχείη (ignominia) y la λώβη (afrenta), que podían arruinar su τιμή o κλέος. Eurímaco, avergonzado de que nadie pueda doblar el arco, dirá: *Será una ignominia cuando se enteren los que han de nacer*[224]. Los familiares de los pretendientes quedarán en ridículo, si no toman venganza de Odiseo: *Es que es una afrenta cuando los hombres futuros se enteren de esto*[225]. Odiseo le dice a Diomedes que sería una ignominia que Héctor se apoderara de las naves[226]. En cambio, no es una afrenta retirarse ante un enemigo protegido por un dios, como hace Menelao ante Héctor[227], o Héctor ante Patroclo[228].

Cuando la acción era razonable, el motor podía ser una divinidad o el propio sujeto, o, mejor aún, su propio θυμός: el heraldo Medonte no sabe si Telémaco ha ido a Pilos y a Esparta porque lo ha incitado un dios o su propio θυμός[229]. Diomedes dice que Aquiles volverá a combatir cuando se lo ordene su θυμός en el pecho y un dios lo incite a ello[230]. No hay ninguna contradicción en esto, ni en que el hombre está incapacitado a veces para tomar una decisión por sí mismo. Lo que ocurre es que muchas veces se ve la influencia de algo exterior y no digamos cuando se trata de impulsos irracionales o difíciles de justificar.

Muchas realizaciones no son enteramente personales, aunque los destinos sí lo son, porque el que sufrirá las consecuencias de los hechos, motivados o no, será el hombre. Probablemente no puede hablarse de decisión y acción responsable hasta la época de la tragedia. No obstante, también encontramos en Homero decisiones razonadas tras

---

[224] ἐλεγχείη δὲ καὶ ἐσσομένοισι πύθεσθαι: *Od.* XXI 255.

[225] λώβη γὰρ τάδε γ᾽ ἐσσομένοισι πύθεσθαι: *Od.* XXIV 433.

[226] … δὴ γὰρ ἔλεγχος
ἔσσεται εἴ κεν νῆας ἕλε κορυθαίολος Ἕκτωρ: *Il.* XI 314-315.

[227] *Il.* XVIII 91-105.

[228] *Il.* XVI 658.

[229] *Od.* IV 712-713.

analizar las alternativas posibles. Así, Odiseo sopesa si matar al mendigo Iro del primer puñetazo, o golpearlo suavemente para derribarlo tan sólo. Tras haberlo meditado (φρονέοντι) le pareció ser más ventajoso (κέρδιον) derribarlo solamente, para que no fuera reconocido por los aqueos[231]. El comprobar hasta qué punto los hombres toman decisiones propias con respecto a las cuales son responsables y cuál es el peso de la voluntad divina en las actuaciones de los hombres es todo ello una cuestión controvertida y que se presta a muchos matices diferentes, aunque el peso de los argumentos lo dejaremos para el capítulo siguiente.

Albin Lesky (1985, 94-96), por ejemplo, se enfrenta a este tema y, tras comprobar que efectivamente hay decisiones verdaderas por parte del hombre sin intervención divina, como la que toma Odiseo sobre la manera de asegurarse la ayuda de Nausícaa (VI 145), objeta a otros estudiosos el haber considerado a los hombres como simples títeres cuando los dioses los inspiran, frenan o alientan. B. Snell (1965, 41-43), por ejemplo, afirma taxativamente (una opinión demasiado radical) que Homero desconoce decisiones propiamente dichas y por ello tiene tanta importancia en algunas escenas la intervención de la divinidad, recibida con total naturalidad, porque los héroes de la *Ilíada* no se sienten situados frente a fuerzas destructoras, sino frente a los dioses olímpicos.

Cree Lesky acertadamente que separar la responsabilidad humana y la actuación de los dioses es algo ajeno al mundo homérico, porque la voluntad humana y los planes divinos se encuentran completamente entrelazados y no es lícito aislar una de otros. En el hombre homérico hay una verdadera personalidad, por más que se asegure que su alma está repartida en diferentes órganos psíquicos y su

---

[230] *Il.* IX 702-703.
[231] *Od.* XVIII 93-94.

cuerpo es la suma dispersa de los órganos corporales, que el hombre no es una unidad compuesta de cuerpo y alma, por lo que su alma, que no tiene una unidad específica, es tremendamente influenciable por agentes externos.

El hombre homérico tiene una voluntad, pero está ligada la *moîra*, los dioses y el código ético caballeresco. Normalmente van unidas la *voluntad* del hombre y la acción divina, como las ocasiones en que Odiseo pacientemente obedece las indicaciones de Atenea, como cuando Aquiles es convencido por Atenea para no matar en la disputa a Agamenón, o como cuando Aquiles entrega el cuerpo de Héctor a su padre. Los héroes siguen la conducta del θεοῖς πείθεσθαι. En la disputa con Agamenón Atenea ha persuadido a Aquiles hablándole de las ventajas materiales que obtendría tomando una decisión menos violenta, puesto que la diosa conoce bien el carácter insaciable de riquezas del hombre homérico, y en la devolución del cadáver de Héctor se le ha amenazado con la *νέ*μεσις divina. En definitiva, que hay ejemplos en que coinciden la voluntad divina y los deseos del hombre, como cuando se dice que alguien hace algo o porque un dios lo incita o porque se lo ordena su θυμός, y casos en que entran en conflicto para imponerse la voluntad divina, cuando el hombre es prudente y obedece las peticiones de los dioses. Pero repitamos con Lucio Ceccarelli (2001, *Premessa,* 6) que, cuando el héroe sobrepasa el límite (Agamenón rehúsa entregar a Criseida), no hay culpa ética, sino error de valoración y no hay entidad superior que restablezca el orden violado (Apolo interviene por las súplicas de Crises para restablecer sólo su τιμή). El héroe retrocede por su incapacidad para controlar la situación (las muertes y la epidemia en el ejército aqueo) y así no hay castigo, sino restablecimiento automático de un equilibrio comprometido.

Una prueba de que existe la decisión personal o una voluntad implícita es que en el caso de las sanciones por homicidio no se tiene en cuenta si el hecho ha ocurrido por accidente (*Od.* XXII 27), involuntariamente (*Od.* XV 272 ss.) o que se trate de un niño (*Il.* XXIII 85 ss.). Las faltas se pagan en vida y no hay lugar para castigos de ultratumba, aunque muchas veces el hombre no es el único responsable y no tuviera la intención de hacerlo, como Helena, quien debió ser inducida por algún dios para irse con Paris[232].

Resumamos ya el tema de la intervención psíquica por parte de los dioses.

Estoy de acuerdo con J. T. Hooker (1990, 21-32) en que un héroe puede tomar decisiones por sí mismo sin ninguna intervención divina evaluando alternativas, pero su voluntad queda sin efecto cuando su acción no concuerda con el curso de los acontecimientos (la muerte de Agamenón a manos de Aquiles podría poner en peligro la continuidad de la guerra, lo mismo que si los aqueos hubieran seguido el consejo de irse de Troya tras el sueño de Agamenón en el canto II) y entonces el poder divino se ve obligado a intervenir. Si los dioses permiten que los acontecimientos sigan su curso, es porque ello no supone un peligro para la continuidad del poema.

I.3.6 INESTABILIDAD MENTAL DEL HOMBRE. En Homero los dioses pueden infundir obnubilación mental (ἄτη), pero ésta pierde terreno en la *Odisea* hasta pasar a significar con posterioridad *desastre objetivo*, como en los *Post Homerica* de Quinto de Esmirna. Pueden infundir valor o coraje (μένος), pero éste no es fuerza física, sino un estado de la mente, como la ἄτη, ya que su raíz es la misma que la de μανία y μαίνομαι. Los dioses acrecientan o disminuyen a

[232] *Od.* XXIII 222 y XVII 119.

capricho la ἀρετή de un hombre[233]. Un reflejo de la presencia del μένος en el hombre es la repentina agilidad que nota en sus miembros[234]. Atenea va a insuflar μένος en el interior de Telémaco para poder enfrentarse a los pretendientes[235], pero es más bien un valor moral para un muchacho inexperto que un valor guerrero[236].

También se puede comunicar θάρσος (audacia), que es compatible con el μένος. Atenea infunde a Diomedes μένος καὶ θάρσος[237]. El engaño[238], el sueño[239], las malas visiones de los sueños[240] son otros tantos detalles de la intromisión divina en la mente y conducta de los hombres. Además de los dioses olímpicos, también podían ejercer *intervención psíquica* la *Moîra* y la Erinis (en la citada ἄτη de Agamenón) y, en el caso de la *Odisea*, también divinidades sin identificar (δαίμων, τις ἀθανάτων, θεοί)[241].

Como el mundo en que vive el hombre homérico no está ordenado por él y es escenario de las actuaciones de un sinfín de dioses, seres o fuerzas con unas prerrogativas determinadas y, a veces, opuestas entre sí, resulta que el comportamiento del hombre no es tan libre o razonable como se esperaría. O, dicho con la terminología de Nilsson, es víctima de una especie de *inestabilidad mental*[242]. Sus reacciones psíquicas son imprevisibles en muchos casos. Sus rabietas y enfados son desorbitados en relación al motivo que los origina (Aquiles). Alternan momentos de euforia y abatimiento sin solución de continuidad. Son esforzados o

---

[233] *Il.* XX 242-243.
[234] γυῖα ἔθηκεν ἐλαφρά: *Il.* V 122.
[235] … οἱ μένος ἐν φρεσὶ θείω: *Od.* I 89.
[236] E. R. Dodds, 1985, 22-23.
[237] *Il.* V 2.
[238] (Zeus) θέλγε δὲ θυμὸν ᾽Αργείων: *Il.* XV 594-595.
[239] *Od.* XII 372.
[240] ὀνείρατα κακὰ: *Od.* XX 87.
[241] *Vid.* F. A. García Romero, 1986, 109-116.
[242] E. R. Dodds, 1985, 26-28.

indolentes según la ocasión (Paris). Son capaces tanto de las acciones más nobles como de las peores villanías... Puedo admitir estas circunstancias, que parecen comprobadas, pero en lo que no estoy de acuerdo con Nilsson, y ya dejaremos el debate de estas cuestiones para el capítulo siguiente, es en la causa que aduce para ello: si hay tantas intervenciones divinas y una inestabilidad mental es porque estamos ante una mentalidad prerracional que pone bajo lo divino los impulsos que ella no es capaz de explicar lógicamente. La omnipresencia de lo sagrado resulta de la incapacidad del héroe homérico de poseer una noción unificada de su personalidad.

Los dioses los advierten o aconsejan, a veces con su propia personalidad, otras veces se disfrazan de humanos, o hacen a alguien inspirado para que sea portavoz de sus pretensiones. Algunas veces los dioses envían sus señales de advertencia en forma de presagios, pero el hombre homérico no suele hacerles mucho caso, porque se espera que el héroe tenga confianza en sí mismo y no necesite de estímulos para actuar o pelear. Así, Héctor desprecia el augurio de un águila, pese al consejo de Polidamante, y le objeta que el mejor agüero es combatir por la patria[243]. Telémaco desprecia a los adivinos que llama Penélope a palacio para tratar sobre el posible regreso de Odiseo[244]. Eurímaco se burla de los oráculos y vaticinios del adivino Haliterses, al que amenaza para que no excite a los itacenses y a Telémaco con el próximo retorno de Odiseo[245]. Los pretendientes desprecian al mendigo Odiseo y al adivino Teoclímeno: al uno porque está incapacitado para el trabajo y la fuerza y al otro porque sólo habla de presagios[246]. Los adivinos, por lo general, son siempre intérpretes de sueños, de presagios,

---

[243] εἷς οἰωνὸς ἄριστος ἀμύνεσθαι περὶ πάτρης: *Il.* XII 243.
[244] *Od.* I 415-416.
[245] *Od.* II 178-180.
[246] *Od.* XX 376-380.

etc., pero carecen de visión profética sobre el futuro. La única vez que en Homero un adivino tiene poderes proféticos es cuando Teoclímeno en el transcurso de un eclipse predice la muerte a los pretendientes[247].

I.3.7 INTELECTUALISMO DE LA CONDUCTA. Y como último rasgo importantísimo a la hora de analizar el comportamiento del hombre homérico está el llamado *intelectualismo* de su conducta. Un hombre no se comporta injustamente, sino que *conoce cosas injustas (ἀθεμίστια εἰδώς).* No se comporta decentemente, sino que *conoce sentimientos decentes (κεδνὰ ἰδυῖα).* No toma prudentes decisiones, sino que *conoce prudentes decisiones (πεπνυμένα μήδεα εἰδώς).* El comportamiento depende del conocimiento. En esto ya podemos vislumbrar una de las constantes del pensamiento jonio, la claridad y la luminosidad de la razón, el abandono de las fuerzas irracionales, el actuar por motivos determinados y justificados. No en vano fue Jonia la cuna de la filosofía. Esas constantes empiezan a aparecer en la escuela de Mileto y culminarán en Sócrates: el bien es conocimiento, el mal es ignorancia. Quien obra mal lo hace no por su maldad intrínseca, sino porque desconoce lo que es el bien, infinitamente superior en todos los órdenes al mal. En consecuencia, creía Sócrates, debía enseñarse la virtud.

El ejemplo más claro que encuentro en Homero para explicar esta conexión conocimiento-conducta es el insulto que le dirige el pretendiente Eurímaco al pseudomendigo Odiseo: ... *pero una vez que desde luego ya aprendiste malas acciones, no querrás dedicarte al trabajo*[248]*.* Una vez que uno aprende a ganarse la vida mendigando e importunando en los banquetes a los nobles, ése debe ser el comportamiento

---

[247] *Od.* XX 351-357.

[248] ἀλλ᾽ ἐπεὶ οὖν δὴ ἔργα κάκ᾽ ἔμμαθες, οὐκ ἐθελήσεις
ἔργον ἐποίχεσθαι: *Od.* XVIII 361-362.

habitual. En cambio, el que ha aprendido a trabajar continuará en adelante ganándose la vida de esa manera.

Y es que lo que no entra dentro de ese conocimiento no forma parte del carácter. Es algo ajeno que le viene al hombre por imposición externa. Esta es otra prueba más de la limitada capacidad que tiene el hombre para tomar decisiones con total autonomía y otro mecanismo para expulsar fuera del *yo* los impulsos o actos poco decorosos para la τιμή de un hombre.

➢ Vayamos resumiendo para finalizar este apartado: la elección del hombre se detiene donde interviene la *moîra*, autoridad sin discusión y ley natural que el hombre nunca pone en cuestión.

La culpa de las faltas del hombre es atribuida generalmente a agentes externos o a los dioses. La intervención divina sirve para salvaguardar el prestigio del héroe o calmar sus ánimos.

La mejor manera de acercarse a la condición divina es a través del heroísmo en la guerra, pero la participación en ésta está determinada por el propio interés o el de la familia. El héroe lo es por actuar, aunque sea individualmente.

Al estar en una *cultura de vergüenza*, no existe conciencia de culpa o pecado. Las faltas se pagan en esta vida. La vida es hermosa, pero el héroe debe entregarla por honor. El mayor freno moral es la opinión pública y su mayor deseo es dejar buena fama de sí entre los que sobreviven o los venideros, como se ve en las últimas palabras de Héctor: *pero ahora me alcanza la moîra. No muera sin embargo sin lucha y sin gloria, sino habiendo hecho algo grande y digno de saberse por los venideros*[249].

El comportamiento más razonable de todos lo encuentro en la *Odisea*: *el que sea duro (ἀπηνής) también se comporta*

duramente, y a él todos le desean males en lo sucesivo (ἄλγε᾽ ὀπίσσω) mientras está vivo, y estando muerto todos se burlan de él; pero el que sea intachable (ἀμύμων) también se comporta intachablemente, su ancha fama (κλέος) la llevan de parte a parte sus huéspedes hacia todos los hombres, y muchos lo llamaron noble (ἐσθλὸν)[250].

[249] *Il.* XXII 303-305.
[250] *Od.* XIX 329-334.

CAPÍTULO II

EL ALMA HUMANA Y LOS FENÓMENOS PSÍQUICOS EN HOMERO

II.1 LA GÉNESIS DEL ALMA Y SU CONCEPCIÓN DESDE EL ANIMISMO, LA RELIGIÓN Y LA CIENCIA. Digamos primeramente que en nuestro trabajo, cuando hablemos de *alma*, lo haremos fundamentalmente en un sentido tradicional o clásico, es decir, con una acepción amplia que recoja su significado religioso, filosófico, psicológico, epistemológico y antropológico, como creemos que corresponde a un estudio del alma en el mundo antiguo y a un seguimiento tanto de textos literarios como de fuentes de transmisión oral, creencias religiosas y especulación filosófica.

Sin embargo, hoy día la palabra *alma* sólo se usa en contextos religiosos o teológicos. En otros contextos se habla más bien de *psique* y *psíquico* y, crecientemente, por influencia de la producción bibliográfica en lengua inglesa, de *mente* y *mental*. Como dijo el pediatra D. W. Winnicot (1993, 23) el alma pertenece al ministro de una religión, la *psique* pertenece al especialista en psicología dinámica, el intelecto pertenece al psicólogo y la mente pertenece al filósofo. Con todo, hay que hacer las siguientes puntualizaciones: *psique* se refiere exclusivamente al alma humana, alma es lo opuesto al cuerpo, psíquico y anímico (o espiritual) son lo opuesto a físico (o material), mental es lo opuesto a cerebral.

Hoy día ya no se considera ni psicológica ni ontológicamente necesaria la distinción *cuerpo/alma* para entender la realidad del hombre. M. Bunge *(The mind-body problem,* 1980)[1] rechazó enérgicamente el dualismo cuerpo/alma o, de forma más moderna, cerebro/mente ateniéndose a los siguientes datos: no es compatible con el evolucionismo, no es capaz de explicar las enfermedades llamadas *mentales*, abre una insalvable sima entre el hombre y el animal, viola el principio de la conservación de energía y no es fiel a la metodología científica.

[1] Citado por P. Laín Entralgo, 1991, 195-197.

Aunque no se crea ya en la existencia del alma como un ente real distinto al cuerpo, dualismo que cuenta con una antigüedad de veinticinco siglos, Laín Entralgo *(o.c.,* 235) considera que el término no debe ser suprimido ni del lenguaje literario, ni del científico, ni del coloquial, en aras de un supuesto mayor rigor intelectual, porque una larga y poderosa tradición cultural le ha dado prestancia estética y ética y lo ha hecho literaria y coloquialmente imprescindible. Igualmente, para Richard Sorabji[2] no debe sustituirse la palabra *alma (soul)*, aunque suene arcaica, por *mente (mind)*, ya que esto sería reducir las funciones del alma a lo que llamamos actos mentales y, por tanto, nos alejaríamos de la concepción aristotélica del alma, en quien se centraba el estudio de Sorabji, y perderíamos de vista la finalidad biológica, que es inseparable, añado yo, del alma en el pensamiento griego general. Dicho de otro modo, vida y alma son conceptos interdependientes para un griego, si bien, desde que Descartes redujo el alma a *cogitatio* y la sustituyó por *mens*, gana terreno el uso de *mente* y *actos mentales*.

Con estas puntualizaciones previas queríamos justificar el uso de la palabra *alma* y hablar abiertamente de la concepción homérica del alma, que puede resultarnos bastante primitiva si la comparamos con posteriores elaboraciones, como la de Platón, o Aristóteles, o, no digamos ya, la de un neoplatónico como Plotino. Pero, por primitiva que pueda parecer, resulta algo más evolucionada que las concepciones animistas de pueblos primitivos antiguos o actuales, si bien podemos detectar en ella similitudes con las de estos pueblos poco evolucionados. Con todo, como oportunamente señalaremos, hay que tener cuidado con ese supuesto primitivismo, que en cualquier caso sería siempre buscado con una finalidad artística para acercar en lo posible de

[2] Citado por A. Martínez Lorca, 1988, 112.

una manera plástica el alma interior del héroe a un público que escucha la palabra poética y no tiene oportunidad de leer detenidamente los complicados procesos ni las variadas motivaciones psicológicas que sobrevienen en el curso de la acción.

Para comprobar las anteriores apreciaciones con más detalle deberíamos rastrear el origen de la noción de alma en la mente humana y ver en qué punto de la evolución se encuentra la concepción homérica.

El *Diccionario de Filosofía* de José Ferrater Mora (1979, *sub uoce* "alma") destaca tres rasgos comunes a las variadas representaciones primitivas del alma:

A) El alma se concibe a veces como un soplo, aliento o hálito, equivalente a la respiración. Cuando falta tal aliento, el individuo muere.

B) Otras veces se la concibe como una especie de fuego. Al morir el individuo, este *fuego*, que es el calor vital, se apaga.

C) A veces se la concibe como una sombra, presentida o de algún modo *entrevista* durante el sueño.

En los dos primeros casos el alma es más bien un *principio de vida*. En el último caso no pasa de ser una sombra o *simulacro*. Que el alma sea un principio vital es una observación de tipo naturalista y su uso como tal es más restringido que la concepción religiosa del alma, a saber, un espíritu. Y es que una cosa es entender el alma como el principio formalizador del cuerpo (= principio vital) y otra como una realidad independiente y sometida a un destino (principio espiritual). La idea de principio vital se mantiene en los adjetivos *animado/inanimado* y en el sustantivo latino *animal*, ser que tiene vida o está dotado de *anima*. Posiblemente sea la primera concepción, como aliento, exhalación o soplo, la más común, como resultaría de comprobar el significado originario de los términos para

designar al alma: *nefesh* en hebreo, *nefs* en árabe, *atman* en sánscrito, *pneûma* en griego, *animus* y *anima* en latín, significan todos ellos de un modo u otro *aliento*, aunque más tarde adquieran el significado de un cierto principio o realidad distintos del cuerpo.

Todos los pueblos conocidos han tenido alguna creencia de tipo animista, como comprobamos por la etnología, porque la noción de alma, entiéndasela como se quiera, es un concepto universal. Para una *mentalidad primitiva*, permítaseme abusar de este adjetivo tan impreciso, cuando un hombre sueña y ve figuras oníricas con rasgos de personas, animales o cosas, cree que éstas son verdaderas y reales, luego, si se sueña con un hombre muerto, es porque no toda su entidad como individuo ha desaparecido. Si se recuerda a alguien, es porque ese alguien tiene un *doble* espiritual que puede ser asido por la mente humana. Si un hombre enferma, es porque pasajeramente se ha ausentado su *doble* o se ha apoderado de él un demonio.

Es claro que lo que en el animismo se denomina vagamente como alma es más bien una entidad espiritual, concebida todavía materialmente, una especie de imagen interior sin consistencia física, como la de una sombra (σκιά), el humo (καπνός), el sueño (ὄνειρος) o la imagen (εἴδωλον) reflejada en un espejo o en el agua[3].

Se comprobaría que el *doble* espiritual actuaba cuando el hombre relajaba su atención sobre el mundo de las cosas y es entonces cuando cobraría una cierta autonomía e independencia: en los sueños sobre todo, pero también en la memoria, los trances, alucinaciones, enfermedades, desmayos... Cuando un hombre moría, perdía algo que había tenido en vida, luego eso que había perdido bien podía ser el *doble* espiritual, que se había alejado del cuerpo. Y, si se hubiera continuado avanzando en el proceso analógico, con

el tiempo se llegaría indudablemente a considerar eso que se había marchado del cuerpo como lo que precisamente le daba la vida y la energía para moverse.

Para Edward B. Tylor, nacido en Inglaterra en 1832, máximo formulador de la teoría animista y cuya principal obra fue *Primitive Culture* (1871), el hombre primitivo interpreta los fenómenos de la naturaleza por analogía con su propio ser, es decir, como animados de toda suerte de intenciones benevolentes o agresivas. El primitivo habría llegado a la idea de animación de su propio cuerpo en virtud de un rudimentario razonamiento suscitado por los contrastes entre la vida y la muerte, la salud y la enfermedad, y por la experiencia de sus mismas vivencias y propósitos. En virtud de todo ello, el hombre primitivo creía que algo invisible, pero vivo *(*el *alma)*, que causaba la vida y el pensamiento del individuo, poseía una conciencia y voluntad independientes y, así, podía dejarlo, tomar o atormentar su cuerpo, pasar de unos cuerpos a otros, viajar durante el sueño, etc. La consecuencia es una creencia general en los espíritus como espectros peligrosos o llenos de rencor hacia los que han quedado con vida, en cuyo caso hay que aplacarlos con ofrendas y ceremonias respetuosas que los mantuvieran alejados del grupo o que, incluso, los convirtieran en espíritus protectores o dispensadores de riquezas. Según Tylor, de esa mentalidad animista el hombre pasó al politeísmo, y de éste al monoteísmo, que, finalmente, desembocaría en el ateísmo[4].

En el animatismo también se dota de *doble* espiritual a los animales y cosas con que convivía el hombre (árboles, montañas...), puesto que podían aparecer en las imágenes oníricas y porque presentaban una vitalidad muy semejante a la del hombre. Estos *dobles* pueden moverse y ayudar o

---

[3] *Od.* XI 207 y XXIII 100 y J. G. Frazer, 1989, 230-235.
[4] J. L. Pinillos, 1970, 36-37.

perjudicar a los vivos, o bien pueden residir en un lugar específico, que se suele situar en las alturas: en las nubes o en el cielo. Si el hombre animaba toda la naturaleza, podía obtener el alma inmanente de la Tierra divinizada (Gaîa) y, si unificaba los fenómenos celestes, obtenía el alma del cielo, o de Zeus.

La inmensa mayoría de los que admiten las tesis animistas, E. B. Tylor, J. G. Frazer, el mismo Rohde (1973, 24-27), ponen el énfasis del surgimiento de la vida espiritual justamente en los sueños. Por el contrario, para Freud (1982, 104) el punto de partida hay que colocarlo en la experiencia de la muerte: para el primitivo, que concibe a los animales y al mundo exterior de forma muy semejante a sí mismo, lo natural era creer en una continuidad de vida, ya que una reflexión sobre la muerte es algo muy posterior. La muerte sólo supondría una vida en otra parte, pero, por los lazos afectivos y sociales, era necesario mantener una comunicación a través de prácticas mágicas con el espíritu del muerto, al que se seguía considerando como miembro en ausencia de la tribu o del clan. Este sería el origen del culto funerario o del culto a las almas.

En definitiva, para el sistematizador del animismo, Tylor, quien erróneamente entiende este *doble* espiritual a la europea, es decir, incorpóreo e inmortal, el proceso habría sido el siguiente: *doble* espiritual > culto a los muertos > transmigración de las almas > espíritus residiendo en toda la naturaleza. Según el animismo, cuando el cuerpo muere, el alma pasa a otro ser vivo. Si pasa a un animal, tenemos la metempsícosis de los pitagóricos. Si pasa a una planta, el *vegetalismo* de Wilhelm Mannhardt, quien en *Der Baumkultus der Germanen* (1875) estudió el culto de los árboles entre los germanos. El hombre vive en la planta, unida a él por un misterioso vínculo de afinidad (en Virgilio observaremos el curiosísimo caso del alma de

Polidoro residente en un arbusto: *En.* III 26 ss.). El animismo vegetal se basa en la convicción de los primitivos de que el árbol es la morada de los espíritus o genios. Junto a la mitología olímpica hay espíritus y genios como Silvano, las ninfas, dríadas, centauros, ciclopes, sátiros y otros espíritus del bosque y de la vegetación (Adonis, Attis, Prosérpina)[5].

El método interpretativo de Tylor, que tenía mucho de positivista, descansaba sobre el principio de no contradicción, pero fue criticado por Lévy-Bruhl *(Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures,* 1910), quien no creía, como Tylor, que el primitivo fuese un ser que razonara mal porque sus premisas culturales fueran defectuosas. Para Lévy-Bruhl se trataba de que las funciones mentales del primitivo diferían de las nuestras en que se encontraban aún en un estadio *prelógico*, muy inferior al pensamiento del hombre civilizado, y cuya idea básica era la de participación. El primitivo no capta la realidad mediante conceptos abstractos, como nosotros, sino mediante representaciones colectivas, una suerte de estereotipos muy imaginativos y teñidos de afectividad, que son compartidos por los miembros de la comunidad. Esas representaciones imaginativas, unidas a la inseguridad que experimenta el primitivo ante su propio mundo, dan lugar a creencias alucinatorias en toda clase de espíritus y prácticas mágicas: un lagarto que se esconde en una hendidura puede ser un lagarto y, *a la vez*, un espíritu que abandona el cuerpo de un moribundo para ir a la lejana y oscura gruta de los muertos[6]. Sin embargo, esta tesis, desechada ya por su propio autor en 1947, no tiene ningún valor hoy día, como mostró Lévi-Strauss en *La pensée sauvage* (1962).

---

[5] F. Della Corte, “Mitologia Clásica”, 197-257, vol. II de *Introduzione allo studio della Cultura Classica*.
[6] J. L. Pinillos, 1970, 37-38.

El caso es que, tanto en vida como tras la muerte, se reconoce al hombre una alteridad espiritual distinta del cuerpo. Pero, ¿cómo se ha llegado a ese reconocimiento? ¿Por un proceso lógico, como es el que hemos descrito hasta ahora, y que era en lo que creían Tylor y Frazer? ¿O, como las opiniones de muchos antropólogos, según las cuales el distinguir una vida espiritual obedece a lo contrario, es decir, a no pensar o reflexionar, a una especie de obcecación mental por sujetarse a la vida en una situación tan ingrata como la muerte?[7] Quizá, por lo que hemos dicho antes de la natural aceptación por parte del primitivo de la continuidad de la vida, hubiéramos de decidirnos por ese rechazo afectivo a aceptar la vacía realidad de la muerte. Sólo más tarde se llegaría a un proceso lógico, que asimilaría la sucesión vida-muerte-vida a otros fenómenos del mundo natural: la renovación diaria del sol, las fases lunares, los ciclos estacionales y de la vegetación... Para las cosas, en principio seres inanimados, el animatismo tal vez fue el sucesor de una concepción anterior, que, no obstante, pudo convivir plenamente con él: el dinamismo, que antes percibiría fuerzas impersonales que espíritus habitando en cosas materiales.

Según Freud (1982, 105), el progreso constatado en todas las sociedades conocidas para la explicación del mundo pasaba por tres fases: animista, religiosa y científica. Aparte de lo simplificado del planteamiento, estas fases pueden no darse en estado puro, porque el animismo es propiamente un sistema religioso, aunque sea anterior a la idea de *daímon* y dios personal, y porque la ciencia en ocasiones avanza por intuiciones *a priori* que juegan el mismo papel que los mitos, por ej. la célebre teoría de la relatividad. Este planteamiento de Freud puede, no obstante, servirnos de hilo conductor para

[7] E. R. Dodds, 1985, 154.

exponer las distintas concepciones de alma que vamos a mencionar.

l) Concepciones religiosas del alma ha habido muchísimas y esto ha sido lo habitual en la mayoría de los pueblos o sociedades. Voy a centrarme en el caso del totemismo y en las conclusiones que de él extrajo Cornford para fundamentar su elaboración del *alma-grupo*.

El totemismo es un sistema religioso antes que social, pero las relaciones entre totemismo y la noción de alma son problemáticas. Lo esencial es que el tótem se considera el antepasado común de la tribu o del clan y el espíritu tutelar de la comunidad. Sería el *alma del grupo*. Pero, ¿quiere esto decir que el miembro de un grupo totémico carece de alma individual y la única que conoce es la colectiva? ¿O tiene un alma individual emparentada e idéntica a la de la especie animal o vegetal representante de su tótem? En este segundo caso el totemismo sería feudatario del animismo: el animal o vegetal son portadores o expendedores de las almas individuales que van abandonando los cuerpos, con lo cual hemos alcanzado el estadio de la transmigración de las almas.

En efecto, los especímenes del tótem serían un depósito de almas en espera de volver a encarnarse en cuerpos humanos. O también podía interpretarse, como pensaba Frazer (1989, 775-784), que el tótem se convertiría en un espíritu guardián o en el creador de una nueva vida para el que ha sido sometido a los ritos iniciáticos de adolescencia: se mataba simbólicamente al joven, se trasladaba su alma al tótem y resucitaba a una nueva vida más íntimamente relacionada con el tótem y la comunidad. O, incluso, podía pensarse que las almas se reencarnan en animales más o menos nobles, según los méritos que el difunto haya acumulado en vida (compromiso entre totemismo y reencarnación).

Por el contrario, Cornford (1984, 75-76) en una obra ya clásica (el original es de 1912) presenta una postura extrema y niega las conexiones del totemismo con el animismo. En el totemismo no habría un espíritu animal o vegetal con el que se estuviera emparentado, ni mucho menos alma individual, sino solamente una especie de espíritu colectivo que da cohesión al grupo, formado por miembros humanos y de la especie animal o vegetal con la que el grupo se siente emparentado. E, incluso, yendo más lejos, llega a afirmar Cornford que el tótem es el grupo social. El primitivo no reconocería un alma individual, pues no tendría conciencia para ello, sino que sólo percibiría el parentesco y la solidaridad del grupo como una unidad sólida. De esta unidad perceptible saldría la idea de *alma de grupo*, que por su naturaleza siempre sería colectiva. Cuando el jefe del grupo tribal parezca encarnar ese principio de cohesión, se le podrá dar un alma individual, mientras que los otros miembros de la tribu carecerían de ella. Sólo cuando nazca la familia de estructura patriarcal se llegará a la concepción de un alma para el γένος y, a semejanza del jefe de la tribu, el jefe del γένος también gozaría de un alma particular, como cabeza visible y principio de cohesión de su clan. Finalmente, cuando se perciba que cada miembro de la familia patriarcal realiza sus propias funciones y tiene una operatividad distinta en el seno del clan, se llegará a pensar que tiene un alma propia y distinta de la de los demás. No obstante, conocemos ejemplos claros de solidaridad moral en el grupo o clan: Píndaro nos familiariza con el *daímon* o *genio* de un clan, al que, antes que al competidor individual, habría que atribuirle la victoria. Otro caso es el de la culpa hereditaria: Clitemnestra se presenta como encarnación del δαίμων γέννης de la casa de Tántalo y así transfiere su

responsabilidad al alma colectiva de su clan *(Agamenón* 1451-1576)[8].

Además de esta idea de *alma-grupo* como paso previo para la noción de alma individual, Cornford *(o. c.*, 131-132) hablaba de la importancia que para la noción de alma pudieron tener la experiencia del sueño y de la memoria, aunque no profundiza en estas cuestiones. Por tanto, cuando Cornford analiza el alma de Homero, encuentra dos tipos de almas diferentes: la ψυχή que va al Hades es un εἴδωλον que equivale al alma individual y el θυμός es el alma colectiva donde reside la fuerza vital.

Como se ve, ante la tremenda complejidad de esta cuestión, Cornford llega a una especie de compromiso: un *doble* espiritual (ψυχή) que no desaparece con la muerte y cuyo origen bien pudo estar en los sueños o la memoria, conclusión a la que llega Aquiles tras haber dialogado toda la noche con el εἴδωλον de Patroclo: *¡Ay de mí, verdaderamente hay también en las moradas de Hades una especie de alma y espectro!*[9] Sin embargo, aunque en la ψυχή de Homero veamos algunas coincidencias con el *doble* de los animistas, sobre todo tras la muerte del cuerpo, en Homero faltan los dos corolarios lógicos de las creencias de tipo animista: el culto a los muertos y la transmigración de las almas.

Por otra parte, distinguía Cornford un alma mortal (θυμός), que él hacía derivar del *alma-grupo*, es decir, del alma colectiva de una tribu, clan, cofradía religiosa o γένος patriarcal, que no tiene rasgos individuales por su origen colectivo y que sería la misma para todos los hombres. Pero, antes de llegar a un alma individual, se ha

---

[8] F. M. Cornford, 1984, 77.

[9] *ὦ πόποι, ἦ ῥά τίς ἐστι καὶ εἰν Ἄϊδαο δόμοισι*
ψυχὴ καὶ εἴδωλον: Il. XXIII 103-104.

tenido que pasar por la fase en que el hombre no tenía alma propia, sino que su vida dependía por entero del grupo, o, mejor aún, del alma colectiva de ese grupo. Todas sus virtualidades y capacidades son las mismas que se encuentran en el espíritu colectivo de la agrupación y tendrá que haber una especialización de funciones, un énfasis en el vínculo de la sangre o el surgimiento de cofradías religiosas consagradas a un *démon* particular para que, a través de ellas, se termine desembocando en la convicción de un alma particular. Esta será la evolución desde el grupo totémico y las asociaciones religiosas o familiares sin almas individuales hasta sociedades más desarrolladas, como la homérica, en la que cada hombre tiene su alma propia o θυμός. De esta manera ha querido salvar Cornford el problema de las relaciones entre el totemismo con su *alma-grupo* y el animismo con su teoría de los *dobles* espirituales y personales.

Restos de totemismo no es posible hallarlos en Homero, salvo quizás los poco significativos epítetos de algunos dioses: Hera βοῶπις *(la de ojos de buey)*, Atenea γλαυκῶπις *(la de ojos de lechuza).* Tampoco se conservan en Homero otras concepciones del alma muy antiguas, como la del *alma externa*. Se trata de una creencia animista sin duda. Un hombre que tema perder su alma o crea estar en peligro puede hacerla pasar a algún objeto en el que piensa que estará segura, mientras él quedará a salvo de cualquier peligro.

Frazer (1989, 749-752) menciona el caso de Meleagro y el de Niso, rey de Mégara. Meleagro tenía su alma alojada en un tizón (δαλός) y murió cuando su madre, enfadada por el asesinato de dos hermanos suyos en la cacería del jabalí de Calidón, arrojó el tizón al fuego y se consumió. Homero, quien habla del héroe Meleagro[10], omite esos detalles quizá

[10] *Il.* IX 529-605. *Vid.* también Ovidio, *Metamorfosis* VIII 451-525 para Meleagro y VIII 81-103 para Niso.

simplemente no iban bien con el material poético. El otro caso mencionado por Frazer era el de Niso, rey de Mégara, quien tenía su alma en un cabello de púrpura. Su hija Escila se enamoró de Minos, quien estaba en guerra con Niso, y traicionó a su padre entregándole ese cabello a Minos, quien se apoderó fácilmente de Mégara, una vez muerto Niso.

2) Y ahora nos falta por tratar el origen o la explicación del alma desde el punto de vista científico.

Aquí realmente esperaríamos poder dar una explicación lógica y coherente sin tener que apoyarnos en fantasías e imaginaciones, como la de ver espíritus en todos los niveles de la naturaleza, ni en elementos de tipo religioso, como la magia y la superstición. Evidentemente el animismo, con su corolario de culto a los muertos, no está lejos de ser una concepción religiosa y para muchos ese culto funerario sería tal vez la primera experiencia religiosa, puesto que ritos o disposiciones funerarias se han encontrado en yacimientos del Paleolítico inferior (600.000-60.000).

Paradójicamente es desde una perspectiva científica donde hay más problemas para analizar la fenomenología del alma. De hecho, la ciencia experimental suele renunciar a su estudio, que queda en manos de la parapsicología y otros esoterismos, como el ocultismo o el espiritismo. La especulación religiosa en torno al alma es incomparablemente anterior a la especulación filosófica, que en sus primeros albores la concibe en términos fisiológicos y progresivamente irá adoptando planteamientos de tipo religioso, como en Heráclito, Pitágoras, Empédocles, Platón, etc.

Para un hombre moderno la sensibilidad con respecto al tema es muy diferente respecto a la que encontramos en el mundo griego. Un hombre moderno tendría que empezar planteándose de entrada si el alma es algo o no y si tiene

algo que ver con el cuerpo y con la vida. Los griegos, en cambio, no se cuestionan su existencia salvo rarísimas excepciones, porque la noción de alma para ellos antes fue religiosa que filosófica. La variedad está sólo en la forma concreta de concebirla a ella y sus funciones. Lo mismo habría que decir del problema del destino del alma. La mayoría de los escritores y pensadores han creído en otra vida o en una supervivencia tras la muerte. Por esto, cuando Platón tiene que describir el más allá y lo pone en relación con la justicia y la moral en este mundo, debe recurrir a sus conocidos mitos escatológicos, teniendo en cuenta que un mito no es una razón científica, sino una respuesta religiosa.

Entre los griegos la existencia de un alma no era aceptada únicamente por quienes partían de tesis religiosas, sino también por quienes lo hacían de tesis naturalistas o científicas. Para la mente griega fue muy difícil imaginar el alma sin las connotaciones religiosas (inmortalidad, transmigración, culpas y castigos...) que le eran inherentes y sólo encontramos un estudio naturalista del alma en algunos presocráticos, algunos tratados hipocráticos y en Aristóteles[11]. Y es que en Grecia el alma siempre estuvo en conexión con la vida y sólo de manera muy imperfecta absorbió las funciones puramente espirituales, la conciencia o el *yo emotivo*. Por esto tuvo que recurrirse al expediente de considerar diversas localizaciones para el alma (Homero) o diversas partes y funciones en el alma (Platón, Aristóteles).

Notable parecido con la idea de *alma-soplo*, tan corriente en el pensamiento griego, encontramos en la *Biblia*, que afirma que el principio animador del primer

[11] Alcmeón de Crotona, médico pitagórico, sin negar la existencia del alma, considera al cerebro como el órgano central de la comprensión y sensación. También en el *De morbo sacro*, hacia 430-420 a. C., se afirma que el cerebro *(enképhalos)* es el responsable de la vida psíquica.

hombre le llegó desde fuera: *Entonces el Señor Dios modeló al hombre con arcilla del suelo, sopló en su nariz aliento de vida, y el hombre se convirtió en ser vivo (Gen.* 2,7). Esta concepción antropológica del cristianismo entró en una grave crisis cuando, en la segunda mitad del s. XIX, Darwin publicó su doctrina de la evolución de las especies biológicas.

Tampoco se necesita actualmente el concepto de alma para explicar el funcionamiento psicológico del hombre, porque se cree que fue la oportuna mutación de un grupo de homínidos australopitecinos, verosímilmente producida por un cambio en las condiciones ecológicas de su existencia, la que dio lugar a la génesis de los primeros individuos de una especie animal inequívocamente humana y generalmente llamada *homo habilis*[12]. Así pues, frente a esa convicción de los hombres de ciencia, el pensamiento cristiano hubo de adaptar su opinión anterior a la idea evolucionista de la antropogénesis: Dios infundió un alma espiritual e inmortal no en un trozo de arcilla modelada, sino en el genoma de un australopiteco, cuando la evolución de la biosfera y del reino animal lo hizo conveniente. Desde entonces hay hombres sobre la Tierra. Tal es la conciliación de la fe cristiana y la ciencia actual: el alma no sólo insufló vida en el hombre, sino que fue lo decisivo en el proceso de hominización[13].

Por el contrario, para nosotros el alma debería ser algo exclusivamente espiritual, porque desde el cartesianismo de la edad moderna se afirma la autonomía e incomunicación de la sustancia pensante o alma y la extensa o cuerpo. Por tanto, el alma ya ha quedado desligada del cuerpo y de la vida. Esta última deberá explicarse por otros derroteros, es decir, por procesos biológicos puramente

[12] P. Laín Entralgo, 1991, 140.
[13] *Cf.* Laín, *o. c.,* 140 y 261.

mecanicistas. Los griegos no lograron hacer depender su subjetividad del alma. El griego siempre estuvo volcado en el conocimiento del mundo exterior, es decir, en la objetividad, y la visión sobre su alma dependerá de la visión que tenga sobre el cosmos y de las explicaciones más o menos científicas de la vida. Tan sólo en época helenística, con la inseguridad, crisis de valores y sincretismo que la caracterizan, el hombre griego se dirigirá un poco más hacia su subjetividad e interioridad (por ej. el λάθε βιώσας de los epicúreos), hacia su alma, que quiere ser sujeto y *yo*.

La concepción homérica del alma, a la que volveremos para desarrollarla más adelante, es en cierto modo religiosa (sobre todo en el plano escatológico), pero esa impronta se verá sobre todo desarrollada en el transcendental giro que se produce con la introducción de la idea del alma como una *realidad desterrada*, idea que parece surgir desde el s. IX a. C. y prolonga su desarrollo hasta el s. V a. C. En cierto modo se trata de una nueva versión del primitivo *doble,* pero con un origen luminoso y divino.

Los presocráticos *grosso modo* pensaban que lo que constituía la ἀρχή del κόσμος era de la misma materia que la sustancia anímica. Pero esto en el fondo es un planteamiento mítico, pues no llegaron a esta conclusión por la observación directa de los hechos, sino por intuiciones o premisas independientes de la realidad. Incluso los atomistas con su *alma mortal* dependen de postulados religiosos, contra los que ellos pretenden luchar. Su alma mortal no obedece tampoco a planteamientos científicos, sino igualmente míticos, ya que no son deudores de la observación empírica y sí de una reacción lógica (aversión a la idea de inmortalidad) impuesta dogmáticamente. Platón representa más que nadie la explicación mística del origen y destino del alma: preexistencia, naturaleza divina e inmortalidad. Para

Aristóteles el alma surge al mismo tiempo que el cuerpo, porque *el alma ni se da sin un cuerpo ni es en sí misma un cuerpo*[14]. El cuerpo es la materia, el alma es una cierta forma y, como tal, constituye el conjunto de posibles operaciones del cuerpo. Plotino se preguntó[15] cómo se hallaba el alma unida al cuerpo, si siendo instrumento de él, constituyendo una mezcla o siendo forma del cuerpo. Lo segundo se halla excluido, sólo lo primero y lo tercero son admisibles. Para Plotino todas las almas proceden del *Alma del mundo*[16].

Séneca hereda de la tradición estoica la separación σῶμα/ψυχή, la concepción material de ésta a base de elementos ligeros y sutiles (fuego y/o aire) y la idea de la ψυχή como una determinada inflexión del espíritu universal (πνεῦμα πὼς ἔχον), pero explota y desarrolla la oposición *animus/anima*, que era tradicional en el pensamiento romano para distinguir lo *activo/pasivo*, como puede comprobarse también en Lucrecio *(De la nat.* III 94 ss.) y Cicerón *(Del or.* I 261). Tal antinomia para distinguir el espíritu y la fuerza vital, o vida, era más precisa psicológicamente que la distinción de la filosofía helenística entre un λογικόν μέρος y un ἄλογον, es decir, lo racional y lo irracional. Así pues, en Séneca *animus* es una fuerza activa de donde provienen nuestros impulsos, mientras *anima* es vida pasiva, actividad ciega e irracional. A Séneca le interesaba sobremanera distinguir entre el mundo espiritual y el mundo natural, distinción que entre los griegos se difuminaba en la denominación común de ψυχή. Lo que Séneca tiene más interés en destacar dentro del *animus* es su carácter voluntativo, porque la *voluntad* en la antropología

[14] *Del alma* II 414 a.
[15] *Enn.* I 1, 3.
[16] *Enn.* IV 3, 1, 16-37.

senequista es la pura fuerza psíquica que domina toda la vida del yo[17].

En el pensamiento cristiano, a pesar de su fuerte dependencia del platonismo y neoplatonismo, los problemas del alma adquieren dimensiones nuevas. En la *Biblia* el hombre es *uno*, no se habla ni del cuerpo ni del alma como principios constitutivos de la realidad del hombre. De esa manera, S. Pablo puede distinguir entre *sarx (carne), psyché (alma)* y *pneûma (espíritu)*, que no son principios constitutivos del hombre, sino modos morales del comportamiento: *carne* es el modo de comportarse de los que se entregan a las pasiones de la carne, *alma* es la actividad vital y psíquica del hombre, *espíritu* es el modo de vivir de quienes orientan su vida hacia Cristo[18]. De aquí saca S. Pablo su distinción entre *hombre psíquico*, el que persigue el conocimiento objetivo a través del razonamiento científico, y *hombre pneumático*, el que va al conocimiento con una intuición inmediata[19].

Sólo al difundirse el mensaje evangélico en el mundo helenístico, y a la vez que afirmaban el valor del cuerpo, tan denostado por el platonismo de los gnósticos, los pensadores cristianos comenzaron a valerse del término *psyché* para designar un componente real, junto con el cuerpo, de la total realidad del hombre[20]. Así pues, el cristianismo heredó del pensamiento filosófico pagano la tendencia a la espiritualización, pero a ello le añadió la *personalización* del alma. El alma es el principio animador del cuerpo, pero no depende de éste como si fuera un mero epifenómeno. Ella es una substancia espiritual y una esencia inmortal. El alma es una vida, pero es una vida superior a la biológica. Es, en suma, el aspecto espiritual de la

---

[17] J. L. García Rúa, 1976, 106-109, 122 y 127 (nota 43).
[18] J. L. García Rúa, *o. c.*, 118.
[19] *I Carta a los Corintios* 2, 14-15.
[20] P. Laín, 1991, 284.

persona, el que está sometido a la salvación o a la condenación. Si, en general, los griegos veían el alma desde el mundo, en cambio los cristianos verán el mundo desde el alma.

Tertuliano (s. II-III) representa el traducianismo*:* el alma es engendrada por los padres y el alma del hijo aparece como se enciende una antorcha a partir de otra antorcha, de tal manera que sin detrimento de un fuego surge otro fuego[21], lo cual es un calco del emanatismo de los neoplatónicos: el alma fluye de Dios no por creación (creacionismo), sino por emanación del propio ser de Dios, de suerte que el alma humana es un fragmento de la divinidad y, por tanto, divina ella misma. El emanatismo es en rigor una doctrina panteísta *(todo es Dios)*. Para él el alma aún no corrompida por la educación es una prueba de la existencia de Dios. Es su famosa *anima naturaliter christiana*[22]. No es necesaria la reflexión ni la instrucción filosófica. Todas las verdades están presentes en el alma (existencia y atributos de Dios, vida de ultratumba, premio o castigo después de la muerte), porque la naturaleza es la maestra del alma. Ella le enseña que es imagen de Dios. Todas estas deducciones las realizó en una obra que quería ser continuación del *Apologeticum* y que fue escrita el mismo año que éste (197): *De testimonio animae.*

S. Agustín de Hipona vacila entre el traducianismo y el creacionismo de S. Jerónimo *(el alma es creada por Dios)*. Se inclina en general por el traducianismo, aunque rechaza la preexistencia del alma, la pluralidad de almas en el hombre y que la unión con el cuerpo sea consecuencia de un pecado anterior[23]. Para él el alma es inmortal y simple,

---

[21] *Del alma* 19 y 27.
[22] *Apologeticum* XVII 4-6.
[23] *Cf. Epístola* 166 a S. Jerónimo, 26 y 190 a Optato, 15-16.

inmaterial y espiritual: *El hombre es un alma racional que se sirve de un cuerpo mortal y terreno*[24].

El origen del alma es explicado por S. Tomás de Aquino según una teoría gradual que ya se encontraba en S. Alberto Magno. El alma humana es única, a la vez vegetativa, sensitiva e intelectiva[25]. Esta única alma preexiste en el embrión, que tiene ya un alma vegetativa y que se corrompe, siendo sustituida por un alma sensitiva, la cual a su vez se corrompe cuando Dios crea e infunde el alma intelectiva.

Descartes rechaza la necesidad de un alma vegetativa o sensitiva para explicar la vida: los animales para él son máquinas[26]. De esta manera el hombre, que es sólo su alma espiritual e inmortal, queda netamente separado del mundo animal. Su concepción del hombre es dualista: cuerpo o sustancia extensa y alma o sustancia pensante *(res cogitans)*, aunque no explica claramente cómo es la unión y relación entre extensión y pensamiento. La relación del alma con su *cuerpo-máquina* no queda, con todo, clara en Descartes, quien supone que se realiza a través de la glándula pineal, situada en el cerebro. El alma era para él una sustancia finita cuyo único atributo o esencia es el pensamiento *(cogitatio)*. En principio, el hombre no es sino su alma: *Este yo, es decir, el alma por la cual soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo y hasta más fácil de conocer que él*[27].

Leibniz pensaba que había tres conceptos del alma: el alma es lo mismo que la vida, el alma designa una especie noble de vida, el alma designa una especie de vida aún más noble. En el primer concepto el alma es atribuida a todos los seres que perciben, en el segundo a los que perciben y sienten, y en el tercero a los que incluso piensan. Sólo en

---

[24] *Cost. de la Igl. cat.* I 27, 52.
[25] *Summa Theologica* 76, 3.
[26] *Discurso del método* V.
[27] *Discurso* IV.

el último sentido puede hablarse de alma humana[28]. En Leibniz, pues, los animales tienen un alma entendida en sentido amplio, desde el momento en que tienen *consciencia,* consistente en percepción sensible. El alma racional del hombre, por su parte, en cuanto que posee autoconsciencia o apercepción constituye un *espíritu* o *yo*[29]*.*

En su presentación de los paralogismos de la *Psychologia rationalis* y en otras muchas partes de su obra distinguió Kant entre el *yo* como fenómeno y el *yo* como *noúmeno.* El primero designa lo psíquico en general, el segundo el alma. La razón pura sólo puede hacerse idea del *yo consciente*, pero nuestra razón práctica, como norma para vivir humanamente, sí puede admitir la idea de alma. Para la razón pura el alma no es sino el fenómeno de una desconocida e incognoscible cosa en sí, para la razón práctica el alma es un ente moral, autónomo y libre. El orden moral, además, requiere de la inmortalidad del alma como garantía de la posibilidad de un progreso indefinido de la virtud[30].

Ese razonamiento de Kant ha influido poderosamente, según Laín (1991, 154), en buena parte del pensamiento científico del s. XIX: se admitía la idea de alma, pero se hacía exclusivamente ciencia del cerebro. El hombre creía, porque necesitaba creer, en la existencia del alma, pero el sabio pensaba que podía prescindir de ella. Pero es que, además, la concepción mecánica del universo de Newton fue llevada pronto al campo de la psicología. Se estaba introduciendo, por tanto, el determinismo en la vida psíquica (también en los instintos, sentimientos y voliciones) negando la libertad. La inclinación materialista de esta tendencia lleva a identificar la

---

[28] *Carta a Wagner,* 1710, Erdmann, pp. 279-284.
[29] *Monadología* 19, 25, 26 (para los animales) y 29-30 (para el alma racional).
[30] *Crítica de la razón práctica*, A 220.

psicología con la fisiología y así Priestley, muerto en 1804, pensaba que algún día sería posible descubrir el proceso mecánico de las sensaciones.

Para esta psicología mecánica y científica la actividad psíquica se reduce a una asociación de sensaciones. Así, era inevitable reducir la actividad psíquica a una función del cerebro, como hicieron David Hartley, muerto en 1757, y José Priestley. Cuando los animales adquieren un cierto grado de complejidad aparecen unas células especiales que ponen en comunicación las diferentes partes del cuerpo y unifican su acción según su conducta propia. Para ello se requieren unos ganglios nerviosos muy diferenciados, que en los vertebrados se perfilan como verdaderos cerebros[31]. La base biológica inmediata de la actividad psíquica son los impulsos nerviosos que transmiten las neuronas y las conexiones interneuronales (sinapsis). El sistema nervioso recibe los impulsos nerviosos de los sentidos cuando son estimulados externamente. A su vez, emite impulsos nerviosos para controlar la actividad de músculos y glándulas. La estimulación física deviene actividad psicofísica y, en definitiva, conducta[32]. Todo se reduce a lo psicofísico: la acción física que un estímulo inicia en un sentido se transforma en una impresión sensorial subjetivamente vivida, esto es, psíquica[33].

Evidentemente, con el desarrollo de las ciencias humanas y sociales del s. XIX y XX, el tema de la voluntad *queda desdibujado* (la cursiva es mía), al plantearlo en función de los procesos fisiológicos, instintivos, motivacionales y socioculturales. Por lo que se refiere a la relación de la voluntad con los procesos fisiológicos, los planteamientos más radicales son los de Spencer en el s. XIX

[31] J. L. Pinillos, 1976, 67-68.
[32] J. L. Pinillos, *o.c.*, 94 y ss.
[33] J. L. Pinillos, *o.c.*, 108.

y Skinner en el XX. En ambos la acción voluntaria se explica desde la fisiología general[34]. Con esto se está ya apuntando hacia otro de los problemas que se presentan en el horizonte científico de esta época: si el conocimiento neurofisiológico del cerebro puede o no negar la existencia de la libertad. El alma se queda ahora sin ninguna actividad psíquica para desarrollar y su existencia se irá convirtiendo cada vez más en dogma de fe y asunto religioso, como lo fue mayoritariamente para los griegos (caprichos de los ciclos históricos).

Sin embargo, que se estableciera un paralelismo entre los fenómenos psíquicos y fisiológicos diciendo que todo se reduce a sensaciones o a vibraciones del cerebro no deja de ser en mi opinión, paradójicamente, aunque por motivos diferentes, un lejano eco del materialismo de Homero: actividades psíquicas o anímicas que tienen su sede en órganos fisiológicos (diafragma, corazón, pulmones...), como más adelante detallaremos. ¡No iba a resultar tan arcaica y primitiva la psicología homérica!

II.2 EL HOMBRE HOMÉRICO, SUJETO DE SU ACTIVIDAD MENTAL Y CAMPO ABIERTO DE FUERZAS. Y tras hacer este recorrido previo por la génesis del alma y sus concepciones animista, religiosa y científica, vamos a centrarnos en la opinión que tiene Homero sobre ella.

Realmente ponerse a analizar la personalidad del héroe homérico y las consecuencias que se deducen del concepto de cuerpo y alma es una de las cuestiones más enrevesadas y complicadas que uno puede acometer. P. Vidal-Naquet (1992, 36) expuso de forma contundente algunas de esas complicaciones. Según él, se ha adaptado la psicología de los héroes de Homero a lo que cada época creía saber de la psicología o de la ψυχή. Ha habido también muchas trampas para el analista: confundir un personaje épico y un hombre

[34] J. Choza, 1988, 341-342.

vivo contemporáneo del poeta o leer en función de la continuidad (puesto que el pensamiento griego elaborará poco a poco el concepto de ψυχή y sondeará con Heráclito hasta las fronteras del alma, ¿habrá que concluir que Homero fue el iniciador del arte del conocimiento?). Incluso ha habido estudiosos modernos, entre los que destaca a Snell, que niegan el problema: el héroe homérico sería un conglomerado de facultades no coordinadas, un grupo de miembros que no forman un cuerpo, a fin de cuentas un simple juguete en manos de los inmortales.

El dedo está puesto en la llaga y nosotros deberíamos ser capaces de interpretar y comprender a los autores antiguos por ellos mismos y no a partir de sus sucesores, para no entender a Homero a través de parámetros de la edad clásica. Por otro lado, la poesía oral griega es estilizada y selectiva. Su dicción no tiene que ver con el vocabulario de la poesía de su tiempo y el poeta oral tiene una tendencia natural hacia la economía de dicción. Por si fueran pocos estos problemas, recordemos que ni la *Ilíada* ni la *Odisea* han sido compuestas en bloque[35].

Posiblemente la mayor licencia poética y, por tanto, el mayor problema interpretativo resulta de que para Homero y los griegos posteriores el hombre era tanto un todo unificado como un agregado de partes discretas. Su punto de vista estaba determinado por la necesidad de enfatizar en cada caso una cosa u otra en cada contexto. Seguramente los poemas homéricos presentan una esmerada pintura del hombre homérico, pero ha sido más asumido que demostrado el hecho de que este ideal humano reflejara una coherente visión de los griegos en un particular período de su historia[36]. En mi opinión es dudoso que en época homérica se mantuviera un concepto de *hombre articulado* por mucho

[35] R. Renehan, 1981, 269-282.
[36] R. Renehan, *ibid.*

que se quiera poner ello en relación con las estatuas de κοῦροι en el arte arcaico o que los estados de mente descritos correspondan a un estadio primitivo en la vida mental de la humanidad.

Adelantaremos por el momento dos cuestiones importantes para ir respondiendo a las dificultades apuntadas por Vidal-Naquet. La primera es que los héroes homéricos quizá no eran figuras muy reales, pero en el s. VIII el héroe estaba siendo creado como un ideal aristocrático[37]. La segunda es que una poesía oral, por su relación directa e inmediata con un público que escucha, comporta modos de expresión y actitudes de pensamiento diferentes de los de la poesía de comunicación escrita. Todas las observaciones sobre la concreción del lenguaje homérico respecto a los procesos mentales y la representación de emociones y estados de ánimo como un mutuo intercambio personificado entre el héroe y un dios o entre el héroe y uno de sus órganos anímicos, casi en el límite entre el soliloquio y el diálogo entre la persona y una parte de ella, son aplicables también al lenguaje de la lírica arcaica[38]. La persona está concebida como un *campo abierto de fuerzas,* no como una entidad compacta y cerrada, como reflejó H. Fränkel en el Am. Journ. Philol. 60 (1939) 477 ss.

Se trata de una postura mental o de una *psicología de la* "performance" *poética,* como fue definida por Havelock *(Prefacio a Platón,* Cambridge Mass. 1963, 145-164). Esta poesía trata de exteriorizar lo personal y lo subjetivo para hacerlo inmediatamente perceptible y establecer así un lazo emotivo con el auditorio. De aquí el uso frecuente de metáforas, imágenes y símiles. Además, esta concepción homérica del hombre, analítica y no unitaria aunque vital y

[37] I. Morris, 1989, 296-320.

dinámica, no representa una fase primordial del pensamiento humano, sino, como vio Fränkel, solamente una diversa visión de la realidad psicofísica del yo y un diverso modo de expresar las funciones mentales del hombre[39].

Pero debo precisar que, pese a que la persona sea un campo abierto de fuerzas y no una entidad compacta y cerrada, ello no significa que esta tradición épica no pudiera entender a la persona humana como un todo (más adelante indicaremos algunos ejemplos de esto). Lo que ocurre es que, al no haber una clara dicotomía cuerpo/alma, se visualizan los procesos mentales y emocionales de una manera más concreta que lo que hacemos nosotros. Nosotros vemos tales procesos en términos psicológicos, pero Homero los vio en términos físicos y con la ayuda del aparato divino. Así, el hombre homérico suele decir que un dios le ha introducido μένος o le ha enviado ἄτη, que no son *primitivos estados de mente,* mientras nosotros decimos *no sé cómo me ocurrió tal cosa* o *fue el destino el que lo quiso así,* pero este recurso al aparato divino no implica que seamos incapaces de tomar decisiones sobre nosotros mismos.

Hubo, sin embargo, una línea investigadora que comenzó con un artículo de Bruno Snell de 1939 en Neue Jahrbücher für Antike *(Die Auffassung des Menschen bei Homer),* retomado en el capítulo I de su *Die Entdeckung des Geistes* (Hamburgo, 1946), y que continuó, entre otros, Dodds *(Los griegos y lo irracional,* Berkeley, 1951), quienes seguían una línea semejante a la de un artículo de Nilsson de 1924 *(Götter und Psychologie bei Homer* en AfR 22, 363-390), y cuyas conclusiones pueden sintetizarse como sigue: no hay abstracción en Homero, ni cuerpo, espíritu o alma, no hay noción unificada de la personalidad humana, cada uno

---

[38] B. Gentili, “Lirica Greca Arcaica e Tardo Arcaica”, v. I de *Introduzione allo Studio della Cultura Classica*, 57-105.

aprehende su yo a través de una pluralidad de manifestaciones, no hay capacidad de tomar decisiones o formular juicios, no existe la voluntad humana.

Esta línea investigadora ha analizado todas esas cuestiones desde un punto de vista moderno y ha exagerado las diferencias entre el hombre homérico y el actual. Además, sostuvo Snell que la ausencia de un término en Homero probaba la ausencia del concepto correspondiente, pero tomar el dato lingüístico como la única prueba para atestiguar un hecho cultural es algo insostenible. Nosotros rebatiremos dos cuestiones interesantes que quizá pudieran ayudarnos a reconducir el problema de la personalidad humana en unos términos más equilibrados: Homero desconoce lo que es un cuerpo humano, ya que sólo conoce partes del cuerpo, y las decisiones responsables, puesto que conoce varios órganos psicofísicos que se sienten como si no formaran parte del yo.

En cuanto a la primera cuestión es cierto que Homero utiliza μέλεα καὶ γυῖα para mostrar la agilidad del cuerpo humano y otros términos específicos como δέμας, εἶδος, φυή, χρώς, ῥέθεα, γούνατα, cuando se esperaría uno genérico para *cuerpo,* pero no es cierto que σῶμα signifique en Homero *cadáver.*

Aristarco en el *Lexicum Homericum* de Apolonio Sofista dice de σῶμα*: ῞Ομηρος οὐδέποτε ἐπὶ τοῦ ζῶντος εἴρηκεν.* Pero esto significa tan sólo que Homero nunca usó σῶμα en el sentido de cuerpo vivo, no que sólo significara *cadáver* o que no pudiera significar también *cuerpo vivo.* De hecho, el término aparece ocho veces en Homero, pero en dos tal vez signifique *cuerpo vivo:* los σώματα de *Od.* XII 67 se están enfrentando a la muerte, pero no están muertos, y el μεγάλῳ…σώματι de *Il.* III 23 corresponde a Paris, quien

[39] Gentili, *ibid.*

está vivo. El error está en creer que el significado de *cuerpo* es posthomérico, ya que sería muy difícil justificar cómo el término pasó a significar con posterioridad *cuerpo vivo.* Hesíodo, quien no es muy posterior a Homero, utiliza σῶμα como *cuerpo vivo (Trabajos* 539-540) y en Homero se distingue entre σῶμα, *νεκρός* y *νέκυς*. El primero no va nunca al Hades y pertenece a humanos y animales. Los dos últimos sí pueden estar en el Hades y pertenecen sólo a humanos, lo que quiere decir que σῶμα significa lo que significará más tarde: no *cuerpo vivo* ni *cuerpo muerto,* sino *cuerpo* a secas[40]. Además, este mismo comentarista da dos razones por las que el uso de términos específicos para *cuerpo* no impiden una visión de éste como una unidad. Por un lado tales sustantivos suelen aparecer en acusativo de relación *(cf. Il.* I 115), lo que indica que se refieren a algo que es una unidad o un todo, y, por otro, según el σχῆμα καθ᾽ὅλον καὶ μέρος, un verbo puede tener dos complementos en el mismo caso, uno expresando el objeto completo y el otro una parte (ἀμύμονα Δηϊοπίτην//οὔτασεν ὦμον: *Il.* XI 420-421), de los cuales la palabra que expresa la totalidad suele preceder a la parte y con ello cobra más preeminencia. Continúa diciendo Renehan que es perfectamente natural hablar de la vitalidad de los seres vivos por referencia a esas partes del cuerpo que más perfectamente sugieren actividad (miembros, manos, pies, piernas, brazos, rodillas) y lo mismo ocurre cuando quedan privados de vitalidad.

Σῶμα se refiere al hombre como un conjunto y es natural que se utilice esta palabra cuando ha cesado toda actividad, ya que no enfatiza los miembros privados ya de vida. No se habla de brazos muertos, piernas muertas, etc., pero no deja de haber miembros con la muerte. Los hombres

[40] R. Renehan, 1981, 269-282.

vivos son inseparables de sus σώματα y, muertos, su auténtico yo (αὐτός) sigue siendo el cuerpo vital, aunque ya esté privado de vida, por oposición a la ψυχή, que es lo último de la escala vital. Esta es la diferencia entre Homero y la época clásica. En *Od.* XI 601-603 el αὐτός de Heracles es contrapuesto a su εἴδωλον, es decir, otra vez el verdadero yo es el real y corporal, que come y hace el amor con Hebe. Para pasar a la creencia de un alma inmortal o de que el hombre mismo (αὐτός) es la ψυχή *(Leyes* 959 a-b) habrá que esperar a Platón y este cambio consistirá en exaltar el elemento psíquico en el hombre a expensas del somático.

Con respecto a la otra cuestión, que no hay personalidad unificada en Homero ni decisiones responsables por haber varios órganos psicofísicos, observó J. Redfield[41], en la línea de Snell o Dodds, que las facultades mentales no están en el corazón de la identidad del héroe homérico. Este no piensa su existencia a través de ellas, sino que su personalidad se define de una manera existencial y no conceptual o reflexiva. El sentimiento que tiene de sí está determinado por una conciencia somática y por una conciencia del mundo exterior, particularmente de la sociedad de los otros hombres.

J. de Romilly[42], más acertadamente, observa que las epopeyas homéricas se presentan como encadenamientos de diálogos y recitados sin análisis ni comentario. Hay una ausencia de introspección en Homero, pero esto no hace al hombre menos capaz de reaccionar espontáneamente. Una reacción así se expresa mediante un diálogo o, más raramente, un monólogo, como el que tiene Odiseo cuando

---

[41] "Le sentiment homérique du moi", dans *Le genre humain,* t. 12, 1985, 93-111 (citado por Jacques-Hubert Sautel, 1991, 346-366)

[42] *Homère,* Paris, 1985, 55-69 (citado por Jacques-Hubert Sautel, *ibid.)*.

duda si castigar a las criadas *(Od.* XX 5-24), en el que el héroe toma conciencia de su yo como alteridad a pesar de la presentación orgánica y fisiológica de la conciencia.

Así pues, habrá que aclarar si la vida está escindida en múltiples manifestaciones de conciencia somática o social o si está centrada en algunas instancias importantes que habrá que definir por su importancia respectiva, pero antes de entrar en esta decisiva cuestión creo que está resultando claro que todo se reduce a fórmulas de dicción que apuntan a un concepto del cuerpo y de la conciencia muy diferentes del nuestro, aunque no impiden el que haya una psicología en Homero, si bien se echa mano de partes del cuerpo, de variados órganos y funciones psicofísicas y de un aparato divino, todo lo cual no impide, paradójicamente, que al mismo tiempo se conozca el cuerpo como un todo, una personalidad y un yo integrado capaz de tomar decisiones responsables intervengan o no los dioses.

Por otro lado, los griegos difícilmente alcanzaron el estatuto de *persona*. Primeramente habría que tomar conciencia de una dimensión interior en el hombre, que tuvo que desarrollarse a partir de la noción de *alma-daímon*, o alma de origen divino. Pero esta *alma-daímon* era lo opuesto al cuerpo y éste quedaba excluido, cuando el hombre se identificaba con su alma. Había, por tanto, que lograr un equilibrio entre el yo interior, o *alma-daímon*, y el cuerpo, para poder dar expresión a la persona individual y genérica, en cuanto perteneciente a la especie humana[43]. Aunque yo creo que el lenguaje homérico es literario y formulario, puede ser un eco anacrónico ya de lo que ocurrió entre los primitivos y en el chamanismo, en quienes es frecuente encontrar una multiplicidad de almas, porque las experiencias fisiológicas y psíquicas pueden ser variadas. Esto es algo enteramente natural y sólo cuando el

[43] J-P. Vernant, 1983, 331-332.

alma no se conciba como una realidad objetiva, sino como un dogma teológico, se insistirá en hablar de la unidad del alma[44]. Un leve recuerdo de esa antigua pluralidad de almas en seres poderosos es perceptible cuando el troyano Agenor se da ánimos a sí mismo ante el acoso de Aquiles y reconoce que éste tiene una sola *alma*[45].

En la poesía homérica es muy extraño que una divinidad imponga una decisión sobre un personaje humano, pero sí es frecuente que se presente a un héroe dudando qué decisión tomar con la fórmula *entonces esto le pareció más ventajoso (κέρδιον)*, o deliberando consigo mismo con la fórmula *¿por qué mi thymós habló conmigo así?* Como apunta J. T. Hooker (1990, 21-32), no es fácil ver cómo se dice que un héroe se dirige a su *thymós*, si no estuviera implícita la idea de persona completa, pues entonces oiríamos simplemente la parte afectada por una acción externa, pero, de hecho, en estos casos lo más frecuente es usar primero una palabra aplicable al hombre entero (nombre propio o pronombre) y luego otra palabra en dativo o locativo indicando la parte anímica especialmente implicada: τοῖσι δὲ θυμὸν ἐνὶ στήθεσσιν ὄρινε *(Il.* II 142).

Por otro lado, continúa Hooker observando que Homero es capaz de presentar a un héroe que actúa bajo su propio arbitrio tras haber tomado una decisión previamente y entenderlo como una persona entera sin necesidad de que intervengan los órganos-funciones psicofísicos. Se puede utilizar entonces el pronombre αὐτός en nominativo, que tiene un fuerte valor enfático. Cuando Antíloco pide a Menelao una recompensa material *(Il.* XXIII 591-592), éste le responde ἵππον δέ τοι αὐτός δώσω τὴν ἀρόμην. Αὐτός significa aquí no sólo *yo mismo,* sino *yo por mi propia voluntad,* es

[44] J. G. Frazer, 1989, 766-774.

decir, *no tengo que hacerlo, pero he decidido hacerlo así.* Mismo sentido cuando responde Aquiles a Príamo νοέω δὲ καὶ αὐτὸς Ἕκτορά τοι λῦσαι *(Il.* XXIV 560-561). En *Il.* I 356, cuando se queja Aquiles a Tetis de la conducta de Agamenón, dice αὐτὸς ἀπούρας, pero aquí el pronombre no puede significar *él mismo,* puesto que Agamenón no le quitó a Briseida en persona, sino *por su propio acto arbitrario,* como resultado de la decisión que tomó antes (I 185). Incluso también pueden oponerse αὐτός (la persona entera) y distintos órganos individuales, como ἦτορ y κραδίη en *Od.* XX 22-24.

Otro término que señala Hooker para indicar voluntad más que deseo (ἐθέλων) es ἑκών, como cuando dice Paris a Héctor que *por su propia voluntad nadie podría superar los regalos de los dioses (ἑκών δ᾽οὐκ ἄν τις ἕλοιτο:* III 66), o cuando Zeus dice a Hera en un ejercicio de voluntad que sobrepasa la natural inclinación ἐγὼ σοι δῶκα ἑκὼν αἑκοντί γε θυμῷ (*Il.* 4 43), *te lo di por mi propia voluntad, aunque mi corazón era contrario a ello.*

El hombre griego, no obstante, desconoce algo como la *uoluntas* romana, una fuerza interior que empuja el espíritu y lo hace pasar por encima de las cosas hasta llegar a dominarlas. Conoce tan sólo una voluntad muy imperfecta, siempre dependiente del conocimiento y de los datos externos de la realidad. Su voluntad será siempre un juicio, una elección entre dos o más propuestas que han de ser sopesadas por la inteligencia. Esto es lo que hace Odiseo al recomendar a Aquiles que no ordene entrar inmediatamente en combate a los hombres, sino después de haber desayunado, ya que no resistirían mucho tiempo con vigor y energía. Aquiles no se comporta aquí como un hombre

---

[45] ἐν δὲ ἴα ψυχή*: Il.* XXI 569. Véanse también las tres almas de Erilo *(En.*

griego, sino como un demente furioso, en cambio Odiseo sí, puesto que aventaja a Aquiles en juicio (νοήματι)[46].

Aunque se diga que es imposible hacer una esquematización, jerarquización o estructura dentro de la vida mental, nosotros somos partidarios, para responder al dilema que mencionamos más arriba, de que la vida y la conciencia se centran alrededor de algunas instancias importantes, cuyo funcionamiento, es cierto, no resulta siempre claro.

Jacques-Hubert Sautel, quien estudió en un profundo artículo (1991, 346-366) la génesis del acto voluntario, es de esta misma opinión y distingue un θυμός como fuerza vital que empuja al héroe a la acción, unas φρένες como manifestaciones psíquicas dispersas, un νόος como capacidad intelectual de reflexión y decisión, κῆρ y κραδίη como manifestaciones psíquicas violentas y apasionadas en torno al corazón, ἦτορ como la energía de la vida afectiva. No tiene en cuenta Sautel ni las πραπίδες ni el στῆθος, que son ante todo órganos físicos, ni νόημα, que es un sucedáneo de νόος, ni μένος, que es una energía vital, pero no un proceso propiamente psíquico. Pese a todo, no estoy totalmente de acuerdo con lo dicho de las πραπίδες y, de hecho, nosotros las incluimos, a pesar de su escasa importancia, dentro de los órganos-funciones anímicas, pero como indicó Gentili (v. I, 57-105), estas palabras de la esfera emocional, que connotaban los varios aspectos de la actividad psicofísica en relación con una concepción no unitaria de la persona humana, no tienen en realidad un equivalente cultural en nuestras lenguas *(corazón, ánimo...),* que sostienen una noción orgánica de la persona y traicionan las gradaciones

---

VIII 563-567).
[46] *Il.* XIX 218.

semánticas pertinentes a las específicas funciones de los diversos órganos y formas de la vida emocional.

Si quisiéramos hacer una clasificación de los ámbitos internos en los que se distribuye la vida psíquica atendiendo al grado de corporalidad, como hace Carlos Megino Rodríguez[47], encontramos algunos que tienen en muchos casos una existencia física más o menos clara (κραδίη, κῆρ, ἦτορ), otros que la tienen en algunos casos (θυμός, φρένες) y otros que poseen un carácter meramente funcional (νόος).

Otra cosa que descubriremos es que Homero no hace una diferencia precisa entre los órganos de pensamiento o emoción. En gran medida todos los términos son mezclas de razón y corazón, o de pensamiento y emocionalidad. Además, no existe ninguna jerarquía de los órganos mentales, lo que será tan importante en la psicología platónica. El griego homérico no organiza la vida mental en categorías como percepción, sensación, conocimiento o memoria, pero sí es rico en funciones particulares (reconocimiento, exhortación, deseo). No hubo intento de relacionar esas funciones particulares entre sí y un mismo término puede indicar tanto el órgano, la función psíquica o el resultado de esa función (θυμός, νόος)[48]. Debido a que la mente es algo abierto y no estructurado, Homero puede adscribir, sobre todo en la *Ilíada,* el origen de los estados mentales a fuerzas o agentes exteriores, que son, en realidad, una parte del *yo* exteriorizado como si fuera otra persona *(Il.* XIII 60-62), puede describir la vida interior como una interacción entre el hombre y sus órganos-funciones

[47] En *Actas del X Congreso Español de Estudios Clásicos,* v. I, 2000, 211-218.
[48] B. Simon, 1984, 67-68.

mentales, sobre todo en la *Odisea,* e, incluso, los estados interiores con un diálogo entre ellos[49].

Con excepción de ψυχή, que es idéntica en todos los seres humanos, los otros términos de los órganos-funciones mentales varían de una persona a otra debido a circunstancias como las cualidades innatas del individuo, el *status* y la edad. Así pues, la concepción del alma en Homero es escasamente religiosa. Sus indicaciones son ante todo naturalistas y concretadas en la localización y funcionamiento de las facultades anímicas imbricadas primordialmente en órganos fisiológicos específicos. Sólo en el destino del alma *post mortem* posee Homero creencias de tipo más o menos religioso y por ello podemos decir que se encuentra en las antípodas de lo que podríamos llamar concepción mística del alma. La ψυχή, que más tarde será el término habitual para *alma*, es en Homero un ser físico, no espiritual[50] y no debería traducirse por *alma*, ya que la separación cuerpo/alma, que descubriría primero Heráclito, es desconocida por Homero.

II.3 LA *PSYCHÉ* HOMÉRICA Y LOS TRES ÓRGANOS-FUNCIONES PSÍQUICOS MÁS IMPORTANTES: *THYMÓS, PHRÉN* Y *NÓOS*. Lo que más tarde será el término habitual para alma (ψυχή) Homero parece concebirlo como *alma-aliento*, concepción inmemorial que identificaba la vida con la respiración, puesto que uno de los síntomas evidentes de la muerte es la ausencia de la misma. Los Tritopátores, que favorecen los nacimientos, son a la vez vientos y antepasados, pero de este fondo tradicional no queda casi nada en Homero[51]. Además, la respiración podía percibirse como absolutamente independiente de la voluntad del hombre y no se detenía ni siquiera en el sueño o en estados inconscientes.

---

[49] B. Simon, 1984, 71-72.
[50] L. Gernet, 1980, 20.
[51] L. Gernet, 1980, 21.

Esta interpretación podemos comprobarla en la utilización de un verbo como ἀποψύχω, *exhalar* o *echar el aliento*, como cuando Laertes reconoce a su hijo y se siente desfallecer de la emoción: *y contra sí mismo a él desfalleciente lo abrazó el sufridor divino Odiseo*[52]. Elpénor, al sentirse embriagado, desea aspirar el soplo fresco para que se le pase la borrachera y se queda dormido en el tejado de la casa de Circe[53]. Asimismo encontramos la expresión ψυχὴν καπύσσαι en el desmayo de Andrómaca, cuando se entera de la muerte de Héctor[54]. Esta expresión sólo puede traducirse por *exhalar el alma* y es el paralelo de la latina *animam efflare*. También encontramos un verbo relacionado con ψυχή, cuando Atenea desvía la lanza que le arrojó Héctor a Aquiles con un soplo muy ligero[55].

El aliento de la ψυχή se siente como un soplo frío, pues ψυχή está en relación con el adjetivo ψυχρός *(frío)*[56]. Este soplo frío es el que reanima y da la vida, como hacen los aqueos al reponer su corazón junto a las veleras naves[57], o como refresca el céfiro a los hombres que gozan de la llanura del Elíseo[58]. Por esto podemos traducir también la expresión ἱδρῶ ἀπεψύχοντο como *se refrescaban el sudor*[59]. La importancia dada a la familia de ψυχή y ψύχω es una innovación griega con respecto al latín y al

---

[52] ...τὸν δὲ ποτὶ οἷ
εἷλεν ἀποψύχοντα πολύτλας δῖος Ὀδυσσεύς : *Od.* XXIV 347-348.

[53] ψύχεος ἰμείρων: *Od.* X 555.

[54] ἀπὸ δὲ ψυχὴν ἐκάπυσσε: *Il.* XXII 467.

[55] ἦκα μάλα ψύξασα: *Il.* XX 40.

[56] Aristót. *Del alma* I 405 , 25-30. Para él están relacionados ψυχή y ψυχρός a causa de la idea de respiración *(anapnoé)* y de refrigeración *(katápsyxis).* Platón justifica el nombre de ψυχή porque con su presencia es para el cuerpo la causa de la vida, procurándole la facultad de respirar y refrescándolo *(anapsýchon)*. Apenas falta este principio refrescante el cuerpo perece y muere *(Crát.* 399 a).

[57] ἀνέψυχον φίλον ἦτορ: *Il.* XIII 84.

[58] ἀναψύχειν ἀνθρώπους: *Od.* IV 567-568.

[59] *Il.* XXII 2.

sánscrito, que han desarrollado en el sentido de respirar, soplar y vivir la familia de ἄνεμος *(animus, anima, ániti),* mientras que esta familia se ha especializado en griego para indicar el viento[60]. Que la ψυχή es sentida como aliento viene corroborado por un dato posterior a Homero, pero que rezuma un fuerte sabor popular y antiquísimo: en poemas *órficos* del s. VI se encuentra la idea de que la ψυχή (aunque para ellos ya es tanto soporte de vida como conciencia) entra en el hombre al nacer y es traída por el soplo del viento[61].

En Homero ψυχή es el alma animal, la base vegetativa de la vida y del movimiento, pero todavía no controla los fenómenos anímicos del psiquismo superior. Es entendida como un *alma-soplo* cuyo funcionamiento visible es la respiración. Una forma de referirse al tiempo de vida que queda a un hombre es la fórmula siguiente: *hasta que la respiración (ἀϋτμή) permanezca en mi pecho y mis rodillas se muevan*[62]*.* Esta es o en esto consiste la vida animal del hombre: aliento-vida más movimiento. Que se utilice ἀϋτμή y no ψυχή es porque, como piensa B. Snell (1965, 27-28), esta última designa ante todo el alma de un difunto más que el aliento vital residente en el hombre. En palabras de Platón, el alma mantiene y pilota la naturaleza de todo el cuerpo para hacerlo vivir y moverse. Debería haberse llamado al alma *fyséjen* o *fyséchen*, porque es una fuerza que pilota *(ojéi u ochéi)* y sostiene *(éjei o échei)* la naturaleza *(fýsis)*, pero por embellecimiento del nombre se la llama *psyché (Crát.* 399 a-400 b).

Sin embargo, lo que sustenta vegetativamente a un hombre, la ψυχή, permanece agazapada en el hombre consciente sin que Homero diga exactamente cómo es su

[60] J. Jouanna, 1987, 203-224.
[61] W. Jaeger, 1982, 83 y Aristót. *Del alma* I 410 b, 25-30.

funcionamiento. Evidentemente él no es un fisiólogo y, por minuciosas que resulten las descripciones de las heridas y los órganos a los que afectan, tienen mucho más interés los hechos volitivos o afectivos, que quedan fuera de la ψυχή.

Aparentemente la ψυχή está escondida en el cuerpo vivo y sólo se manifiesta en algunas ocasiones, como en la muerte, cuando la ψυχή abandona definitivamente el cadáver: τὸν δὲ λίπε ψυχή[63], ψυχὴ δὲ κατ᾽ οὐταμένην ὠτειλὴν ἔσσυτ᾽ ἐπειγομένη[64], τοῦ δ᾽ αὖθι λύθη ψυχή τε μένος τε[65]. También vimos que se manifestaba en el desmayo de Andrómaca. En cambio, a diferencia del animismo, la ψυχή no se hace manifiesta en el sueño, pues en Homero los sueños son una realidad externa e independiente del sujeto que sueña. Lo que sí puede ocurrir es que aparezca en el sueño la ψυχή de algún muerto que no haya sido incinerado todavía, como en la aparición de Patroclo a Aquiles[66].

Por tanto, la actividad de la ψυχή en el cuerpo vivo es poco variada y parece ser únicamente la de abandonar o marcharse del cuerpo. Se puede decir más fácilmente lo que no es la ψυχή (pensamiento, sentimiento, reflexión, decisión) que lo que es. Indicaciones más precisas dará Homero de ella, cuando tenga un significado escatológico, como el espíritu de un muerto, que para Warden sería el sentido original de la palabra y aún tendría otro sentido menos específico, como el de vida o fuerza de la vida[67]. En efecto, es más una réplica de la persona que una parte de ella y no se trata de un agente psíquico. Pero, aunque es cierto que no siempre ψυχή tiene sentido escatológico, más

---

[62] *Il.* IX 609-610 y X 89-90.
[63] *Il.* V 696.
[64] *Il.* XIV 518-519.
[65] *Il.* V 296.
[66] *Il.* XXIII 62-107.
[67] J. Warden, 1971, 95-103.

adelante trataremos nosotros de buscar el sentido original de esta palabra, que no parece ser el propuesto anteriormente.

Donde sí es frecuente este término es en expresiones en que debe ser traducido como *vida*. Me refiero a expresiones del tipo *exponiendo la vida* (*ἐμὴν ψυχὴν παραβαλλόμενος*[68], *ψυχὰς παρθέμενοι*[69]), *quitar o perder la vida* (*σὴν δὲ ψυχήν ἀφέλομαι*[70]), aunque para estas expresiones también es utilizado un término como θυμός, que puede ser utilizado en conexión con ψυχή (*θυμοῦ καὶ ψυχῆς κεκαδὼν: habiéndolos privado de la conciencia y del vigor*[71]*).*

Asimismo ψυχή se puede traducir por *vida* en expresiones como *luchar por la vida (περὶ τε ψυχέων ἐμάχοντο*[72]*, ἀρνύμενος ἥν τε ψυχὴν*[73]*), corrían por la vida de Héctor (περὶ ψυχῆς θέον ῞Εκτορος*[74]*), te lo suplico por tu vida (λίσσομ᾽ ὑπὲρ ψυχῆς*[75]*),* ejemplo entre otros que parece indicar que la ψυχή es o hubo un tiempo en que se la consideró sagrada. La ψυχή en un cuerpo vivo es algo de enorme valor, como asegura Aquiles *(Il.* IX 401), en contraste con lo que dirá del que sólo es ya una *psyché* en el Hades *(Od.* XI 488-492).

Ya sabíamos que en Homero no existe palabra para *vida*, pues ζωή significa para él *hacienda,* βίος es *género de vida*, como βιοτή (único ejemplo en *Od.* IV 565), y βίοτος, de sus cuarenta apariciones, en treinta es *riqueza* o *medios de vida* y en diez es simplemente *vida.* Para rellenar esta casilla se recurrió, por una parte, a sustantivos que indicaban

---

[68] *Il.* IX 322.
[69] *Od.* III 74.
[70] *Il.* XXII 257.
[71] *Il.* XI 334.
[72] *Od.* XXII 245.
[73] *Od.* I 5.
[74] *Il.* XXII 161.
[75] *Il.* XXII 338.

principios vitales (ψυχή, αἰών, θυμός y μένος) y, por otra, a sustantivos abstractos del campo económico o de los medios de vida (βίος, βίοτος, ζωή)[76]. Pero todos los principios vitales mencionados, que tienen un significado propio cuando no se oponen a θάνατος, se convierten en sinónimos con verbos como *destruir, perder, arrebatar, abandonar* y pueden ser traducidos como *vida*[77]*: αἲ γὰρ δὴ ψυχῆς τε καὶ αἰῶνός σε δυναίμην ἐὖνιν ποιήσας πέμψαι δόμον Ἄϊδος εἴσω (¡ojalá habiéndote privado de la vida y del tiempo eterno de tu vida pudiera enviarte dentro de la morada de Hades...!*[78]*), λῦσε μένος (lo dejó sin vida*[79]*).* Incluso ocurre ello con un órgano anímico: *ἦτορ ἀπηύρα (los privó de la vida*[80]*).*

Llegados a este punto, constatamos un hecho realmente paradójico y notable. Resulta que en los poemas homéricos tenemos una misma palabra (ψυχή), que va a significar cosas tan antitéticas como *vida* y *sombra del muerto*. Rohde, quien se dedicó sobre todo a rastrear el uso de ψυχή en Homero con el segundo de los dos significados, que a él le parecía el más importante[81] y al que estaba dedicado su magnífica *Psiqué*, creyó que lo relevante de ψυχή era su dimensión escatológica y por esto no dio ninguna importancia al papel de ésta en la persona viva. Es más, creyó incluso (1973, 25) que la ψυχή no jugaba ningún papel en la vida consciente del individuo y para ello se basó en un famoso fragmento (131 Snell) de Píndaro, en el que este poeta era portavoz del *dualismo órfico* cuerpo/alma divina y donde afirmaba que el alma estaba dormida en el cuerpo hasta el momento del sueño, en que cobraba movimiento y autonomía. Pero este

---

[76] E. Gangutia Elícegui, 1977, 38-39.
[77] Gangutia, *o.c.*, 68.
[78] *Od.* IX 523-524.
[79] *Il.* XVI 332.
[80] *Il.* XI 115.
[81] De hecho, numéricamente al menos, tenía razón: en 41 ejemplos sobre un

dualismo es radicalmente contrario a la doctrina homérica: cuerpo/alma-aliento/*sombra* del muerto.

B. Snell (1965, 27), paradójicamente, piensa que, tanto si se traduce ψυχή como *alma* o como *vida,* con ese término siempre se alude al alma que abandona al hombre al morir.

Jaeger (1982, 80-85)[82] se hizo eco de esta aparente contradicción en los significados de ψυχή y basándose en la opinión de otros historiadores de la religión, como Otto y Bickel, dio la vuelta a la tesis de Rohde: el sentido originario y más importante de ψυχή no es la imagen del Hades, sino el de alma de una persona viva, con todo lo genérico que es un término como *alma*.

Otto en la ψυχή de la persona viva veía su *vida* y suponía que la vida y lo que se escapaba de los miembros del moribundo era idéntico, conclusión a la que habría llegado la lógica primitiva. Pero este tipo de inferencias lógicas están precisamente bastante alejadas de la mentalidad llamada primitiva, además de que es difícil compaginar una ψυχή, que es la vida animal, no personal, con una ψυχή-*εἴδωλον* individual.

Bickel, por su parte, anduvo algo más acertado y se remontó a un significado más antiguo que el abstracto *vida*, ya mayoritario en Homero, y lo entendió en su sentido etimológico de *aliento*, pero esto no querría decir en mi opinión que la *ψυχή-aliento* de una persona viva sería entonces idéntica a la ψυχή de una persona muerta, cuando se ha retirado del cuerpo y ha cesado la respiración. En los escritos hipocráticos, aunque ψύχω ya significa más *refrescar* que *soplar,* la ψυχή es el soplo que el hombre pierde al morir. En el tratado *Afecciones internas* se

---

total de 73 se refiere al descenso y permanencia en el Hades.

encuentra en cuatro ocasiones la fórmula ἀφιέναι τὴν ψυχήν para indicar que el enfermo muere. Esta expresión es comparable a la homérica τὸν δ'ἔλιπε ψυχή, aunque se ha cambiado de mentalidad, pues el hombre pasa de objeto a sujeto[83].

Para Bremmer existía en Homero un *alma libre* (ψυχή), que recuerda la idea arcaica del *doble*, sin conexiones físicas, primordial en la continuación de la vida y que representaba al individuo tras la muerte. Pero también había almas corporales (θυμός, νόος y μένος) localizables físicamente[84].

Para Shirley Darcus Sullivan (1988, 151-180) ninguna de las nociones asociadas a ψυχή (aliento, *sombra* de un muerto y vida) tiene que ser necesariamente la original o primaria, sino que era considerada como algo de naturaleza imprecisa por Homero y Hesíodo, en quienes siempre aparece dentro de pasajes formularios, por lo que es posible que, al repetir fórmulas que habían recibido con la habitual flexibilidad del lenguaje épico, ni siquiera conocieran exactamente los significados exactos de este término.

Para Gangutia Elícegui, en su estudio de semántica estructural, de todos los principios vitales, sólo ψυχή (vida indiferente al tiempo) y αἰών (vida marcada por la temporalidad) se polarizan como *vida en abstracto* y se conciben como entidades hasta cierto punto independientes. El proceso progresivo de abstracción en ψυχή la convierte en Homero en una vida incolora, que no admite calificación. Sólo se pierde o se arriesga, sin poder ser recuperada, pero, cuando va a descender al Hades, se considera una cosa casi física que se separa del cuerpo. Por su parte, αἰών,

---

[82] *Vid.* sobre todo el capítulo "La doctrina de la divinidad del alma".
[83] J. Jouanna, 1987, 203-224.
[84] J. Bremmer, *The Early Greek Concept of Soul*, Princeton 1983, citado

posiblemente la médula espinal, la sustancia de la fuerza vital, *(cf.* E. Degani, *ΑΙΩΝ da Homero ad Aristote*, Padua, 1961, 21 ss.)[85], es el principio vital más opuesto a *thánatos*, ya que su pérdida o destrucción significa siempre la muerte, lo que no siempre ocurre con ψυχή, θυμός y μένος. Ψυχή y αἰών, como principios vitales sin idea de actividad, fuerza y vigor, se oponen a θυμός y μένος, que comportan las ideas de pasión, agresividad e ira y, cuando concurren en la misma frase (τόν γε λίπῃ ψυχὴ καὶ αἰών: *Il.* XVI 453), αἰών neutraliza su valor de *vida* y queda simplemente como *tiempo*[86]. Ni los dioses ni los animales poseen ψυχή o αἰών, aunque sí poseen θυμός y μένος: la vida humana es algo diferente a la de los dioses y los animales[87].

En definitiva, me quedo con la apreciación de Shirley Darcus Sullivan de que es arbitrario quizá buscar un significado originario al término ψυχή y me parece posiblemente un error buscar qué es lo primero, si la ψυχή que va al Hades o la que se agazapa en el hombre vivo. Lo que habría que buscar es por qué Homero utilizó el mismo término para ambos constituyentes del hombre, caso de que hubiera un motivo claro y no se tratara simplemente de un uso arbitrario de términos sin justificación alguna para el principio de vida y para la criatura del Hades, si bien yo creo en esto último, porque Homero no vio ninguna contradicción en ello y ambos significados fueron admitidos por los pensadores griegos en general (salvo los que emplearan también εἴδωλον o el doblete de la mística

---

por Julio O. López Saco, 1994, 43-69.

[85] Aunque para Benveniste, citado por Félix Buffiere, 1973, 259, αἰών significaba *fuerza de vida, fuente de vitalidad,* y, si posteriormente se la identificó con el lugar donde se creía que residía, es decir, la médula espinal, éste no sería más que un sentido derivado.

[86] E. Gangutia Elícegui, 1977, 73-74.

[87] *Ibidem,* 76-78.

ψυχή/δαίμων), acostumbrados a manejar ese término tan polisémico en griego. Además, si no se distingue el alma del cuerpo, lo que existe tras la muerte debe existir en cierta forma en el hombre vivo y ello quiere decir que el hombre es uno: su principio vital, sus órganos-funciones psíquicas, su cuerpo y su réplica póstuma.

Veamos a continuación cómo y por dónde se marcha la ψυχή y abandona el cuerpo.

La ψυχή se marcha normalmente por la boca *(Il.* IX 409) o por las heridas *(Il.* XIV 518), simultáneamente con la muerte. Prueba de esto son esos ejemplos en que se afirma que la ψυχή abandona al guerrero nada más caer muerto[88]. Así, se dice que Patroclo arrancó al mismo tiempo la vida (ψυχήν) y la punta de la lanza (ἔγχεος αἰχμήν) del cuerpo de Sarpedón[89].

Un ejemplo típico es el de que la ψυχή se marcha apresurada (ἐπειγομένη) por la herida producida[90]. A raíz de estas situaciones se hubiera esperado que la ψυχή tuviera alguna relación con la sangre, ya que en este tipo de muertes la observación permite inferir una semejanza entre lo que se marcha (la vida) y su señal visible (la sangre). Homero no establece esta identificación de ψυχή y sangre, pues ya sabemos que la ψυχή es alma-aliento, aunque las ψυχαί en el Hades tengan que beber sangre para recuperar la conciencia. Pero es que se puede sangrar sin morir, la muerte puede no ser debida a una herida y puede irse la sangre sin que se vea, si bien es cierto que sin sangre no se vive, pero lo que sí hay siempre es pérdida del aliento. La sangre está más en relación con el otro principio vital

[88] *Od.* XVIII 91.
[89] *Il.* XVI 505.
[90] *Il.* XIV 518-519.

(θυμός), que en Homero ejerce las funciones psíquicas y afectivo-volitivas.

El θυμός en Homero tampoco residía en la sangre, pero ésta debía ser su alimento. El hecho de que la ψυχή beba sangre en el Hades, si quiere recuperar su conciencia, es una novedad de los poetas homéricos y estuvo motivada por dos razones prefijadas por ellos:

A) El θυμός es una parte mortal del alma y sólo la ψυχή sobrevive al cuerpo.

B) La configuración exangüe de la ψυχή, que es una triste *sombra* sin consistencia alguna.

Por tanto, θυμός debería ser la parte impulsiva del alma relacionada con la sangre y la ψυχή debería ser el *alma-soplo*, pero no se comprende muy bien por qué ha de beber sangre la ψυχή, que no tiene relación alguna con ella. Debería beberla el θυμός, pero éste no sobrevive a la muerte y, además, la ψυχή no tiene nada que ver con la conciencia. Este es el confuso panorama que presentan los poetas homéricos.

De todas las heridas las que producen más rápidamente la pérdida de la ψυχή son las generadas en la garganta, como la de Héctor. Ahí la pérdida (ὄλεθρος) de la vida (ψυχή) es muy rápida (ὠκιστος)[91], si bien el poeta se olvida de ello y con fines dramáticos hace que el moribundo Héctor entable un diálogo de cierta extensión con Aquiles.

Que la ψυχή es el aliento se ve muy claro en ejemplos en que se afirma que ya no es posible hacer regresar la ψυχή una vez que ha superado la barrera que forman los dientes (ἕρκος ὀδόντων)[92]. Unos espléndidos y conmovedores

[91] *Il.* XXII 325.
[92] *Il.* IX 408-409.

versos, referidos tanto a la muerte de Patroclo como a la de Héctor, encierran toda una teoría escatológica y nos ilustran sobre la manera típica en que la ψυχή abandona el cuerpo[93], momentos antes de lo cual ambos, siguiendo una creencia helénica, que hace a los que están a punto de morir inspirados por una misteriosa clarividencia, prevén el futuro.

El alma abandona el cuerpo revoloteando, como si tuviera alas, igual que el aliento sale por la boca y se mezcla con el aire. Siglos más tarde, cuando ya sea corriente la idea de un alma inmortal que vuela hacia los astros y el éter, se verán estos ejemplos de Homero como una prueba en favor de esa teoría, ¡olvidando que en Homero el alma revolotea un cierto tiempo hasta sumergirse definitivamente en el Hades! Esa conexión de ideas la establece, por ejemplo, el pseudo-Plutarco de *De uita et poesi Homeri*, para quien Platón atribuye alas al alma porque es inmortal[94]. Volviendo a Homero, que el alma salga *de los miembros* (ῥέθεα: *Il.* XVI 856; XXII 362) significa que no tiene una ubicación específica y tal vez se encuentra repartida por todo el cuerpo, lo que no se dice en ninguna parte. La dificultad puede salvarse si, con B. Snell (1965, 28-29), admitimos que quizá ῥέθη significaba en Homero *rostro,* significado que perduró en eólico. Pero lo curioso del caso es que la ψυχή lamenta su suerte al abandonar los miembros, ya que tiene percepción y conocimiento de aquello que está perdiendo y nunca volverá a tener, lo que contrasta con la insensible supervivencia que la aguarda en el Hades, a no ser que entendamos que la ψυχή tiene la suficiente capacidad de sensibilidad, en tanto no se produzca la

[93] ψυχὴ δ᾽ ἐκ ῥεθέων πταμένη ᾽Αϊδόσδε βεβήκει
ὃν πότμον γοόωσα, λιποῦσ᾽ ἀνδροτῆτα καὶ ἥβην: *Il.* XVI 856-857 y XXII 362-363.
[94] *Fedro* 245 c-247 a.

incineración, como para echar de menos el cuerpo divorciado de ella.

Este tipo de descripción, más apropiada para un texto literario, contrasta con otra más apropiada para una lectura oral, como son las del tipo δούπησεν δὲ πεσών, τὸν δὲ σκότος ὄσσε κάλυψεν *(Il.* XV 578) y con una forma no naturalista de describir la muerte, que pudiéramos llamar poética, como en las que entra el verbo λύειν y un complemento (γυῖα, μένος...), que dejan entrever la muerte como soltura de los miembros del cuerpo, un desasimiento de la fuerza física, del vigor o del hálito vital.

Si perdía hombría y juventud (ἀνδροτῆτα καὶ ἥβην) es porque los auténticos bienes son los corporales. El hombre real es su cuerpo, o su cadáver, pero las virtudes del alma, de las que tanto se hablará en el s. V con los sofistas, Sócrates y Platón, están todavía casi por desarrollar. El hombre homérico considera la vida como un bien, sólo lamenta su brevedad. Por tanto, es lógico que el que no espera un más allá favorable combine pesimismo transcendente con un optimismo inmanente. Por el contrario, quien sienta la vida como una condena expiatoria y espere un más allá risueño es lógico que combine un optimismo transcendente con un pesimismo inmanente, caso de los órficos. Ni que decir tiene que todos aquellos que consideran la mística como un cuerpo extraño al carácter helénico, o por no ser epidérmica o por ser importada, verán en la situación homérica la esencia del sentimiento y mentalidad griegos[95].

Al no designar Homero la personalidad viviente con la ψυχή, pocos son los datos con que podemos contar sobre ella, pues es sabido que el mayor protagonismo y actividad principal de la ψυχή está en su dimensión escatológica,

[95] J. L. García Rúa, 1976, 32.

pero de eso ya hablaremos en el capítulo dedicado al mundo subterráneo.

En resumen, tras una larga tradición y evolución del término, ψυχή adquirió una serie de valores y sentidos poco coherentes entre sí. En el *Fedón* de Platón ψυχή puede significar cuatro cosas: *principio de vida* (como en Homero), *órgano espiritual, el auténtico yo*, *doble fantasmal* que se disocia del cuerpo (como en Homero). Todo ello provoca el problema de a qué se refiere exactamente Platón, cuando afirme que la ψυχή es inmortal[96].

En Homero la ψυχή sólo puede ser el *principio de vida* y el *doble* fantasmal, pero la actividad anímica, intelectual y de la conciencia tienen que depender de otra cosa. Es precisamente por esta disociación entre la vida y la conciencia por lo que dijimos que el hombre homérico no tenía *sensu stricto* un alma. Esta escisión tan primitiva entronca o es parecida a la del animismo*:* un *doble* interior que se manifiesta cuando el cuerpo y la vida animal reposan. El primitivo es incapaz de integrar en un todo coherente la vida y el espíritu. Por esto Homero, aunque haya progresado muchísimo en el conocimiento fisiológico y en las actividades anímicas, presenta ambos dependiendo de fuentes distintas. Pese a lo cual en Homero el hombre es un todo, no es la suma de cuerpo y alma, porque no se distingue claramente entre lo físico y lo psíquico: las actividades anímicas pueden atribuirse al hombre entero o a alguno de sus miembros y, cuando un guerrero desfallecido o herido recobra el sentido y el vigor, esta recuperación es generada por un proceso físico.

En Homero la actividad anímica o espiritual no depende de la ψυχή, por lo que resulta peligroso traducir la ψυχή

---

[96] C. García Gual, Reseña de Robinson, T.M.: *Plato´s Psychology*, en Emérita XXXVIII (1970) 484-486.

homérica como *alma*, ya que se trata de un principio vital abstracto o de la vida en abstracto, y el psiquismo humano depende de una serie de órganos físicos o funciones anímicas: θυμός, φρήν, *νόος* y μένος[97]. El θυμός es propiamente el órgano anímico más importante, pero no es, como en Platón, una parte del alma[98] ni una segunda alma sobreañadida a la ψυχή. Algo parecido a lo que entendemos por *alma* se lograría en Homero con la yuxtaposición de principio vital (ψυχή) y psiquismo humano (θυμός), pues éste abarca, como veremos, prácticamente todas las facetas del mismo.

Nótense las dificultades que tendrán otros escritores y comentaristas platónicos o estoicos, imbuidos de doctrinas como la divinidad e inmortalidad del alma, para entender el alma y el psiquismo homéricos. Un escritor como Heráclito (s. I d. C.) afirmará sin ambages que Platón en su *República* se ha apropiado de la teoría homérica sobre el alma. El θυμός homérico ha dado lugar a la parte irascible del alma platónica, lo que, a pesar de las diferencias de funcionamiento en ambos, es más que probable. La parte concupiscible, que Platón coloca en el hígado o en el abdomen, pese al forzado ejemplo que pone Heráclito (caso de Ticio[99]) sigue estando para Homero en el θυμός, porque el hígado (ἦπαρ) en Homero no es un órgano que desempeñe función psíquica alguna. La parte racional del alma platónica, situada en la cabeza, es identificada por Heráclito con el razonamiento y la inteligencia (φρόνησις),

---

[97] Estudiaremos detalladamente los tres primeros e incluiremos otras funciones anímicas convertidas en principios vitales dentro de los términos con los que presentan mayores analogías: αἰών con ψυχή y μένος con θυμός.

[98] *Rep.* IV 435 c ss.

[99] *Od.* XI 578-580.

por tanto con la φρήν homérica, sólo que esta facultad no reside para Homero en la cabeza, sino en el pecho[100].

También los estoicos van a identificar el θυμός homérico con su πνεῦμα, el soplo vital cálido en que consiste el alma, según ellos. Anaxímenes toma su concepción de *alma-aliento* de la tradición popular y de Homero, pero él hablará de la ψυχή más bien como un πνεῦμα, que en él se identifica con el aliento o con una ráfaga de viento. Luego se generalizará πνεῦμα con los trágicos y más tarde será sustituido por ἀήρ[101].

Pese a ser el *alma* en Homero algo tan abigarrado y confuso, su división de una ψυχή que no desaparece con la muerte y un θυμός mortal gozará de fortuna, como en Empédocles, muy influenciado por Homero, quien va a distinguir implícitamente entre un alma mortal (ψυχή) y otra divina e inmortal (δαίμων)[102]. Asimismo en el *Timeo* se da una división del alma más simple y próxima a las concepciones populares: parte inmortal del alma creada por el Demiurgo y parte mortal creada junto con la percepción por las divinidades en el momento de unirse al cuerpo[103].

Vemos así cómo Homero no es sólo el educador de Grecia, sino la abertura literaria del pensamiento y de la especulación en torno al alma. Además ha sido la gran fuente en que han bebido los pensadores posteriores, que han sistematizado a su manera y para sus exigencias científicas todo el material en bruto que se encontraba en los poemas homéricos. Prueba del particularismo homérico es que el yo no tiene nada que ver con el alma, tal y como será entendida

---

[100] *Alegorías de Homero* 17-19.
[101] Para él la sustancia anímica es idéntica a la del aire, pues el aire es aliento y el aliento es vida, alma: DK 13 B 2, en Aecio I, 3, 4. *Vid.* W. Capelle, 1981, 37.
[102] E. R. Dodds, 1985, 150.
[103] *Timeo* 41 d, 44 d y 69 c-72 d.

más tarde. En Homero el yo, aunque puede ser una unidad con su sujeto, puede ser vivido como una función orgánica, que actúa o que está en reposo, que unas veces actúa a pleno rendimiento y otras veces lo hace bajo mínimos, que se resiste a la voluntad del hombre o es intervenido por la acción de los dioses. Sería mejor decir que no tiene un yo, puesto que la subjetividad, los pensamientos y los sentimientos están localizados en algunos órganos anímicos. O también podría decirse que el hombre homérico sólo tiene un yo cuando estos órganos están en funcionamiento.

La subjetividad en Homero está en un segundo plano y no es lo que da razón de la personalidad del héroe. Lo que a Homero sí le importa destacar en los héroes es su actuación. Esto es lo que los justifica. Un héroe lo es por actuar. Pensemos otra vez en lo inútil que se siente Aquiles dentro de su tienda, cuando ve que los aqueos son derrotados y él ha jurado no acudir en su ayuda.

Como ya hemos dicho, en Homero no se distingue claramente entre lo físico y lo psíquico. Estos dos niveles se dan por igual en el hombre completo y entero, no escindido en cuerpo y alma. Habrá que esperar al movimiento místico del s. VI con su disociación de cuerpo/alma y a Sócrates con su insistencia en la dedicación a la ψυχή para poder cambiar de tipo ideal humano: del héroe al sabio. Curiosamente también el cristianismo sustituirá la figura del sabio pagano, hombre ocupado en el conocimiento del mundo, de sí mismo y de Dios y presentará el ideal del santo, el hombre libre de pecado.

Pero es el momento de intentar delimitar el funcionamiento y la actividad de los tres órganos-funciones anímicas más importantes que destaca Homero: θυμός, φρήν y

νόος. Comenzaremos por el más importante de ellos: el θυμός[104].

➢ El término θυμός en Homero (unas 750 apariciones entre las dos obras), como ψυχή, tiene un uso variado y polisémico, lo que va a añadir más confusión a la cuestión que venimos tratando. Intentaremos también remontarnos a su sentido originario y más antiguo para hacer después un análisis de las demás acepciones derivadas o meramente contextuales.

Como ocurre generalmente, el sentido más antiguo es el físico y concreto. Θυμός deriva de la raíz **dhu*, que indica un movimiento rápido y está en relación etimológica con θύελλα *(tempestad, tormenta, huracán),* θύειν *(sacrificar)*, que sugiere la idea de un chorro de sangre caliente[105], o *fumus*. Por tanto, su primer significado debe ser *aliento cálido, soplo cálido, vapor cálido*.

En el *Crátilo*, donde Platón investiga el origen del lenguaje y el tipo de relación que une el objeto con el nombre que lo designa, Sócrates expone la etimología de θυμός, que para él deriva de la impetuosidad (θύσις) y hervor del alma *(Crát.* 419 e). También ψυχή significaba *aliento*, pero, pese al silencio de Homero, sabemos que es idéntico al aire externo de fuera del cuerpo, como podemos observar por Anaxímenes (DK 13 B 2, en Aecio I 3, 4), y su carácter es frío (ψυχρός). El θυμός, por el contrario, es un aliento cálido, caldeado por el funcionamiento de los órganos y, seguramente, a pesar de que Homero no lo especifica[106], alimentado y puesto en funcionamiento por la sangre, que es su vehículo.

---

[104] Opinión compartida por A. Cheyns, 1981, 137-147.
[105] W. Jaeger, 1982, 85-86.
[106] Aunque sí lo hace el escoliasta: θυμός ἐστι ζέσις τοῦ περὶ καρδίαν αἵματος δι᾽ ὄρεξιν ἀντιλυπήσεως (Scol. Venetus B a *Il.* XVIII 110).

Parece que en Homero hay dos teorías sobre el principio de la vida. Una, subyacente, concibe al hombre vivo recorrido por un fluido vital, del que emanan los diferentes líquidos del cuerpo: lágrimas, sudor, sangre, esperma. Reflejo de esta teoría sería que las articulaciones, sobre todo la de la rodilla, dejan de funcionar cuando están secas y sin fluido, o que haber perdido las fuerzas consiste en tener aflojadas las articulaciones *(Il.* VII 6), y la creencia de que los muertos necesitan libaciones por carecer del líquido vital, por lo que beber sangre les devolvería la conciencia por un tiempo. La otra teoría, manifiesta en Homero, coloca el principio de vida en la respiración y esto sería el θυμός homérico, un soplo o vapor húmedo y caliente[107].

Ψυχή es el aliento o la respiración en abstracto y se entiende como estatuto imprescindible para la vida. Pero el aliento del animal que se mueve y que con las alteraciones de la respiración manifiesta estados de fatiga, rabia, pasión, dolor, abatimiento... es designado por Homero con la palabra θυμός. Para Lasso de la Vega (1984, 246) se trataría de una sencilla transferencia de sentido el hecho de que θυμός, desde el sentido originario de *aliento*, abarcara todos esos impulsos afectivos y sentimentales: se ha tomado el síntoma (respiración alterada) por la causa que lo provoca.

Que el θυμός depende o está en conexión con la respiración resulta meridianamente claro a juzgar por las mismas expresiones de Homero. El caballo Pedaso, mortalmente herido, exhala la vida con su último resoplido[108]. La muerte de un guerrero puede suponer exhalar el θυμός[109]. Héctor,

---

[107] F. Buffiere, 1973, 259-261.

[108] θυμὸν ἀΐσθων: *Il.* XVI 468.

[109] θυμὸν ἀποπνείων: *Il.* IV 524 y XIII 654.

tras ser herido, recobra nuevas fuerzas (*νέον δ᾽ ἐσαγείρετο θυμόν*[110]) e inmediatamente cesa su respiración dificultosa (ἆσθμα) y el sudor (ἱδρὼς).

Cuando Menelao es herido, su θυμός se disipa y deja de circular, hasta que vuelve de nuevo a agruparse y condensarse[111]. El soplo del Bóreas (πνοιὴ Βορέαο) reanima el θυμός de Sarpedón cuando apenas respirar podía (κακῶς κεκαφήοτα)[112].

Cuando Héctor está aún bajo los efectos del proyectil que lo ha alcanzado (βέλος δ᾽ ἔτι θυμὸν ἐδάμνα), empieza a recobrar el aliento, para lo que se utiliza un verbo como ἐμπνέω *(soplar hacia dentro)*, aunque continúan los síntomas del desfallecimiento: pesados jadeos (βαρέα στενάχοντα), vómitos de negra sangre (κελαινεφὲς αἶμ᾽ ἀπέμεσσεν), vista nublada (ὄσσε νύξ ἐκάλυψε μέλαινα)[113]. Merece la pena detenerse en este detallado ejemplo, porque es de los más significativos y completos. Es frecuente que, cuando el θυμός padece algún menoscabo, se hable de los jadeos y la respiración dificultosa (el síntoma por la causa). En cambio, no se habla de dificultades respiratorias cuando padece o se marcha la ψυχή. El θυμός es una masa vaporosa cuyas partículas se dispersan y mediante la respiración se vuelven a unir.

La simple idea de aliento vital cuadra poco con la de fluido sanguíneo, pero en otras funciones anímicas que luego adquiriría el θυμός (pasión, cólera, rabia...) el estallido de las mismas va acompañado de un más generoso riego sanguíneo y del consiguiente enrojecimiento e hinchazón de

---

[110] *Il.* XV 240.
[111] ἄψορρόν οἱ θυμὸς ἐνὶ στήθεσσιν ἀγέρθη: *Il.* IV 152.
[112] *Il.* V 697.
[113] *Il.* XIV 432-439.

determinados órganos corporales. Según Aecio (IV 3, 12), quien hace una paráfrasis de Heráclito (DK 22 A 15), las almas se nutren de exhalaciones internas (sangre y otros líquidos) y externas (respiración). Critias ha afirmado que el alma es sangre, puesto que lo más propio del alma (ψυχή) es el sentir y ésta puede hacerlo gracias a las cualidades de la sangre[114]. Empédocles entendía la sangre de dos maneras: como mezcla de los cuatro elementos y como asiento de la conciencia que contiene el Amor y la Discordia[115]. Por ello dice que el pensar de los hombres da tantas vueltas, porque la inteligencia humana es la sangre que en torno al corazón rueda.

Sin embargo, Homero no ha ido más allá y no ha identificado el θυμός con la sangre. Ni siquiera dice que tenga alguna relación con ella y somos nosotros los que tenemos que establecer esa implícita conexión. Homero sigue entendiendo el θυμός como un simple aliento vital. Pero también dijimos que la ψυχή era un aliento vital, luego ¿qué diferencia habría entre ambos?

Como Homero no es especialista en psicología y tiene una voluntad más artística que otra cosa, en realidad no hace ninguna diferenciación entre ambos, al menos explícita. Lo mismo encontramos una expresión convencional como *exhalando el alma* bajo la forma de θυμὸν ἀποπνείων o θυμὸν ἀΐσθων que ἀποψύχοντα[116]. Exactamente igual podría traducirse una expresión como τὸν δὲ λίπε ψυχή θυε τὸν δὲ λίπε θυμός *(a él lo abandonó el soplo vital)*[117]. Quien deja los miembros revoloteando, como se escapa el aliento para mezclarse con

[114] Aristót. *Del alma* I 405 b, 5-10.
[115] ἐκ τῶν (= los 4 elementos) αἷμα τε γέντο... DK 31 B 98, v. 5. Αἷμα γὰρ ἀνθρώποις περικάρδιόν ἐστι νόημα, 31 B 105, v. 3.
[116] *Il.* IV 524, XVI 468 y *Od.* XXIV 348.
[117] *Il.* V 696 y IV 470.

el aire externo, puede ser la ψυχή o el θυμός[118]. Entre las múltiples expresiones con que contamos para *quitar la vida* tenemos αἴ κεν…ψυχὴν ἀφέλομαι (Héctor a Aquiles) o μὴ…ἀπὸ θυμὸν ἐλοίμην (Telémaco respecto de sus criadas infieles)[119]. No obstante, en este último tipo de expresiones es superior el número de veces en que se emplea θυμός por encima de ψυχή.

Gran parte de las confusiones entre ψυχή y θυμός tienen, según B. Snell (1965, 28-31), fácil explicación: cuando se trata de descripciones de muertes, hay que entender θυμός no como *órgano de las emociones,* sino como *órgano del movimiento corporal*. En otras ocasiones la culpa la tienen la fecha reciente y la poca comprensión del lenguaje anterior por parte de algún aedo, que establece las siguientes equivalencias: ψυχή=θυμός y μέλη=ῥέθη, sin tener en cuenta que el θυμός no abandona los ῥέθη *(cf. Il.* XVI 856 y XIII 671), no va al Hades *(cf. Il.* XXII 362 y VII 131) ni abandona el cuerpo volando, aunque aquí se trata de animales *(Il.* XVI 469 y XXIII 880; *Od.* X 163 y XIX 454), que lógicamente carecen de ψυχή.

Tras estos ejemplos estamos ya en condiciones de extraer algunas conclusiones relevantes:

1ª) La ψυχή no está alojada en ninguna parte concreta del cuerpo, pero el θυμός está alojado vagamente en el pecho (θυμὸν ἐν στήθεσσιν) o en el diafragma (ἐν φρεσὶ θυμός) y es alimentado por la sangre: un vómito de sangre significa que el θυμός está débil o se ha perdido parcialmente.

2ª) A veces se da una confusión entre ambos, como cuando se atribuye ψυχή a un animal. Lo normal es que éste

[118] *Il.* XVI 856 y XXIII 880.
[119] *Il.* XXII 256-257 y *Od.* XXII 462.

tenga θυμός (aliento, vida sensible, impulsos instintivos), como cuando se dice de un guerrero que tiene ánimo de león (θυμολέων) o de unos corderos degollados θυμοῦ δευομένους. Pero en casos muy esporádicos cuentan con ψυχή, como el cerdo sacrificado por Eumeo[120].

Hay también un ejemplo en que se atribuye extrañamente a un león la φρήν, que es una capacidad más de tipo intelectual que sentimental: ἐν φρεσὶν ἄλκιμον ἦτορ[121]. Jamás posee νόος un animal, es decir, la capacidad de proyectar imágenes visuales en la mente. Incluso hay un caso único en los poemas homéricos y bastante singular: no desciende al Hades la ψυχή, que es lo habitual, sino el θυμός[122]. Para A. Cheyns (1981, 137-147) no hay confusión entre ambos, sino que θυμός está utilizado para insistir en la identificación del héroe con su θυμός: si Peleo desea la muerte, es porque su θυμός, que constituye lo esencial de sí mismo, no puede soportar el descrédito que sobrevendría a los aqueos, si todos tuvieran miedo a la vista de Héctor.

3ª) Como ψυχή tiene el sentido abstracto de *vida* y θυμός el de *vida sensible* o *consciente*, que puede estar representada por la fuerza en el caso de unos bueyes[123] o por la vida superior de la conciencia y de las emociones en el caso de los hombres[124], pueden ser usados uno al lado del otro sin incurrir en redundancia: θυμοῦ καὶ ψυχῆς κεκαδὼν[125], que yo traduciría como *habiéndolos privado de la conciencia y de la vida*.

Jaeger (1982, 86) explica esto diciendo que en los tiempos de Homero había una tendencia a unir los fenómenos

---

[120] *Od.* XIV 426.
[121] *Il.* XVII 111.
[122] θυμὸν ἀπὸ μελέων δῦναι δόμον ῾Αϊδος εἴσω: *Il.* VII 131.
[123] *Il.* XIII 704.
[124] *Il.* X 17.

de la conciencia y de la vida animal, que sería lo que más tarde abarcaría una palabra como ψυχή, pero la lengua homérica no disponía aún de un término para estas dos propiedades, por lo que habría que recurrir a un doblete como ψυχὴ καὶ θυμός .

4ª) Ya se trate de pérdida de la ψυχή o del θυμός, el primer síntoma de la muerte está en la oscuridad que se abate sobre los ojos del guerrero[126]. La muerte y el destino se apoderan del hombre (ἔλλαβε) por la vista (κατ᾽ ὄσσε[127]). También se habla de *la negra nube de la muerte* (θανάτου δὲ μέλαν*ν* νέφος[128]). No hará falta insistir más si para el hombre homérico vivir es sinónimo de ver la luz del sol (φάος ἠελίοιο[129]) y la muerte le trae la odiosa oscuridad que encontrará en la tenebrosa tierra (ἐρεμνὴν γαῖαν[130]). En cambio, el síntoma de los jadeos y la respiración dificultosa (ἆσθμα) están referidos siempre al θυμός.

5ª) Da la impresión de que, cuando falta la respiración o el conocimiento, el θυμός tiende a diluirse o a dispersarse, tendencia que podría concluir con la pérdida definitiva del mismo. Esto lo apreciamos claramente cuando Odiseo, después de estar a punto de ahogarse, alcanza a nado la isla de los feacios y empieza luego a recuperarse: *pero cuando ya entonces respiró y el thymós se reunió con el diafragma...*[131].

6ª) Debido a la importancia que tiene el aliento para la vida y la energía o fuerza vital pueden asimilarse otras funciones psíquicas, o meramente coyunturales, al fenómeno

---

[125] *Il.* XI 334. Similar en *Od.* XXI 153-154.
[126] τὸν δὲ σκότος ὄσσε κάλυψε: *Il.* XIV 519.
[127] *Il.* XVI 333-334.
[128] *Il.* XVI 350.
[129] *Od.* XX 207.
[130] *Od.* XXIV 106.
[131] ἄλλ᾽ ὅτε δή ῥ᾽ ἔμπνυτο καὶ ἐς φρένα θυμὸς ἀγέρθη: *Od.* V 458.

de la respiración, por ej. en expresiones como *infundir vigor* (ἐνέπνευσεν μένος[132]), verbo que da idea de soplar hacia dentro, exactamente igual que cuando se inspira a alguien o como se introducen las almas transportadas por los vientos en los cuerpos, según hemos visto en la creencia órfica. En otras ocasiones, como cinco versos más arriba, se dice solamente βαλῶ μένος ο ἐνὶ θυμῷ θῆκε μένος[133]. También se habla de *respirar valor* (μένεα πνείοντες[134]). Príamo elogia a Hermes diciéndole que tiene respiración en su mente, o que respira con su mente (πέπνυσαι τε νόῳ[135]).

7ª) El punto de partida de la controversia sobre los usos equivalentes de ψυχή y θυμός es que lo que nosotros entenderíamos por *soplo vital* o *vida* pueda estar representado en Homero por dos términos diferentes, sin embargo ψυχή está muy evolucionado, ya que ha perdido prácticamente su significado original y material de *aliento* o *soplo*, y casi siempre tiene, cuando no se refiere al εἴδωλον del Hades, el significado abstracto de *vida*. En cambio, el sentido fisiológico de *aliento*, *respiración sensible y cálida* está más presente en θυμός, que acusa más que la ψυχή las heridas y desmayos, a pesar de lo cual puede ser traducido en muchos ejemplos como *vida*, con el matiz, generalmente no recogido en las traducciones, de *vida orgánica*, *fisiológica*, *funcionamiento vital*.

El problema serio se presenta cuando encontramos estos dos términos identificados con un *principio de vida*, es decir, lo que anima al cuerpo, y, además, en ambos se da el paso lógico *principio de vida > vida.*

8ª) Como estos dos términos pueden designar el *principio de vida*, o la *vida*, ambos podrían ser atribuidos a

---

[132] *Il.* XVII 456.
[133] *Od.* I 320-321.
[134] *Il.* XI 508.

animales, si bien se evita esto en el caso de ψυχή. Es posible que, al utilizarse el doblete ψυχὴ καὶ θυμός solamente referido a los hombres, quiera indicarse con ello una vida superior a la de los animales, que, generalmente, sólo tienen θυμός. Para los hombres se trataría de una vida consciente, es decir, la de un hombre total, que tiene la vida y la conciencia de un yo interno.

9ª) El hecho de que ψυχή en Homero haya sido oscurecida en su significado de *alma*, pese a que en el pensamiento griego van indisolublemente unidas la vida y el alma, ha hecho posible que pueda hablarse de otros órganos-funciones anímicas (θυμός, φρήν, *νόος*, etc.), cuyo papel podría haber sido absorbido por una ψυχή entendida como alma y dotada de diversas potencias anímicas o partes funcionales, como será más tarde lo lógico.

La cuestión sobre el alma podría haberse simplificado haciendo estos tres órganos-funciones dependientes de la ψυχή, o haciéndolos partes de la misma, pero Homero no tiene una idea clara sobre el alma. El no da conceptos y su planteamiento nos resulta descoordinado: un alma (ψυχή), que en pocos pasajes homéricos podría ser traducida como *alma* y de la que no se sabe cómo es su funcionamiento, y, por otra parte, una serie de órganos-funciones anímicas o psíquicas descoordinadas entre sí y que no se pueden considerar, *sensu stricto*, como almas, aunque un tanto ligeramente hablemos de *polipsiquismo* o de *alma pasional* (θυμός).

10ª) No hay contradicción u oposición entre los dos términos cuando ψυχή significa *vida y* θυμός no es ya un *principio de vida*, sino el yo interior del hombre, su actividad psicológica o conciencia, como puede comprobarse

---

[135] *Il.* XXIV 377.

en el empleo del doblete ψυχὴ καὶ θυμός. Y tampoco la hay cuando ψυχή es la *sombra* del muerto y θυμός es un principio de vida sensible.

Nuestras dificultades comienzan cuando encontramos en el hombre dos *principios de vida* diferentes. El aliento de la ψυχή no sufre altibajos debido a las emociones producidas por sucesos imprevistos o peligrosos para el sujeto: o está presente, o está ausente (excepciones de ello pueden ser el desfallecimiento de Andrómaca[136] y el de Laertes[137]). Por el contrario, la respiración del θυμός puede abandonar su sede (φρήν), pero puede ser un alejamiento momentáneo debido a un desmayo, herida o impresión fuerte, o bien un alejamiento completo y entonces es inevitable la muerte. Además de ello, también comprobamos a veces que los usos de uno y otro término son intercambiables sin un aparente cambio de sentido, como en las expresiones que significaban *privar de la vida*.

¿Cómo podríamos explicarnos esta situación?

Posiblemente lo que ha complicado la cuestión ha sido el utilizar un mismo término (ψυχή) para un *principio de vida* y para el *doble* o la *sombra* del muerto, mientras que otros pueblos, como los egipcios, poseen dos términos diferentes: *Kra* y *chraman*. Es posible que esta inicial indefinición haya provocado el confusionismo posterior. En efecto, si de ese *principio de vida* lo único que nos dice Homero es que se llama lo mismo que sobrevive tras la muerte, la única función que puede tener es abandonar el cuerpo al que dotaba de vida, pero ¿qué le ocurre al *principio de vida* ante la experiencia y los sobresaltos de

---

[136] ψυχὴν ἐκάπυσσε: *Il.* XXII 467.

[137] ἀποψύχοντα: *Od.* XXIV 348. Para E. Gangutia Elícegui, 1977, 70, se trata de que ψυχή y θυμός son en principio actividades fisiológicas (aliento) a las que progresivamente se ha ido añadiendo el significado de *principio vital* y *vida*, pero que aún conservan en Homero rastros de

los acontecimientos? ¿cómo resiste las heridas, el cansancio, el abatimiento emocional, las malas noticias? ¿se sobrepone a ello, sufre un cierto menoscabo, abandona momentáneamente el cuerpo ante un shock, se aleja definitivamente provocando la muerte?

Nada de esto le ocurre a la ψυχή, por tanto, si se quieren describir situaciones tales, habrá que recurrir a un *principio de vida* más marcadamente sensible y próximo al funcionamiento del cuerpo, cuyos síntomas (vista nublada, respiración dificultosa, jadeos, vómitos de sangre, mareos...) reflejen el impacto acontecido al fundamento de la vida material del cuerpo (el θυμός). Así pues, hay una falta de economía al presentar dos *principios de vida*, pero en Homero no hay competencia entre ellos, ni se les presenta en oposición. Para ello se ha silenciado y omitido el funcionamiento de uno de ellos (la ψυχή), mientras que los casos concretos se refieren siempre al θυμός.

Algo más clara quedaría la cuestión si se hubiera dejado como único *principio de vida* la ψυχή y θυμός hubiera sido únicamente un órgano anímico, sede de las pasiones e impulsos, o una función espiritual, fuerza que desea o piensa. Asimismo una cierta mayor lógica podría haber tenido el hacer de θυμός no la respiración sensible, sino un calor vital calentado por la sangre. De esta manera la oposición sería nítida: ψυχή=aliento, respiración y θυμός= calor vital (sangre). Aunque se presenten dos *principios de vida*, al ser distintos, ello podía haber dado un mayor juego poético y psicológico distinguiendo, por ejemplo, accidentes o sucesos que afectarían a la ψυχή y otros que afectarían al θυμός y esto desde el punto de vista de un pensamiento primitivo no sería algo contradictorio, pero Homero es incapaz de hacer

---

su inicial indiferencia a la oposición *vida/muerte.*

depender la vida de otra cosa que no sea la respiración, como por ejemplo del calor vital de la sangre.

Sería sugerente la hipótesis de que Homero, aunque con la plasticidad artística de la épica, podía disponer de dos tipos de alma, pluralidad de almas que sería perfectamente admisible en un pensamiento de tipo primitivo. Da la impresión de que θυμός pudo ser un *alma* y un *principio de vida* genérico (¿quizá una herencia del alma del grupo común para todos los miembros del mismo, como pensaba Cornford?), igual que ψυχή (¿la vida y el *doble* de los animistas?), aunque Homero lo ha rebajado a simple órgano-función anímico-espiritual. Para los pueblos animistas había algún componente espiritual en el hombre, aunque no muy bien definido, que lo mantenía con vida y se convertía en réplica de la persona cuando moría. Quizá esto explicaría el prácticamente nulo papel que la ψυχή homérica jugaba en el hombre vivo, pero, en mi opinión, si hay una criatura que va al Hades, debe tener algo equivalente de algún modo en el hombre vivo, pues lo corporal y lo espiritual no son independientes, según el planteamiento homérico. Si no nos convence esta hipótesis sobre el diferente origen de ambos términos, podemos recurrir a la diferente naturaleza y concepción de los mismos: un *alma-aliento* (ψυχή) y un *alma-fuego* (θυμός). Pero Homero con este material heredado ha hecho la siguiente distribución anímica: ha mantenido el *alma-aliento* como *principio de vida,* pero ha rebajado el *alma-fuego* a simple órgano-función espiritual, a pesar de lo cual ¡ha conservado su antiguo estatuto de principio de vida!

El resultado es que no sabemos cómo opera ψυχή, aunque sí está pormenorizado el funcionamiento de θυμός, con lo que también nos quedamos sin saber qué tipo de relación podría

unir a ambos, que, sin duda, sería complementaria, como se comprueba al unir ψυχὴ καὶ θυμός (vida+conciencia).

En el pensamiento griego no se da una distinción entre vida/alma: todo lo que tiene vida y movimiento debe tener un alma y es esta la que determina que algo sea animado o inanimado (ἄψυχος), como cuando afirmaba Tales, según Aristóteles e Hipias (D. Laercio I 24), que la piedra magnética tenía alma. Como las propiedades del alma (ψυχή) son la vida, el movimiento y la conciencia, la misma palabra *vida* puede venir representada por el término ψυχή, con lo que éste viene a significar tanto la causa (el alma) como el efecto (la vida). La antropología humana hubiera sido más nítida si se hubiera distinguido entre ζωή/ψυχή, pero donde esto se establece con mayor claridad es en el pensamiento religioso místico, donde el alma no es tanto un *principio de vida* como una *realidad desterrada* y el término que se suele utilizar para ella es más bien el de δαίμων.

Por tanto, el problema no es que en Homero ψυχή sea la vida y el alma, sino el hecho de que hay otro término (θυμός), que entra en competencia con ψυχή para el sentido genérico de *vida*, aunque ésta es un principio vital puro y el otro es un principio vital que conlleva las ideas de actividad y vigor físico.

ΨΥΧΗ		ΘΥΜΟΣ
principio de vida	----------	principio de vida
principio de vida (ψυχὴ καὶ θυμός)		yo interno (poco desarrollado)
sombra del muerto	-------- // --------	órgano-función mortal

Para aclarar un poco la maraña de términos y funciones anímicas, aunque él no es un científico y no se plantea como poeta buscar la coherencia, quizá (y con esto entro en el

terreno de la pura especulación) se podría haber hecho una sistematización algo diferente:

1) Se debería haber entendido ψυχή exclusivamente como *vida* y ser equivalente, pues, a ζωή.

2) Se debería considerar al θυμός la única alma, que sería lo que anima al cuerpo y lo que le proporciona conciencia y movimiento, aunque podría estar dotado de distintas partes o potencias (φρήν, *νόος*, ἦτορ...)

3) Como Homero no cree en un alma inmortal, sino en una especie de *doble fantasmal,* debería haberse evitado para él cualquiera de los dos términos anteriores, con lo que se ahorraría confusión, y haberse limitado a llamarlo εἴδωλον. Con esto tendríamos una sistematización más nítida y más moderna de la configuración de la naturaleza humana, pero Homero no ha sabido, o querido, evitar el doble uso, la ambivalencia y la ambigüedad en su incipiente estructuración espiritual del hombre.

11ª) Por otra parte, es innegable que Homero presenta un desdoblamiento de la vida interior del hombre: alma material, consciente y dependiente del cuerpo (θυμός*//alma-vida* separable del cuerpo (ψυχή). Pero esto parece ser una tendencia inherente al pensamiento griego y no debe ser original de Homero. Es decir, en el pensamiento griego debe ser inmemorial la tendencia a considerar el alma por una parte desde un punto de vista físico o naturalista (o sea, como un principio de vida que garantiza el funcionamiento de los órganos corporales) y, por otra, desde un punto de vista religioso (o sea, ante todo como un espíritu que abandona el cuerpo tras la muerte, lo cual no obsta para que sea considerado como un principio de vida en abstracto, es decir lo que proporciona la vida a un individuo, sin entrar en implicaciones fisiológicas).

A este respecto es sintomático el silencio que guarda Homero sobre la ψυχή, pero es que el pensamiento primitivo es incapaz de concebir un espíritu puro y siempre debe tener consolidación material. Por el contrario, son abundantísimas las referencias al funcionamiento del alma material (θυμός).

Donde mejor encontramos la diferencia entre el punto de vista naturalista y religioso es en los fisiólogos jonios, por una parte, y en los místicos y teólogos del s. VI.

Físicos	Teólogos
a) alma física vinculada a los elementos y sus combinaciones, es decir, al cuerpo y órganos del hombre.	a) Alma espiritual e itinerante (δαίμων).
b) movimiento, sensación, pensamiento, voluntad.	b) Vida

El *daímon* es, ante todo, el yo moral, responsable de las intuiciones filosóficas y del conocimiento extático y a los teólogos no les interesa para nada el alma física en conexión con los órganos del cuerpo. El problema es que, a veces, se llama ψυχή a ambos tipos de alma, lo que ha creado algún malentendido, como en Empédocles, un naturalista empapado de orfismo-pitagorismo.

Que estos dos tipos de alma han continuado vigentes en el pensamiento griego lo podemos comprobar nada menos que en Platón, quien distingue varias *dynámeis* en el alma (una de ellas será la racional y divina, equivalente al *daímon)* y en Aristóteles, quien distingue un *νοῦς* separable del alma del cuerpo.

En suma, el θυμός, con el sentido de *aliento, vida* entra en competencia con ψυχή (aunque no con su sentido

escatológico). El sentido primordial de *thymós* será el de conciencia, o sede de los impulsos, pasiones y deseos, significado este último con el que cobrará una personalidad y autonomía propias.

Es ahora el momento de tratar de encontrar en la maraña de significados contextuales los que sean más normativos o relevantes, porque no queda muy claro en Homero cuáles son las funciones exactas del θυμός. En los significados que hemos mencionado hasta ahora (principio vital que se exhala, se consume o reanima; energía y fuerza física) el θυμός es una realidad material. Actúa como un órgano, pero en otras ocasiones es una especie de función espiritual, una fuerza que desea o piensa. Antes hicimos referencia a que lógicamente el primer sentido material debe ser el más antiguo y sólo con posterioridad, tomando el síntoma por la causa, se haría depender de él toda la conciencia y la carga psicológica del ser humano. André Cheyns (1981, 137-147) constata que unas veces es un principio de actividad y es considerado como independiente de cualquier parte del cuerpo, otras veces está contenido en el pecho o en las *phrénes* y en dos ocasiones *(Il.* VII 216 y XXIII 370) es identificado con el corazón.

Señalemos la importancia de acotar y marcar la interioridad y subjetividad de la personalidad humana por primera vez en Occidente. Y advirtamos también de las dificultades y confusiones a que se han visto llevado Homero en esta fundamental tarea.

Hasta ahora hemos encontrado una ψυχή, o vida en abstracto, un θυμός o aliento sensible y un θυμός o sede de algunas funciones anímicas.

Pero veamos estas últimas con más detalle.

1) El θυμός como sede e instrumento de los variados sentimientos.

Al ser la sede de estos sentimientos, hemos de encontrar θυμός como complemento de lugar, o como dativo instrumental, cuando es el órgano con el que se realiza una determinada sensación espiritual.

- Cólera (θυμῷ κεχολουμένον: *Il.* I 217).
- Alegría (κεχαροίατο θυμῷ: *Il.* I 256).
- Pesar (ἄχος κραδίην καὶ θυμὸν ἵκανεν: *Il.* II 171).
- Dolor (ἄλγος ἱκάνει θυμὸν ἐμόν: *Il.* III 97-98).
- Temor (σεβάσσατο γὰρ τό γε θυμῷ: *Il.* VI 167).
- Deseo (ἐν δ᾽ ἄρα θυμῷ μέμασαν: *Il.* VII 2-3).
- Amor, cariño, amistad (ἐκ θυμοῦ φιλέων: *Il.* IX 486).
- Soberbia (μηδὲ μεγαλίζεο θυμῷ: *Il.* X 69).
- Tedio, saciedad (ἄδος τέ μιν ἵκετο θυμόν: *Il.* XI 88).
- Odio, aborrecimiento (στυγερος…θυμῷ: *Il.* XIV 158).
- Irritación (κοτεσσαμένη…θυμῷ: *Il.* XIV 191).
- Indignación (νεμεσσήθητε δὲ θυμῷ: *Il.* XVI 591).
- Miedo (δέος ἔμπεσε θυμῷ: *Il.* XVII 625).
- Insensatez (ἀάσατο δὲ μέγα θυμῷ: *Il.* IX 537).
- Preocupaciones, inquietudes (ὕπνος…λύων μελεδήματα θυμοῦ: *Il.* XXIII 62).
- Estupefacción, sorpresa (ἀνὰ θυμὸν ἐθάμβεον: *Od.* IV 638).
- Admiración, asombro (θαύμαζε δὲ θυμῷ: *Od.* VIII 265).
- Impotencia (ἀμηχανίη δ᾽ ἔχε θυμόν: *Od.* IX 295).
- Compasión (ἀλλά κε κεῖνα μάλιστα ἰδὼν ὀλοφύραο θυμῷ: *Od.* XI 418).

En todos estos casos descritos el θυμός actúa como un órgano anímico.

2) También funciona θυμός como órgano anímico cuando se rehace o se sacia con la comida y la bebida (σίτου καὶ οἴνοιο κορεσσάμενος κατὰ θυμόν[138]), se sacia de llanto (αὐτὰρ ἐπεὶ κλαίουσα κορέσσατο ὄν κατὰ θυμόν[139]), se agota por el trabajo (καμάτῳ θυμαλγέϊ[140]) o es roído por duras palabras (θυμοδακὴς γὰρ μῦθος[141]). Puede ser hechizado o engañado para que tome por real algo aparente. Una disputa puede devorar el θυμός (θυμοβόρῳ ἔριδι[142]). Y es que el θυμός es el órgano que va a recibir directamente el dolor y la aflicción de una persona. También será el órgano al que irán a parar todas las preocupaciones e inquietudes del ánimo (ὀρώρεται ἔνδοθι θυμὸς κήδεσιν[143]).

3) Cuando algún agente externo interviene psicológicamente para inspirar algo o introducir en alguien valor, miedo, audacia, etc., suele hacerlo directamente sobre el θυμός, o también sobre la φρήν, pero nunca sobre el hombre mismo. También en estos casos sigue siendo el θυμός un órgano anímico.

Iris introdujo (ἔμβαλε) en el θυμός de Helena dulce añoranza (γλυκὺν ἵμερον) de su marido, su ciudad y sus padres[144]. Una idea o un plan (algo mental o intelectual) es introducido, en cambio, por Zeus en las φρένες de Telémaco, lo cual resulta correcto[145]. Otra idea, la de mostrarse a los pretendientes, es sugerida a Penélope por Atena[146]. La audacia (θάρσος) debería ser colocada más bien en el θυμός,

---

[138] *Od.* XIV 46.
[139] *Od.* XX 59.
[140] *Od.* XX 118.
[141] *Od.* VIII 185.
[142] *Il.* XIX 58.
[143] *Od.* XIX 377-378.
[144] *Il.* III 139-140.
[145] τόδε μεῖζον ἐνὶ φρεσὶν ἔμβαλε δαίμων: *Od.* XIX 10.
[146] ἐπὶ φρεσὶ θῆκε… ᾽Αθήνη: *Od.* XVIII 158.

como en *Od.* I 320-321, pero también se puede colocar en las φρένες de alguien, como en *Od.* III 76-77.

Encontramos colocado μένος en las φρένες *(Od.* I 88-89), pero se le encuentra en el θυμός en *Il.* XVI 529 y en *Il.* V 513 es introducido ἐν στήθεσσι. En *Il.* II 451-452 es fortaleza (σθένος) lo que coloca Atena en el corazón (καρδίη) de cada uno.

4) En una amplia gama de ejemplos θυμός tiene el significado de *corazón*, uso que se va haciendo progresivo en cuanto designaba, además de su sentido originario de fuerza o energía vital residente en el aliento, la sede o localización de éstas. Para Gangutia Elícegui (1977, 76) el sistema fisiológico y corporal que hereda Homero está ya en descomposición y cada vez más los centros vitales tienden a centrarse en el corazón. Esto ocurriría con θυμός, principio vital localizado en el corazón, y con ἦτορ.

Pero no debemos entender sólo θυμός en el sentido de *corazón* como órgano físico y anímico, para lo que también tenemos κραδίη, ἦτορ y κῆρ, sino con un sentido más amplio, el yo interior o el alma interna emotiva. Sólo entendiendo θυμός como un yo interior que puede sentirse diferenciado del hombre total podremos comprender que el hombre converse con él y que le dicte al individuo lo que tiene que hacer. El yo apetitivo del θυμός puede sentirse como algo aparte del hombre en sí o del hombre consciente (κέλεται δὲ με θυμός: *Il.* XIX 178). Por tanto, el θυμός puede llegar a ser una conceptualización de lo irracional en el hombre, de sus afectos e impulsos más incontrolables: *habiendo cedido a su deseo* (εἴξας ᾧ θυμῷ: *Il.* IX 598). Aquiles encarna perfectamente este sentido de θυμός, mientras Odiseo se

caracteriza por su capacidad de controlarlo. Con este sentido pasaría a la tragedia.

En estos casos θυμός se aproxima bastante a la idea de personalidad o carácter. Así, de Tersites se dice que su natural es osado (θυμὸς ἀγήνωρ)[147]. Tlepólemo insulta a Sarpedón diciéndole que es temeroso y de ánimo apocado (σοὶ δὲ κακὸς μέν θυμός[148]). Las *Moîras* colocaron en los hombres un corazón sufridor (τλητὸν…θυμὸν[149]). Aquiles tiene un corazón de hierro (σιδήρεος… θυμός[150]). En estos ejemplos vemos perfectamente logrado el paso desde el órgano hasta la función, es decir, de la fuerza vital inherente al individuo hasta su carácter o forma de ser. Decir que las *Moîras* colocaron un corazón sufridor (= órgano) ¿no equivale a decir que la función anímica de ese θυμός o yo interno es el aguante y la resistencia (=función anímica) y es lo decisivo en el carácter del que tiene tal θυμός?

5) En estrechísima relación con el sentido anterior encontramos ejemplos en que θυμός podría traducirse genéricamente como *corazón*, pero, al tratarse ahora claramente de funciones anímicas parciales y no del yo interno u órgano de la subjetividad, la traducción irá cambiando según la función anímica de que se trate. En estos casos al sentimiento mismo se le ha dado el nombre del órgano[151].

Numerosos son los casos en que se dice que hay que dominar o contener el θυμός[152], que en estos contextos significaría *furor, cólera, ardor*.

---

[147] *Il.* II 276.
[148] *Il.* V 643.
[149] *Il.* XXIV 49.
[150] *Il.* XXII 357.
[151] M. I. Finley, 1980, 30.
[152] σὺ δὲ μεγαλήτορα θυμὸν ἴσχειν ἐν στήθεσσι: *Il.* IX 255-256.

El corazón puede equivaler a la función de voluntad o deseo, como en ἀεκοντί γε θυμῷ, *contra los deseos del corazón*[153], o en πιεέιν ὅτε θυμός ἀνώγοι, *cuando el deseo te impulse a beber*[154]. O cuando se habla de persuadir el θυμός de alguien, es decir, su voluntad[155].

Θυμός puede ser el sujeto de un verbo que signifique *tener esperanza*[156]. Θυμός puede ser aquí el corazón o *yo* interior emotivo, o podría ser el hombre total y θυμός constituiría una sinécdoque.

En muchos casos se dice que el θυμός no sabe qué resolución va a tomar, o que está confuso ante dos alternativas que se le presentan. Deberíamos traducir θυμός por *resolución, decisión, intención*. Los dioses auxilian a los dos bandos δίχα θυμὸν ἔχοντες[157]. O en ἕνα θυμὸν ἔχοντες, *teniendo una sola intención*[158]. El ánimo se mueve en dos direcciones: θυμὸς ὀρώρεται ἔνθα καὶ ἔνθα[159], lo mismo que se pueden revolver dos ideas con las φρένες: δίχα δὲ φρεσὶ μερμήριζεν[160]. En muchas ocasiones θυμός equivale a *valor*, sobre todo en expresiones del tipo *excitar el valor*, como Zeus a Patroclo: θυμὸν ἀνῆκεν[161]. O *excitó su empuje y valor* (ὄτρυνε μένος καὶ θυμὸν ἑκάστου[162]), *pierden el ánimo* (θυμὸν ἀποφθινύθουσι[163]), *excitar el ánimo* (θυμὸν ἐγεῖραι[164]).

El *thymós* es muchas veces una fuerza que incita al guerrero a distinguirse y sobrepasar a los demás realizando

---

153 *Il.* IV 43.
154 *Il.* IV 263.
155 οὐδ᾽ Ἕκτορι θυμὸν ἔπειθε: *Il.* XXII 78.
156 θυμός ἐέλπετο: *Il.* XII 407.
157 *Il.* XX 32.
158 *Il.* XV 710; XVI 219; XVII 267.
159 *Od.* XIX 524.
160 *Od.* XXII 333.
161 *Il.* XVI 691.
162 *Il.* V 792.
163 *Il.* XVI 540.

empresas que le reporten gloria y lo eleven al rango de los héroes. Como fuerza distinta del individuo, el *thymós* representa esa parte de sí mismo que desea la gloria, por lo que el héroe tiende a identificarse con él[165]. En la *República* de Platón también el θυμός será el móvil de la clase de los guerreros, réplica de los héroes homéricos.

Observa Jacques-Hubert Sautel (1991, 346-366) que hay cuatro sustantivos de la vida psíquica que se pueden asociar a un verbo para expresar un proceso que concluye en la acción y describir lo que podemos llamar el proceso de la voluntad: θυμός, κῆρ, ἦτορ y κραδίη. De ellos el más importante en la toma de decisiones es θυμός, por ello, si no hay una unificación total de la acción alrededor de un principio unitario de la voluntad, como nosotros podemos concebirlo, hay al menos una tendencia a esta unificación. Esta no se produce alrededor de una noción propiamente somática y de un mecanismo fisiológico. Aunque haya referencias somáticas (ἐνὶ στήθεσσιν, por ejemplo), θυμός aparece más como un principio general del comportamiento heroico. Cuando aparece con κραδίη, el órgano fisiológico, éste se convierte en una localización secundaria del principio de acción. Lo más frecuente en la toma de decisiones en Homero es que el θυμός hable y el individuo actúe: impulso de un guerrero al combate y breve diálogo entre el θυμός y el hombre entero. Sin negar el punto de partida somático la explicación de la voluntad contiene generalmente una dimensión psíquica e incluso intelectual, como la de una palabra interior que funciona sobre el modelo de la palabra en sociedad.

---

[164] *Il.* V 513.
[165] A. Cheyns, 1981, 137-147.

6) Θυμός, paradójicamente, puede ser la sede del conocimiento o del saber y puede competir por el dominio intelectual con φρήν y νόος.

Esto resulta difícil de compaginar con los impulsos irracionales y las emociones que hemos descrito hasta ahora. Verdaderamente θυμός es el órgano o función anímica más importante y recubre los siguientes significados: *alma material (alma-soplo)*, *alma pasional* y *alma intelectiva*. Sólo le ha faltado la virtud de la supervivencia tras la muerte.

Veamos algunos ejemplos de funcionamiento intelectual.

Los pretendientes advierten seriamente a Telémaco ἵν᾽ εἰδῇς αὐτὸς σῷ θυμῷ[166]. Son frecuentes expresiones como *darle vueltas en la cabeza a algo: los pretendientes revolvieron en su mente lo que iba a realizarse*[167]*. Y tú meditaste cosas malas con tu mente:* σύ δέ οἱ κακὰ μήσαο θυμῷ[168].

Con frecuencia el conocimiento del θυμός es más bien un presentimiento, una intuición emotiva, que un saber procedente de un análisis racional de los hechos: ὄϊσατο θυμὸς *(Od.* IX 213). Y es que θυμός es el órgano de la videncia *(Il.* VII 44; XII 228). También en la fenomenología anímica del español utilizamos un término equivalente: *corazonada*. Aquiles dice a Eneas que esa vez no lo van a salvar los dioses, como da por sentado en su interior: ὡς ἐνι θυμῷ βάλλεαι *(Il.* XX 195-196).

Hemos de tener en cuenta que no existe en Homero un verbo que signifique exactamente *pensar.* Lo que ocurre es que el hombre homérico, definido, como hemos visto, por Fränkel (1939, 475-479) como *un campo abierto de fuerzas* y no como *una entidad compacta y cerrada*, no piensa como el

---

[166] *Od.* II 111-112.

[167] ὅρμηναν δ᾽ ἀνὰ θυμὸν ἃ περ τελέσθαι ἔμελλον: *Od.* II 156.

hombre moderno, ya que el tipo antropológico homérico es lo que implica que hay una tendencia a expresar los fenómenos de la personalidad como una exteriorización objetiva de lo idiosincrático y personal[169]. Esto no quiere decir que el hombre no razone, sino sólo que el hombre homérico piensa discursivamente y esto lo hace hablando con su θυμός. Asimismo, dada la concreción del lenguaje homérico con respecto a los procesos mentales[170], Homero suele representar emociones y estados de ánimo como un mutuo intercambio personificado entre el héroe y un dios o entre el héroe y uno de sus órganos psicofísicos *(thymós, kradíe)*, soliloquio que aún sigue operando en la lírica arcaica[171].

Tales son las tribulaciones que le pasan por la cabeza a Menelao, cuando va a ser atacado por Héctor: en primer lugar con irritación habló a su ánimo de gran corazón (εἶπε πρὸς ὅν μεγαλήτορα θυμὸν[172]), mas, cuando la alternativa que se le presenta a su actuación queda decantada y la ve clara, como saliendo de su obnubilación, se replica reaccionando de pronto: *pero, ¿por qué entabló el ánimo este diálogo conmigo?*[173]

Este es su razonamiento o pensamiento, por medio de palabras y de un diálogo con su θυμός, que es una voz interior desdoblable y con autonomía con respecto a la personalidad más consciente y racional. Tal estado de cosas resulta evidentemente bastante primitivo, pero el hombre homérico vive y siente lo que pasa por su cabeza, o, más exactamente, por su pecho, puesto que allí está localizado el θυμός. No usa a veces un espíritu pensante independizado

---

[168] *Il.* XIV 253.
[169] B. Gentili, 1996, 155-156.
[170] B. Snell, 1965, 13-29.
[171] B. Gentili, 1996, 91.
[172] *Il.* XVII 90.
[173] ἀλλὰ τίη μοι ταῦτα φίλος διελέξατο θυμός;: *Il.* XVII 97.

de las cosas, sino un pensamiento plástico formado por palabras que traducen sus momentos vitales.

Para diferenciar el θυμός pensante de los otros órganos intelectuales (φρήν y *νόος*) habríamos de suponer para θυμός un pensamiento emotivo, que recorre como un escalofrío el cuerpo, pero, fuera de los casos en que se trata más bien de un presentimiento, los versos homéricos no nos permiten establecer diferencia sustancial alguna.

¿Qué quieren decir variantes como ἵνα εἰδῇς…σῷ θυμῷ y ἔγνω ᾗσιν ἐνὶ φρεσὶ?[174] Aunque en el primer ejemplo el verbo lleve un dativo instrumental y en el segundo un complemento de lugar, tales diferencias no son realmente significativas, sino simplemente variantes estilísticas.

¿Qué diferencia habría entre φρονέοντ᾽ ἀνὰ θυμὸν *(revolviendo en su espíritu[175])* y εἰ *νόστον* μετὰ φρεσὶ βάλλεαι *(si en tu interior le das vueltas al regreso[176])?* ¿O entre παρέπεισεν ἀδελφειοῦ φρένας *(cambió la mente de su hermano[177])* y ὅππως ἐξαπάφοιτο Διὸς *νόον (cómo engañaría la mente de Zeus[178])?* ¿Y si encontramos términos concomitantes en una misma expresión? Por ejemplo, ταῦθ᾽ ὥρμαινε κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμὸν[179].

Si salimos del ámbito mental, las oscilaciones no son menos frecuentes. Se puede convencer el θυμός o las φρένες[180]. Se puede encandilar, seducir o hechizar con engaños el ἦτορ o el θυμός[181]. Se puede calentar o reconfortar el θυμός o las

---

[174] *Od.* II 111-112 e *Il.* XVI 530.
[175] *Il.* II 36.
[176] *Il.* IX 434.
[177] *Il.* VII 120.
[178] *Il.* XIV 160.
[179] *Il.* I 193.
[180] *Il.* XX 78 y XVI 842.
[181] *Od.* XVII 514 y XVIII 212.

φρένες[182]. Para la expresión *irritado en su corazón* podemos encontrar χωόμενον κατὰ θυμὸν y χωόμενος κῆρ[183]. Encontraremos para *con el ánimo afligido* un dativo modal τετιηότι θυμῷ o un acusativo de relación τετιημένος ἦτορ[184].

Estas fluctuaciones terminológicas demuestran lo que prevenía Lasso de la Vega (1984, 243), que es imposible *construir algo así como una psicología esquemática del hombre homérico*. Esto ya lo habíamos advertido, cuando dijimos que el θυμός es tanto un órgano como una función espiritual. Zeus le introdujo (ἐνῆκεν) a Héctor un ánimo sin valor (ἀνάλκιδα θυμὸν[185]). Aparte de que es un claro ejemplo de intervención psicológica, θυμός no es aquí un órgano, sino una función psicológica *(valor, empuje),* si bien la expresión resulta una *contradictio in terminis*.

Posiblemente los usos más antiguos de θυμός entienden éste como un órgano anímico, pero a base de emplear funciones anímicas que afectaban al θυμός *(introdujo μένος en el thymós*, *encolerizarse con el thymós*, *querer algo con el thymós*, *etc.)* θυμός quedó afectado por un valor pregnante que lo llevó de por sí a significar exactamente lo mismo que μένος, actividad, vigor, fuerza, pasión, cólera o voluntad, aunque μένος no tiene sentido local y se aplica a personas, animales y cosas, mientras θυμός sólo se aplica a seres vivos. Cuando aparecen ambos principios en la misma frase (οὗτός γε μένος θυμόν τ᾽ ὀλέσειε: *Il.* VIII 358), θυμός debe ser interpretado como un uso neutro por ψυχή (alma-vida) y μένος es simplemente el vigor[186].

---

[182] *Od.* XXIII 47 e *Il.* XIX 174.
[183] *Il.* I 429 y IX 555.
[184] *Il.* XI 555 y XI 556.
[185] *Il.* XVI 656.
[186] E. Gangutia Elícegui, 1977, 72.

Odiseo proyectó en primer lugar herir en el pecho al ciclope, pero no lo llevó a la práctica, porque otro ánimo lo retenía (ἕτερος δέ με θυμὸς ἔρυκεν[187]). Tampoco es aquí θυμός un órgano, sino una función intelectual: *plan, proyecto, decisión*. Además, resulta extraño que el θυμός retenga o impida hacer algo, porque su actuación suele ser más bien la contraria. Es φρήν la que suele contener los impulsos ciegos o alocados. Este explícito caso nos viene muy bien para, apoyándonos en Jean-Pierre Vernant (1983, 344) , quien cita a Bruno Snell, aclarar cómo el alma en Homero ni es diferente al cuerpo, ni está contrapuesta a él. El alma en Homero tiene una dimensión espacial y el pensamiento funciona como un desplazamiento material. B. Snell *(Die Entdeckung des Geistes*, Hamburgo, 1946) había estudiado el surgimiento de la interioridad y subjetividad en el alma humana, que para él comienzan con la lírica griega arcaica antes de llegar a Heráclito, y había señalado que Homero desconoce lo que es la *profundidad del pensamiento.* Él utiliza adjetivos como πολύμητις o πολύφρων *(de múltiple pensar)*, pero no conoce βαθυμήτης ni βαθύφρων *(de pensar profundo)*.

En Homero nos movemos en un terreno donde abundan los contactos y las interferencias. En muchos casos aparecen coordinados con θυμος otros términos referidos a órganos anímicos: κραδίην καὶ θυμὸν[188], τόνδε *νόον* καὶ θυμὸν…ἔχοντες[189], μένος καὶ θυμὸς[190], aunque μένος no sea órgano anímico. La correlación más frecuente de θυμός es con φρήν: κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμὸν, que es como se entiende por parte de Homero la totalidad de la vida interior del hombre (mente y corazón).

---

[187] *Od.* IX 302.
[188] *Il.* II 171.
[189] *Il.* IV 309.
[190] *Il.* XX 174.

Si la lengua homérica hubiera dispuesto de una palabra que recogiera exactamente la interioridad, subjetividad y profundidad de la personalidad humana, no tendría necesidad de esos circunloquios. Algo parecido intenta vagamente Homero con la simple utilización de los adverbios ἔνδον o ἔνδοθι. A veces su presencia es meramente decorativa[191], pero en otras ocasiones el adverbio señala por sí mismo la localización del proceso, como cuando se dice que los pretendientes *por dentro maquinaban su plan* de matar a Telémaco[192]. Aquí sí resulta más marcado el deseo de interiorización de las actividades mentales o anímicas.

Esta interiorización seguirá causando problemas en los tiempos posteriores, pues, aunque ya Platón recoja con ψυχή la razón, lo cual se lo debe a Sócrates, las funciones emotivas o impulsos irracionales casarán mal con ella y tendrá entonces que recurrir a hablar de distintas funciones en el alma, o, incluso, de distintas partes del alma. Lógicamente, ψυχή habría absorbido ya las funciones de los distintos órganos anímicos que distinguía Homero, pero con ello no sabemos si la cuestión ha quedado resuelta o mucho más embrollada.

Si en Platón el problema es saber qué se está entendiendo en cada momento por ψυχή, en Homero los problemas son de otra índole, sobre todo por qué disponiendo de un amplio registro de órganos anímicos no ha hecho de ellos un uso lógico y comprensible, sino que los utiliza a veces para los mismos registros, los une con conjunciones como si formaran un todo, o salta de unos a otros sin aparente justificación. Ejemplo de esto último es el citado por Lasso (1984, 244), cuando a Odiseo, enfurecido por el hecho de que algunas criadas vayan a acostarse con los

---

[191] Como en φρένας ἔνδον ἔΐσας: *Od.* XI 337.

[192] οἱ δ᾽ ἔνδοθι μῆτιν ὕφαινον: *Od.* IV 678.

pretendientes, se le excita el θυμός, habla con su κραδίη y finalmente reprime su ἦτορ[193].

Pero, si bien estos tres términos pueden traducirse tranquilamente por *corazón*, menos comprensible resulta el caso en que se les une en una misma expresión, κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμὸν, como si formaran un todo orgánico y sabiendo que el θυμός tiene capacidad para abandonar la φρήν, sobre todo en desfallecimientos, desmayos, pérdidas de conocimiento, tras lo cual se añaden expresiones como en ἐς φρένα θυμὸς ἀγέρθη *(Od.* V 458): *la respiración (soplo vital) se hizo compacta en el interior del diafragma (sistema respiratorio)*. Esta expresión, que tiene un sabor a tiempo muy remoto, tiene también, en mi opinión, gran importancia. En primer lugar porque nos recuerda la vinculación en una noción arcaica del alma entre ésta y el soplo respiratorio. Y en segundo lugar porque podría ser el equivalente de una técnica chamanista consistente en el control del soplo respiratorio y muy parecida a las utilizadas en el yoga. Pero la finalidad o la intención de Homero es muy distinta a la de los chamanes de Asia del norte, que cuentan con émulos en la tradición griega: los famosos Aristeas, Ábaris, Epiménides, Hermótimo y Pitágoras.

Homero no recoge casi ninguna práctica mágica por prurito aristocrático. Incluso podríamos decir que el sentido de la susodicha expresión es realmente el inverso: los chamanes con el control de la respiración congregaban el alma habitualmente dispersa en el cuerpo y así podían evadirse de él para introducirse en otros cuerpos, viajar al mundo de los muertos y recordar sus vidas pasadas[194].

En Homero esa concentración del *alma-soplo* sólo supone recobrar la conciencia o volver en sí. Aunque probablemente

---

[193] *Od.* XX 9-22.
[194] J-P. Vernant, 1983, 350-351.

Homero no tenía noticias del *chamanismo*, es notable la importancia de la respiración para el θυμός homérico y las técnicas *chamanísticas*. Si el *θυμός-respiración* puede abandonar el cuerpo, es fácil entender también, si se identifica el θυμός con el alma, que el alma pueda abandonar igualmente el cuerpo. Lo que en Homero no dependía de la voluntad del hombre pudo ser luego dominado mediante la ascesis y una técnica aprendida.

Antes de dar por finalizado el estudio del θυμός, vamos a recordar y sintetizar sus significados y funciones más notorias[195].

1. Sentidos originarios:

a) Soplo, aliento, respiración

b) Fuerza vital, energía

2. Como órgano anímico:

a) sede de los sentimientos (= corazón, alma)

b) yo interior (= carácter)

c) órgano del conocimiento y pensamiento (= mente)

3. Como función anímica (tránsito del órgano a la función): valor, cólera, voluntad, deseo, decisión, impulso.

Una vez dicho todo lo cual, podríamos preguntarnos hasta qué punto el θυμός es algo psicosomático, al gusto de la psicología moderna.

En principio habría que responder a ello que lo es en buena medida, pero hablar de *psicosomático* puede implicar, al menos, una creencia dualista en términos de cuerpo y psique, o abandonar todo planteamiento de tipo monista que elimine del juego uno de los dos factores, a no ser que se piense en términos de un *monismo neutral*, que supone considerar un doble aspecto de lo real, como para Spinoza, James, Russell, Carnap, Schlick y Feigl, quienes pensaban

[195] Clasificación parecida en J. Garzón Díaz, 1976, 121-126.

que lo mental y lo físico no son sino dos aspectos distintos de una sola entidad.

Creo que Homero debe ser considerado dualista si atendemos a su creencia en una ψυχή que anima un cuerpo y lo abandona en el momento de la muerte, pero debe ser considerado *monista materialista* si consideramos que las funciones psíquicas y mentales (voluntad, pensamiento, representación mental, conciencia, sentimientos...) son inseparables del cuerpo vivo, van ligadas al funcionamiento corporal y son presentadas como independientes de la ψυχή. La culpa de esta aparente contradicción la tiene el hecho de que en Homero la ψυχή no tiene nada que ver con lo que nosotros entenderíamos como anímico o psíquico.

Una vez hecha esta aclaración previa, hay que explicar qué relación hay entre cuerpo y psique para los que defienden la existencia de esos dos elementos y si existe algo llamado mente. Para D. W. Winnicot (1993, *passim)* existe el sôma, la psique y la mente. La psique tiene una base somática y se localiza, igual que la mente, en ciertas partes del cerebro. La psique surge como organización de la elaboración imaginativa del funcionamiento corporal. Ella da pruebas de que en un cuerpo hay individuo, pues es ella la que percibe la realidad externa, ante la que se puede adaptar o no, de manera que se presenta como una capacidad de elegir. La mente, para este pediatra, sería un caso especial del funcionamiento del sôma-psique y tiene un orden especial que le es propio, porque florece al borde del funcionamiento somático, prueba de lo cual es que la capacidad intelectual vino más tarde que la psique en la evolución de la especie humana.

Para P. Laín Entralgo (1991, 219-220 y 236)) el hombre no es un cerebro que gobierna la actividad del resto del cuerpo. El hombre es un cuerpo viviente cuya vida requiere la existencia de un órgano perceptor del mundo y rector de

la acción personal sobre él. Un cuerpo humano descerebrado (en un coma profundo, por ej.) no es un hombre, sino una cuasimecánica y a veces remota posibilidad de serlo. Para Laín, descartada la existencia real de un alma, ésta queda sólo como un concepto filosófico y científico: el conjunto de manifestaciones de la vida humana en que predominan la afectividad y el sentimiento. Alma sería lo que el hemisferio menor del hombre y el sistema límbico aportan a la intimidad y conducta del hombre.

El psicólogo José Luis Pinillos considera que la mente humana procede de un psiquismo animal (1976, 16), que el cerebro es el órgano de la actividad psíquica (p. 67), que hay una asociación íntima entre mente y cerebro (p. 103) y que la conciencia es la forma suprema que alcanza el proceso de subjetivación que el cerebro del hombre hace posible, pero que no agota. Ella (la conciencia) eleva al plano de la libertad y de la responsabilidad la vida del hombre (p. 105). De ello deduzco, si no me equivoco, que la actividad psicofísica hace posible la conducta, según Pinillos, pero hay otro aspecto del funcionamiento del cerebro que está inexorablemente unido a él (lo neuronal y lo mental) y que hace posible la conciencia, la libertad y la responsabilidad. Lo físico y lo mental no son dos sustancias distintas y heterogéneas, sino que entre ellos se establece una *interacción emergente*, es decir, que la realidad evolutiva del cosmos se ordena en tres niveles ascendentes (materia inanimada, materia viviente y conciencia), cada uno de los cuales surge del anterior con propiedades específicamente nuevas[196].

He querido poner estos tres simples ejemplos, el de un pediatra, un hombre de ciencia y un psicólogo, para resaltar cómo la relación cuerpo-psique y cuerpo-mente varían según el enfoque particular: cerebro como órgano de la psique y de

[196] *Cf.* P. Laín, 1991, 182.

la mente en Winnicot, psique y mente inexistentes en cuanto entidades reales independientes del cerebro en Laín y mente-cerebro interaccionándose entre sí en Pinillos, quien concibe la psique como simple determinante de la conducta.

Hoy día nadie niega que el psiquismo humano tenga su sede en el cerebro, mas para Homero estaba en el pecho, o en las entrañas, o en el diafragma, ya que desconocía la importancia del sistema nervioso y de su centro, el cerebro, para las actividades psicofísicas. En Homero el θυμός determinaba lo impulsivo, lo apetitivo y tenía una cierta capacidad intelectual, pero era tanto un órgano anímico como una función espiritual *(mental* diríamos hoy), en una relación muy parecida a las que producía el pensamiento plástico de Homero (todo lo abstracto debe señalarse con ayuda de algo concreto y material: regalos>amistad).

Actualmente todo se explica como impulsos nerviosos, externos e internos, para explicar la actividad fisiológica sobre músculos y glándulas y la psíquica, incluso la que tradicionalmente se ha tenido como más *espiritual:* el pensamiento simbólico, amor místico, conciencia de la propia identidad, libre decisión. Por tanto, el θυμός y el cerebro son psicosomáticos, ciertamente, pero con una diferencia abismal: el θυμός unas veces es somático (órgano) y otras psíquico (función) en un poco logrado intento de distinguir lo físico de lo espiritual, pero el cerebro es, ni más ni menos, el órgano que produce el psiquismo animal y humano. El θυμός podría identificarse con la psique de Winnicott, salvo en su localización. No es el cerebro, que funciona por medio de impulsos nerviosos, y, aunque desarrolle funciones propias de la mente (conciencia), ni está en Homero asociado al cerebro, ni es un principio metafísico cuyo órgano es el cerebro, ni está oscuramente asociado al funcionamiento de éste. Hay, pues, una enorme dificultad para asimilar las

funciones anímicas de Homero a las actividades psíquicas o mentales que las ciencias modernas reconocen.

➢ Siguiendo con los órganos anímicos, tras el θυμός, ocupa un puesto de relevancia (alrededor de trescientos empleos) la φρήν o las φρένες (pecho, diafragma, pulmones), que son el asiento físico del θυμός.

Para Lasso (1984, 245) la evolución de φρήν podría ser la contraria de la de θυμός. Recordemos que este último empezó siendo algo material y después llegó a ser una actividad psíquica. Las φρένες pudieron comenzar siendo actividades psíquicas o emotivas, que sólo cuando se avanzó en los conocimientos anatómicos recibirían una localización más precisa. Shirley Darcus Sullivan (1987, 182-193), por el contrario, cree que en su uso más temprano tuvieron una localización física, aunque nunca resultó clara. S. Ireland y F. L. D. Steel (1975, 183-195) ven probables ambos orígenes, el orgánico y el psíquico, por lo que me parece insoluble la cuestión, dado que no sabemos nada de este órgano-función antes de Homero y en él puede funcionar de ambas maneras. Los griegos, especialmente por influencia de escritores médicos entre finales del s. V y principios del cuarto, siempre creyeron que era el diafragma, membrana que separa los pulmones de los intestinos, aunque cuesta creer que algo tan insustancial como una delgada lámina de tejido pudiera desempeñar tan importante papel en la anatomía homérica o pudiera adherirse a una lanza, al ser arrancada de una herida *(Il.* XVI 504)[197]. Algunos comentaristas, apoyándose en que el término es muy frecuente en plural y en algunos epítetos que recibe, lo entienden parcialmente como los pulmones[198], sin embargo tal vez sería más adecuado entenderlo no con un sentido tan preciso, ya que en *Od.* IX

[197] S. Ireland y F. L. D. Steel, 1975, 183-195.
[198] Así, Justesen, Festugière y M. Onians. *Vid.* F. Buffiere, 1973, 264.

301 sujetan el hígado y en *Il.* XVI 481 y 504 envuelven el corazón, razón por la que se entendió también como pericardio, aunque debe descartarse por su relativa insignificancia dentro de la anatomía humana[199], sino como órganos colocados generalmente en la región torácica[200], o como el conjunto del sistema respiratorio, concebido como el motor de la vida humana. No obstante, los pulmones quedan en muchos ejemplos descartados como agentes para muchos sentimientos por estar colocados demasiado altos en la cavidad torácica[201]. Por extensión φρήν puede ser el pecho entero[202] y, cuando no se entiende en su sentido material, puede ser algo tan vago como *entrañas*, es decir, lo que equivaldría a la sede de los sentimientos, la conciencia o la voluntad.

La φρήν, aunque se siente distinta de la persona que la posee, sirve para caracterizar de una manera muy general la forma de ser, el talante o el carácter de una persona. Con este sentido no tiene una acepción intelectual y coincide con el θυμός. Así, se dice que *el espíritu de los jóvenes es siempre voluble*[203]*.* Odiseo es de entrañas sufridoras (ταλασίφρονος[204]). Penélope es celebrada como poseedora de φρένας ἐσθλὰς[205]. Tener una buena conducta se dice en el lenguaje homérico *hacer uso de buenas entrañas*[206]*.* Cuando Odiseo recrimina a Antínoo, tras haberle dicho que por su aspecto es semejante a un rey, le advierte que no tiene

---

199 S. Ireland y F. L. D. Steel, 1975, 183-195.
200 Sh. Darcus Sullivan, 1987, 182-193.
201 S. Ireland y F. L. D. Steel, 1975, 183-195.
202 θυμὸς ἐνὶ στήθεσσιν es sinónimo de las expresiones en que se lo colocaba en las φρένες.
203 αἰεὶ δ᾽ ὁπλοτέρων ἀνδρῶν φρένες ἠερέθονται: *Il.* III 108.
204 *Od.* I 87 y 129.
205 *Od.* II 117.
206 φρεσὶ γὰρ κέχρητ᾽ ἀγαθῇσιν: *Od.* XVII 421 y XVI 398.

φρένες dentro[207]. Antínoo sería un hombre sin φρένες, es decir, *sin entrañas*, *sin corazón* o *sin escrúpulos*.

De tener el significado de conciencia, sentimientos o naturaleza las φρένες, en una leve evolución, pasan a significar *el buen sentido*, *buen juicio*, *estar en sus cabales*, *ser discreto* o *prudente*, *cordura*, *sensatez* (lo que más tarde se dirá φρόνησις). Nosotros hemos conservado la palabra *frenesí*, la demencia provocada por la inflamación del diafragma. Con estos significados hay infinidad de ejemplos. Posidón dice a Agamenón que Aquiles, por abandonar a los suyos, está falto de juicio[208]. Ser más juicioso que los demás equivale a περὶ φρένας ἔμμεναι ἄλλων[209]. Hécuba, que considera una locura la ida de Príamo al campamento aqueo, le espeta: *¿a dónde se te van las entrañas*?[210] Elpénor, que se cayó desde el tejado de la casa de Circe, no era muy *ajustado en sus entrañas* (οὔτε φρεσὶν ᾗσιν ἀρηρώς)[211]. Piénsese en la expresión española *hombre sin seso*. Hay muchos adjetivos que hablan de la sensatez de una persona (περίφρων, ἐχέφρων, πολύφρων, σαόφρων, ἐπίφρων, δαΐφρων, ἀρτίφρων) o de su insensatez (ἄφρων, ἀεσίφρων, χαλίφρων). Este uso de *phrénes* seguimos hallándolo en la tragedia, como la locura de Jerjes, calificada de νόσος φρενῶν *(Persas* 750), o el bienestar, que nace de una mente sana (ἐκ δ᾽ὑγιείας φρενῶν*: Eum.* 535).

Para *tener un determinado sentimiento* lo normal es φρονέω: Patroclo se lanza contra los troyanos κακὰ φρονέων[212].

---

[207] … οὐκ ἄρα σοί γ᾽ ἐπὶ εἴδεϊ καὶ φρένες ἦσαν: *Od.* XVII 454.
[208] ἐπεὶ οὔ οἱ ἔνι φρένες: *Il.* XIV 141.
[209] *Il.* XVII 171.
[210] πῇ δή τοι φρένες οἴχονθ᾽ … *Il.* XXIV 201.
[211] *Od.* X 553.
[212] *Il.* XVI 783.

Circe actúa δολοφρονέουσα[213]. Y es que *las entrañas* en Homero son capaces de un *pensamiento visceral*, de pasar revista a los sentimientos, de discurrir, de razonar, lo que explica la actividad intelectual o mental de las φρένες, aunque estén localizadas en el pecho. Que las φρένες sean la razón, la capacidad racional del hombre, es algo apriorístico y que, pese a la perplejidad que nos produzca el complejo *entrañas-razón*, nos es imposible justificar por tratarse de un uso convencional.

Seguiremos profundizando un poco más, antes de continuar con el juicio o la falta de juicio señalado por las φρένες. Con las φρένες se le puede dar vueltas a algo en la cabeza, o, mejor dicho, en el pecho[214], deliberar algo[215], saber o conocer algo[216], etc. Por ser las φρένες la actividad racional del hombre, opuesta en principio a los impulsos irracionales del θυμός, no se establece un diálogo entre el sujeto y las φρένες, como en el caso del θυμός, ni entra el hombre en conflicto con las φρένες, como sí ocurría con el θυμός. De aquí que lo lógico sería que uno se contuviera con las φρένες, que son el contrapeso o el freno para los impulsos incontrolables del θυμός[217]. En situaciones de peligro el θυμός impide al guerrero retroceder ante el peligro, pero su φρήν, órgano de reflexión, lo obliga a tener en cuenta las circunstancias y a reprimir, pues, el ardor de su θυμός, como le ocurrió a Menelao, quien tuvo que desistir de enfrentarse a Héctor ante las palabras de su hermano (παρέπεισεν ἀδελφειοῦ φρένας: *Il.* VII 120). Por tanto,

---

[213] *Od.* X 339.
[214] ἐνὶ φρεσὶν ὁρμαίνοντες: *Od.* IV 843.
[215] βούλευε φρεσὶ ᾗσιν: *Od.* I 444.
[216] εὖ φρεσὶ μήδεα οἶδε: *Od.* XI 445.
[217] φρεσὶ δ᾽ ἔσχετο: *Od.* XVII 238.

un héroe tiene libertad para resistirse a su θυμός o dejarse llevar ciegamente por él[218].

La relación normal entre φρήν y su propietario es de cooperación y la persona tiene actividad en su φρήν, en su compañía o por medio de ella (valores comitativo-instrumentales). No hay oposición entre las φρένες y su poseedor, aunque en los pocos ejemplos (seis) en que actúan independientemente pueden tener un efecto negativo sobre la persona (dos casos). Por el contrario, ἦτορ, κραδίη y θυμός sí pueden ordenar o conmover profundamente a su poseedor y pueden oponerse a φρένες *(Od.* XX 22; *Od.* XX 20 e *Il.* XI 403), que actúa con menos independencia que ellos[219].

También es lógico que la persuasión, que debe primero operar en la mente, antes de convertirse en una actuación concreta, afecte a las φρένες[220], aunque también puede persuadirse el θυμός. Para *cambiar de opinión* podemos encontrarnos con las φρένες[221], pero también con el θυμός, idea fruto de la emotividad, y también con νόος, idea fruto de una determinada representación mental. Las φρένες serían la idea fruto de una reflexión previa, un pensamiento tocado de sentimiento.

Notemos cómo hasta ahora están próximos los distintos sentidos adheridos a la palabra φρήν: entrañas, juicio, razón. Y es que el analítico hombre homérico siente que, cuando ha perdido o le han arrebatado las φρένες, se ha quedado fuera de sus cabales o ha adoptado un comportamiento incomprensible. Ni que decir tiene que, como en el anterior capítulo quedó expuesto, la pérdida de las φρένες será

---

[218] A. Cheyns, 1981, 137-147.
[219] Sh. M. Darcus, 1979, 159-167.
[220] τῷ δὲ φρένας ἄφρονι πεῖθεν: *Il.* IV 104.
[221] Διὸς ἐτράπετο φρήν: *Il.* X 45.

atribuida a agentes externos para salvaguardar el κλέος y la τιμή de un héroe. Un caso frecuente es el de la intervención psicológica de los dioses, que se cree son los que lo han privado al hombre de las φρένες[222]. O la ἄτη, que se ha cebado sobre las φρένες de alguien, como cuando Patroclo es golpeado por Apolo y se le queda la mente en blanco por el aturdimiento[223]. O el μένος que Atenea coloca en las φρένες de Telémaco[224].

Hay un ejemplo destacado en el que al falso mendigo Odiseo le dicen que está trastornado en su mente (σύ γέ τις φρένας ἐκπεπαταγμένος ἐσσί[225]). El participio utilizado indica realmente que las φρένες han sido expulsadas del individuo a golpes. Para Luis Gil (1969, 264-265) este tipo de locura sería probablemente el más antiguo, una locura *traumática*. Un golpe en las φρένες supone expulsar el *alma-soplo* fuera del lugar donde está condenada y sólo puede ser dado por un ser sobrenatural, dios o *démon*. Algo parecido le ocurre a Testor, cuando, aturdido de miedo, se encoge en su carro y suelta las riendas ante el ataque de Patroclo[226]. La misma idea de expulsión a golpes está, aunque con otro término, en la expresión utilizada para indicar que Atenea les quitó el entendimiento a los pretendientes: παρέπλαγξεν δὲ νόημα[227].

Pero, por otra parte, la facultad razonadora se puede ejercer en distintos lugares: en la φρήν (οὐκ…φρονέοντες ἐνὶ φρεσὶν[228]) o en el θυμός (τὰ φρονέων κατὰ θυμόν[229]). Pueden convencerse las φρένες de uno que no tiene φρένες (σοὶ δὲ φρένας

---

[222] θεοὶ φρένας ὄλεσαν αὐτοί: *Il.* XII 234.
[223] τὸν δ᾽ ἄτη φρένας εἶλε: *Il.* XVI 805.
[224] *Od.* I 89.
[225] *Od.* XVIII 327.
[226] ἐκ γὰρ πλήγη φρένας: *Il.* XVI 403.
[227] *Od.* XX 346.
[228] *Od.* XIV 82.
[229] *Il.* X 491.

ἄφρονι πεῖθε[230]). Incluso puede darse un ἄφρονι θυμῷ [231], que, al fin y al cabo, sería lo lógico, ya que en la incipiente sistematización espiritual homérica el uno es lo irracional y el otro lo racional. El hecho de que aparezcan juntos demuestra el intento mismo de coordinación y sistematización. Todo lo cual indica en mi opinión que tanto el verbo φρονέω, como el adjetivo ἄφρων, han cobrado autonomía con respecto a la φρήν y pueden adscribirse a cualquier órgano anímico. Y, por otra parte, también que el θυμός y la φρήν están en muy estrecha relación, dado el todo orgánico y anímico que supone el hombre.

Como hemos dicho, cualquier órgano o función anímica, por sinécdoque, podría representar al hombre completo, su carácter, su naturaleza, su forma de ser. En la φρήν, la actividad racional del hombre, predomina el componente intelectual o mental, en un 70% de los ejemplos, según Lasso de la Vega (1984, 248). Por esto, los placeres de tipo mental tendrán su sede en la φρήν. Los feacios se regocijan contemplando las pruebas atléticas[232]. Odiseo se complace en oír a Demódoco[233]. Leto se alegra de ver a Ártemis y las ninfas en sus juegos[234]. Apolo se complace oyendo el peán[235]. Cualquier cosa que haga perder la razón afecta a la φρήν: el vino[236], el deseo amoroso[237], un agente sobrenatural[238], un puñetazo en una prueba[239]. En cambio, el que queda saciado con la comida o la bebida es el θυμός[240].

---

[230] *Il.* XVI 842.
[231] *Con corazón atolondrado*: *Od.* XXI 105.
[232] … ἐτέρφθησαν φρέν᾽ ἀέθλοις: *Od.* VIII 131.
[233] τέρπετ᾽ ἐνὶ φρεσὶν ἦσιν ἀκούων...: *Od.* VIII 368.
[234] γέγηθε δέ τε φρένα: *Od.* VI 106.
[235] ὁ δὲ φρένα τέρπετ᾽ ἀκούων...: *Il.* I 474.
[236] Queja del ciclope por haber sido emborrachado: δαμασσάμενος φρένα οἴνῳ *(Od.* IX 454).
[237] ἔρως πυκινὰς φρένας ἀμφεκάλυψεν: *Il.* XIV 294.
[238] ἐκ γάρ εὐ φρένας εἵλετο μητίετα Ζεύς: *Il.* IX 377.
[239] Euríalo es retirado sin sentido de la pelea (ἀλλοφρονέοντα): *Il.* XXIII

Por otra parte, al ser las φρένες una localización muy vaga en el interior del pecho, los demás órganos y funciones anímicas van a tener su asiento naturalmente en ellas. Φρένες, por tanto, podrían recoger perfectamente las significaciones o usos de los demás órganos y funciones. En tal caso tendría el significado de alma total, pero no llegaría a perder sus dos características más definitorias: alma racional e intelectual. Así en la φρήν se pueden localizar muchos sentimientos y actividades que vimos alojados en el θυμός. ¿Qué diferencia hay entre un sentimiento alojado en el θυμός y otro en la φρήν? Que en la φρήν ese sentimiento ha sido sometido a reflexión previa y, por tanto, el hombre es más consciente de él y está también en mejor disposición de controlarlo.

Veamos algunos de esos sentimientos que se localizan en la φρήν, entendida como alma y sede u objeto de los mismos, no como sujeto activo de los mismos.

- miedo (δέδοικα κατὰ φρένα: *Il.* I 555)
- cólera (χόλος φρησίν: *Il.* II 241)
- fatiga (σε πόνος φρένας ἀμφιβέβηκεν: *Il.* VI 355)
- alegría (χαρείη δὲ φρένα μήτηρ: *Il.* VI 481)
- pesar (αἰνὸν ἄχος πύκασσε φρένας: *Il.* VIII 124)
- respeto-vergüenza (αἰδόμενος σῇσι φρεσὶ: *Il.* X 237)
- dolor (ὀδυνάωίδαι νῦν μιν τείρουσι κατὰ φρένας: *Il.* XV 60-61)
- preocupaciones (μή τοι ταῦτα μετὰ φρεσὶ σῇσι μέλόντων: *Il.* XVIII 463)
- placer mental (φρεσὶν ἦσι τετάρπετο: *Il.* XIX 19)Ò
- esperanza (ἔολπας ἐνὶ φρεσί: *Il.* XXI 583)

698.

[240] … δείπνησε καὶ ἤραρε θυμὸν ἐδωδῇ: *Od.* V 95.

- locura, a pesar del carácter racional de φρήν (φρεσὶ μαίνεται: *Il.* VIII 360).

No obstante, todas estas matizaciones se suelen perder en la traducción, porque un mismo órgano o función puede ser traducido de forma diferente en sucesivos contextos y porque a un hombre actual no le dicen nada traducciones como *soplo vital (θυμός)* o *diafragma (φρήν)*. ¡Tan sólo metafóricamente tiene para él algún sentido el término de alma! Para el traductor el problema llega cuando hay que traducir los numerosos órganos y funciones anímicas recogidas en la variopinta alma homérica. ¿Cómo traducir expresiones parecidas en las que no se ve ninguna diferencia de sentido por culpa de la poca sistematización en los fenómenos anímicos? ¿Cómo traducir οὐδὲ Διὸς πεῖθε φρένα[241] *(¿pecho, alma, mente, espíritu?)* cuando luego nos aparezca οὐδ᾽ Ἕκτορι θυμὸν ἔπειθε[242] *(¿espíritu, ánimo, corazón, voluntad?).* La pericia y la intuición del traductor encontrarán en cada caso el término que recoge en español el sentido más aproximado al del verso homérico, teniendo en cuenta que esa traducción puede repetirse, aunque en griego encontremos un término diferente, ya que no es posible atenerse a traducciones unívocas y sistemáticas, sino más bien contextuales. Cualquier elección que se haga al traducir terminará inevitablemente privando al mensaje de su contenido inicial[243].

En otro orden de cosas, aunque la adscripción orgánica de la φρήν sea imprecisa (pecho, diafragma, pulmones, entrañas), en algunos ejemplos se detalla más expresamente la localización, que en esos casos tendrá un simple significado fisiológico.

Veamos algunas de esas aclaraciones.

---

[241] *Il.* XII 173.
[242] *Il.* XX 78.

Patroclo hiere a Sarpedón *donde el diafragma se encierra alrdedor del apretado corazón*[244]. Este sería aproximadamente el significado del término latino equivalente a las φρένες: *praecordia*. Como consecuencia de esta herida, cuando Patroclo retira la lanza del cuerpo, va a retirar al mismo tiempo las φρένες adheridas a ella[245]. A Odiseo lo primero que se le ocurre, cuando el ciclope ha empezado a devorar a sus compañeros, es herirlo en el pecho (στῆθος), *donde el diafragma contiene el hígado*[246]. No son especificaciones claras en absoluto. En varias ocasiones se las llama negras (φρένες ἀμφιμέλαιναι[247]), quizá por estar en el interior del cuerpo, o por estar bañadas por la negra sangre. El escoliasta a Píndaro (194 a Dr) intenta explicar el colorido mediante un paralelo con las aguas: las de la superficie claras, y las profundas, negras, *por lo cual llamó (scil.* Píndaro) *blancas a las φρένες superficiales y Homero negras a las que están en profundidad*[248].

La mejor clase de φρένες son las densas, espesas o compactas, porque son las que proporcionan mayor cordura y juicio, como las πυκινὰς φρένας de Zeus[249], exactamente como se dice πυκινὸν νόον (*espeso pensamiento*[250]). Del sentido impreciso de *entrañas* o *vísceras* se ha pasado a dar alguna indicación más precisa por medio de una referencia a algún otro órgano físico, pero, con todo, Homero no ha asimilado las φρένες a ningún órgano concreto y las describe elípticamente, o porque no resulta de interés para su auditorio, o porque se desconoce la ubicación exacta, o

---

[243] B. Gentili, 1996, 487.
[244] ἔνθ᾽ ἄρα τε φρένες ἔρχαται ἀμφ᾽ ἀδινὸν κῆρ: *Il.* XVI 481.
[245] φρένες αὐτῷ (= δόρυ) ἔποντο: *Il.* XVI 504.
[246] ὅθι φρένες ἦπαρ ἔχουσιν: *Od.* IX 301.
[247] *Od.* IV 661.
[248] E. Suárez de la Torre, 1981-1983, 5-9.
[249] *Il.* XIV 294.
[250] *Il.* XV 461.

porque interesa dejarlas un tanto indeterminadas desde el momento en que parecen ser el asiento de las otras dos funciones, la *pasional (θυμός)* y la *pensante (νόος)*. Finalmente, las φρένες, ya sean un órgano físico o la capacidad racional del hombre, desaparecen con la muerte. Ningún muerto, salvo el privilegiado Tiresias[251], mantiene sus φρένες en el Hades. Por esto, sólo son espectros inconscientes, a no ser que beban sangre[252].

Resumamos ahora brevemente los distintos significados que hemos ido encontrando para φρήν.

1. Entrañas, vísceras, pecho (sentido vago)

2. Diafragma, *praecordia*, pulmones (órgano físico más preciso)

3. Juicio, razonamiento, entendimiento, mente (funciones intelectuales)

4. Sentimientos, voluntad, conciencia (alma racional)

➢ Nos queda aún el νόος para terminar con la tríada de órganos-funciones anímicas entre los que se reparten las actividades psíquicas y volitivas.

El νόος, que nunca se encuentra en plural, ha perdido su acepción física o su asiento físico, si es que alguna vez lo tuvo. Νόος habría de ser puesto en relación con la raíz i.e. **snu*, *olfatear*, y tal vez fuera al principio la capacidad olfativa, un sentido que nutre de datos experimentales el entendimiento y cerebro humanos, a partir de los cuales se ponen en funcionamiento las representaciones mentales. Y es que justamente esa es la función del νόος, encargarse de las representaciones

[251] *Od.* XI 493.

[252] Precisamente, esta situación privilegiada de Tiresias, ser el único con conciencia o φρένες, va a servir de ejemplo a Sócrates (Plat. *Menón* 100 b) para establecer una diferencia entre el hombre que ha alcanzado la virtud por favor divino y el resto de los hombres. Tal privilegiado sería en el mundo de los vivos el único ser real en medio de *sombras.*

mentales. En esto coincide con φρήν, pero el funcionamiento de los dos es diferente: una representación o una idea elaborada con φρήν ha partido del sentimiento, mientras que el νόος opera con la vista.

Para B. Snell (1965, 33) está relacionado con νοεῖν *(sacar una idea clara de algo)* y sería, pues, el ojo espiritual capaz de ver con claridad (ὄμμα τῆς ψυχῆς lo llamará Platón: *Banqu.* 219 a; *Rep.* VII 533; *Teet.* 164 a; *Sof.* 254 a). Shirley M. Darcus (1980, 33-39) lo define como un órgano de clara visión interior que a menudo permite al hombre captar la esencia de cada situación. García Rúa (1976, 20-21), en el capítulo I de su obra, analiza el funcionamiento de la pareja νοῦς/λόγος desde Homero a Plotino y define el νοῦς como un instrumento mental que da a las cosas una estética o configuración plástica. Su finalidad es la eternización de momentos vitales en un ámbito de eterna frescura y juventud.

Ahora bien, el νόος homérico no es todavía una pura función intelectual y no designa la actividad pensante, sino que muchas veces equivale a la voluntad y al apetito sensitivo. Ya sabíamos que el hombre homérico no *piensa* en abstracto, sino que razona discursivamente y establece un diálogo con su θυμός, o con su κραδίη, κῆρ, ἦτορ. Con una puesta en escena propia de la épica sus pensamientos son palabras. En Homero el νόος no se ha independizado de las cosas, sino que las capta sensorialmente, olfativamente, pudiéramos decir, si lo hiciéramos depender de una capacidad sensorial física, de la que no quedan rastros en Homero. El verbo νοεῖν no puede sugerir la idea o imagen de algo no existente realmente, ya que su actividad consiste en un reconocimiento inmediato, pero puede pasarse de una

impresión falsa a otra verdadera, porque el concepto básico y original de *νοεῖν* es la verificación de una situación[253].

Como el *νόος* entra en contacto con las cosas, su carácter objetivo es más que notable. El antagonismo entre *νόος* y lo emocional es constante[254]. El *νόος* significa quietud mental: congela las cosas con su visión y las separa de su contexto temporal. De aquí que, además de ser objetivo y realista, el *νόος* tienda hacia la idealización, fotograma congelado *in aeternum* diríamos con lenguaje cinematográfico. En realidad, existía en el pensamiento griego la suposición de que en el hombre había una facultad diferente de las otras, no dependiente, como ellas, de órganos corpóreos y, en cierto modo, sobrehumana. Tal facultad era evidentemente el *νόος*, que posibilitaba la aprehensión inmediata de la verdadera naturaleza de un objeto con mayor profundidad que las meras cualidades superficiales captadas por los sentidos.

Νόος puede servir para visualizar cosas distantes en el tiempo o en el espacio. Así, en *Il.* XV 80 ss., el *νόος* de un hombre que ha viajado por muchos países puede *correr velozmente* al recordarlos. Sin embargo, no son muy afortunadas las traducciones de *νοεῖν* como *pensar*, porque no hay proceso de razonamiento, sino un ver con la mente. Además, lo que es captado por el *νόος* no puede ser una mera entelequia conceptual de la razón, sino algo realmente existente, como ya hemos dicho. El *νόος* le sirve al hombre homérico para ponerlo en comunicación con las cosas, con el mundo de formas bellas y olímpicas entre las que se mueve, y para paladearlas estética y lentamente.

---

[253] K. von Fritz, *Νοῦς, νοεῖν and their derivatives in Homer*, CP, 1943, 79-93, citado por W. K. C. Guthrie, 1986, v. II, 32.
[254] R. Adrados, Fdez Galiano, L. Gil y Lasso de la Vega, 1984, 247.

Pero entremos ya de lleno en la casuística de los hexámetros homéricos.

Νόος es la capacidad de tener representaciones mentales claras, por lo que va a equivaler en algunos casos a inteligencia y talento. Atenea reprende a Ares cuando éste pretende entrar en liza para vengar la muerte de un hijo suyo: *está perdida tu cabeza y el decoro*[255]. Odiseo aventaja en inteligencia práctica a todos los demás hombres[256]. Eurípilo se retira del combate gravemente herido, lleno de sudor y corriéndole la sangre por la herida, pero su capacidad mental (*νόος*) está firme[257], como se observa en la viva conversación que mantiene con Patroclo. El cuerpo ha quedado menoscabado, pero no la mente. El héroe ha quedado reflejado en posesión de sus facultades o de su juicio, en un empleo parecido al que se hacía de las φρένες[258].

Habría que bucear mucho para encontrar diferencias entre un hombre que está en posesión de sus φρένες y el que lo está de su *νόος*. Un hombre que tiene φρένες (ἐχέφρων) es simplemente cuerdo, en principio, aunque también se encuentran usos en que ello significa que tiene buen juicio. Un hombre que conserva su *νόος* mantiene su capacidad de analizar las cosas y las acciones, la mente le funciona, independientemente de que pueda ser paralizada o estorbada por una fuerza externa o por una emoción fuerte. Ahora bien, nunca en Homero puede ser objeto de engaño el *νόος*: cuando Helena reconoce la identidad de Afrodita oculta bajo un disfraz y sale del engaño, entonces se utiliza el verbo νοεῖν[259].

---

[255] νόος δ᾽ ἀπόλωλε καὶ αἰδώς: *Il.* XV 129.

[256] ὅς περὶ μὲν νόον ἐστὶ βροτῶν: *Od.* I 66.

[257] νόος γε μὲν ἔμπεδος ἦεν : *Il.* XI 813.

[258] Τούτῳ (Paris) δ᾽ οὔτ᾽ ἄρ νῦν φρένες ἔμπεδοι: *Il.* VI 352. O con ἦτορ: οὐδέ μοι ἦτορ ἔμπεδον *(Il.* X 93-94).

[259] *Il.* III 396.

Por otra parte, da la sensación de que el que tiene φρένες tiene asimismo un *νόος* de calidad. Primeramente porque la actividad figurativa del *νόος* no se ejerce en el cerebro o en la cabeza, sino en el pecho[260], o, curiosamente, en las φρένες. Así, Hera dice a Posidón que piense si va a dejar que Eneas muera a manos de Aquiles o si lo va a salvar[261]. Cuando Telémaco duda sobre qué preguntas hacer a Néstor, Atenea le replica que unas se le ocurrirán por sí mismo[262] y otras se las sugerirá un *démon*. Eumeo, quien quiere disuadir a Odiseo de ir a mendigar a la ciudad, le dice a éste: *¿qué idea es esta que se te ocurrió?*[263] Fénix aconseja a Aquiles que no piense de la misma manera que Meleagro y socorra a los suyos[264].

En segundo lugar porque *νόος* aparece como propiedad del genitivo subjetivo φρονεόντων[265], es decir, que, si fallan las φρένες, también lo hace el *νόος*, como le ocurre a Aquiles, cuyas φρένες no son ajustadas a la *moîra* (φρένες ἐναίσιμοι) y, por tanto, su determinación tampoco es flexible (*νόημα γναμπτὸν*)[266]. De esta manera quedan relacionadas las dos funciones que tienen carácter mental o intelectual (φρήν y *νόος*).

Sin embargo, es baldío cualquier intento de sistematización medianamente ambicioso, porque también hemos encontrado un ejemplo en que *νόος* se sitúa en el θυμός[267]. Ya vimos que el θυμός también poseía cierta operatividad mental y podía deliberar, darles vueltas a las

---

[260] ἄλλῳ δ᾽ ἐν στήθεσσι τιθεῖ νόον εὐρύοπα Ζεὺς ἐσθλὸν: *Il.* XIII 732.
[261] … μετὰ φρεσὶ σῇσι νόησον: *Il.* XX 310.
[262] … ἄλλα μέν αὐτὸς ἐνὶ φρεσὶ σῇσι νοήσεις: *Od.* III 26-27.
[263] τίη τοι ἐνὶ φρεσὶ τοῦτο νόημα ἔπλετο;: *Od.* XV 326-327.
[264] μή ταῦτα νόει φρεσί: *Il.* IX 600.
[265] *Il.* IX 554 y XIV 217.
[266] *Il.* XXIV 40. *Vid.* también *Od.* XVIII 220.
[267] ὥς ἐφάμην, ὁ δ᾽ ἔπειτα νόον σχέθε τόνδ᾽ ἐνὶ θυμῷ: *Od.* XIV 490.

cosas, saber, acordarse de algo, etc. Pero estos usos son los secundarios en θυμός, pues la actividad mental está mucho más representada en las φρένες.

Si en ese ejemplo se habla de θυμός, es porque no se trata de una idea o un plan premeditado. Estamos ante una idea relámpago, fruto de una feliz ocurrencia, y no de un detallado análisis o revisión de posibilidades tras el que se tomaría la determinación más pertinente, que hubiera sido más propio de φρήν. Tal idea relámpago ha sido como una reacción automática del θυμός de Odiseo, lo que vendría a indicar el adverbio ἔπειτα *(al punto)*. El θυμός era también el órgano de la videncia, del presentimiento y la intuición: así pues, una inspiración inesperada puede provenir perfectamente del θυμός.

Más clarificador es un caso en que la percepción sensorial del νόος se realiza por medio de los ojos: ἐν ὀφθαλμοῖσι νόησας[268]. Aquí Hécuba le ha dicho a Príamo que ruegue a Zeus para que le envíe un águila por su derecha y vea por este augurio la perspectiva de éxito en su viaje al campamento de los aqueos. También Héctor *vio con sus ojos* (ἐνόησεν ἀνεψιὸν ὀφθαλμοῖσιν: *Il.* XV 422) cómo su primo caía en el polvo. Y es que νοεῖν tiene un significado muy similar al de ver y se relaciona siempre con el sentido de la visión.

Ahora vemos claramente el funcionamiento de νόος:

VISIÓN { Representación mental } pensamiento, idea, proyecto
{ Conocimiento

Sin embargo, los anteriores ejemplos son únicos. Lo normal es que la actividad del νόος se realice *con* o *en* las

φρένες. Resulta difícil, no obstante, justificar estos dos últimos usos mencionados. En cuanto a que la actividad del νόος se realice *con* o *en* las φρένες habría que decir que, dando por supuesto que la percepción del νόος se efectúa a través de la vista, la representación mental y el consiguiente conocimiento han tenido la suficiente fuerza como para afectar también las φρένες, que son su sede y caja de resonancia. De esta manera las φρένες y el νόος, las dos funciones desencadenantes de la operatividad mental, actúan al unísono.

Pero también podría ser que sencillamente la actividad del νοεῖν se haya independizado hasta cierto punto de νόος y lo que interesa es resaltar que la visión o representación mental se realiza con o en las φρένες habitualmente, lo mismo que también podría colocarse en el θυμός. La acción verbal tiende a sentirse como objetiva o neutra, es decir, independiente de la facultad que le es propia (el νόος) y entonces ya sólo importa buscarle un lugar apropiado para su ubicación y funcionamiento (en las φρένες o en el θυμός).

En cuanto al segundo ejemplo, quizá la idea de visión está enteramente asumida en νόος y en νοεῖν, por lo que colocar al lado ἐν ὀφθαλμοῖσι resulta expletivo.

Estamos acostumbrados a encontrar en Homero que las distintas actividades psíquicas y volitivas, además de depender de un órgano o función propios, pueden adscribirse a otros distintos contextualmente, según el interés del poeta por destacar lo que más le interesa en ese momento, o según el estado de ánimo del personaje en cuestión: lo pasional, lo mental, lo volitivo, lo racional, lo intelectual, lo afectivo... La operatividad se ha hecho en cierto modo objetiva y el poeta puede colocarla en el

[268] *Il.* XXIV 294.

órgano o función que más le interesa poner de relieve: μετὰ φρεσὶ νόησον *(Il.* XX 310) o κακὰ φρονέυσ᾽ ἐνὶ θυμῷ *(Od.* X 317). Por no hablar de la mezcolanza o yuxtaposición de órganos y funciones anímicas: τὸ δ᾽ ἐμὸν κῆρ ἄχνυται ἐν θυμῷ *(Il.* VI 523-524), ἐνὶ φρεσὶ μαίνεται ἦτορ *(Il.* VIII 413),ἕνα φρεσὶ θυμὸν ἔχοντες *(Il.* XIII 487).

En realidad, ninguna explicación general es suficiente para aclarar los distintos casos que podemos encontrar, como que la expresión sólo pretende complacer el oído del oyente. Sólo podemos señalar líneas generales que suelen cumplirse, pero que van acompañadas de algunos usos un tanto anómalos o, mejor dicho, contextuales, lo que significa que deben ser analizados por sí mismos y no explicarlos en relación a los demás, sino buscando aquello que los hace salirse del empleo más o menos normativo de las funciones anímicas.

En otro orden de cosas, νόος podría ser también la forma de concebir el mundo y la realidad, lo que podríamos llamar *mentalidad.* Así Odiseo vio las ciudades de muchos hombres y conoció la mentalidad y forma de ser suyas (καὶ νόον ἔγνω[269]). De esta manera hay que entender expresiones como las que formula Patroclo a Aquiles en el sentido de que su νόος es cruel[270], lo mismo que echa en cara Idomeneo a Ayax de Oíleo[271], o lo que dice Calipso de sí misma: que su νόος es justo (ἐναίσιμος)[272]. Aunque el νόος pueda verse como distinto de la persona, puede ser portador de las cualidades más profundas de ésta. La idea de reflexión siempre está presente en νόος y, por esto, el νόος es lo más opuesto que hay al θυμός, el impulso irreflexivo. Por esta

[269] *Od.* I 3.
[270] ὅτι τοι νόος ἐστὶν ἀπηνής: *Il.* XVI 35.
[271] *Il.* XXIII 484.
[272] *Od.* V 190.

razón debemos volver a destacar la audacia del anterior ejemplo citado, la idea fruto del θυμός de Odiseo.

Otro ejemplo notable parece explotar la oposición θυμός/*νόος*. Se trata de los prudentes consejos de Néstor: que nadie haga alardes innecesarios ni retroceda. Así es como destruyeron los antiguos muchas ciudades y murallas, es decir, teniendo valor (θυμός) y prudencia (*νόος*)[273].

Hay un famoso ejemplo en que se da una oposición entre el comportamiento normal y la actividad del *νόος*: Penélope debe trazar con su mente estrategias para entretener a los pretendientes. Ella actúa de una manera abierta, pero su mente otras cosas maquina[274], es decir, a escondidas está tramando planes diferentes de la actuación que todos comprueban en ella. De este desdoblamiento de la actividad y del pensamiento va a depender la fortuna de Penélope.

A veces *νόος* puede significar *habilidad*, sentido que derivaría de la capacidad de tener representaciones mentales claras y de la reflexión asociada al *νόος*. Así hay que entender cómo conducía Nausícaa el carro de mulas: *y con habilidad aplicaba el látigo*[275]. Con este sentido *νόος* entra en competencia con otra operación de la razón, del sentimiento y la voluntad: μῆτις. Ambos términos funcionan de manera similar: pueden representar tanto la operación mental, como el producto o fruto de esa operación (idea, proyecto, plan, resolución), algo que también ocurría con las φρένες y el θυμός. A veces pueden ir coordinados: *¿quién...consultará ya con los inmortales su pensamiento y su proyecto*?[276] En esta traducción hemos dado un sentido abstracto al primer término y concreto al segundo, pero

---

[273] τόνδε *νόον* καὶ θυμὸν ἐνὶ στήθεσσι ἔχοντες: *Il.* IV 309.
[274] *νόος* δέ οἱ ἄλλα μενοινᾷ: *Od.* II 92 y XVIII 283.
[275] *νόῳ* δ᾽ ἐπέβαλλεν ἱμάσθλην: *Od.* VI 320.
[276] τίς…ἔτ᾽ ἀθανάτοισι *νόον* καὶ μῆτιν ἐνίψει;: *Il.* VII 447.

esto no deja de ser un convencionalismo, porque tan legítimo sería invertir el orden, dado que la transferencia semántica (de la operación mental al producto de la misma) es posible con los dos términos. O también podríamos entenderlos como una simple endíadis: *el proyecto mental.*

En otras ocasiones sí están claramente enfrentados los dos, por ej., cuando dice Diomedes que es mejor que sean dos los que emprendan una acción arriesgada, porque, si uno solo considerara mentalmente (νοήσῃ) la acción, *su inteligencia es más corta y su resolución débil*[277]. Algo parecido se afirma cuando Antíloco dice a Menelao que le perdone su temeridad de hombre joven, porque su pensamiento es más impetuoso, pero su prudencia es débil[278]. Y es que los jóvenes pueden tener un νόος influenciable por condicionantes diversos, entre ellos el ardor juvenil[279]. Al sufrir la actuación de un agente o influencia exterior, funciona exactamente como φρήν, pero νόος actúa más independientemente que ésta en Homero.

Cuando se intenta engañar o burlar a alguien, la presa o la víctima puede ser el νόος. Así, Hera meditó cómo engañaría la mente de Zeus para apoyar subrepticiamente a los aqueos[280]. El Sueño sumió en grato sopor a Zeus[281], para que Hera maquinara a sus anchas en el asunto de la primacía entre Euristeo y Heracles. Sin embargo, ya hemos dicho que el νόος nunca puede ser engañado, a no ser momentánea o transitoriamente. Puede permanecer un cierto tiempo embotado, pero el engaño acaba por descubrirse. En estos ejemplos mencionados queda paralizado, en efecto, el νόος de Zeus. En el primero por la seducción erótica de la

---

[277] …βράσσων τε νόος, λεπτὴ δέ τε μῆτις: *Il.* X 226.
[278] κραιπνότερος μὲν γὰρ τε νόος, λεπτὴ δέ τε μῆτις: *Il.* XXIII 589-590.
[279] νόον νίκησε νεοίη: *Il.* XXIII 604.
[280] ἐξαπάφοιτο νόον: *Il.* XIV 160.
[281] ἔλεξα νόον: *Il.* XIV 251.

propia Hera (emoción fuerte), pero, cuando ésta ha cesado, Zeus descubre el engaño. En el segundo por el sopor del Sueño (fuerza exterior), pero, cuando éste ha sido satisfecho, Zeus descubre nuevamente el engaño. Cuando Circe da a beber la droga a Odiseo con la intención de convertirlo en cerdo y fracasa en el intento, le dice al héroe: *Hay en ti una mente que no puede ser encantada*[282].

Νόος va unido frecuentemente en la frase a otra operación mental, la deliberación y la voluntad fruto de esa deliberación (βουλή). Odiseo en el Hades pregunta a su madre qué es lo que le pasa por la cabeza a Penélope (βουλήν) y cuál es el estado de su mente (*νόον*). Βουλή sería aquí el contenido de ese *νόος*. Odiseo cuenta a sus huéspedes feacios cómo se salvaron de la cueva del ciclope gracias a su valor (ἐμῇ ἀρετῇ), consejo (βουλῇ) e inteligencia (*νόῳ*). Βουλή equivaldría en este caso al fruto o resultado del *νόος*. Telémaco es una persona entendida (ἐπιστήμων) por su forma de deliberar (βουλῇ) e inteligencia (*νόῳ*). Βουλή sería una operación particular dependiente de la mente o inteligencia. En cualesquiera de los casos queda establecida la dependencia de la βουλή con respecto al *νόος*, ya sea como producto o resultado, ya sea como una deliberación concreta dentro de las distintas capacidades mentales del *νόος*. Y podríamos encontrar *νόος* como complemento de βουλεύειν: τοῦτον μὲν ἐβούλευσας *νόον*[283], aunque no hemos encontrado el caso inverso: * νοεῖν βουλὴν, *imaginar un proyecto*.

Ya dijimos anteriormente que *νόος* podía sufrir una transferencia de sentido: de la función (representación

---

[282] σοὶ δέ τις ἐν στήθεσσιν ἀκήκλετος *νόος* ἐστίν: *Od.* X 329.
[283] *Tomaste esta decisión: Od.* XXIV 479.

mental) al producto de esa función (plan, proyecto, idea). Aquiles se pregunta qué van a hacer los troyanos tras la muerte de Héctor[284]. Con este sentido transferido tenemos la expresión *νόον* τελεῖν: *poner en práctica un pensamiento*. Este sentido concreto es lo propio del término *νόημα*, lo producido por el *νόος*, mientras que el verbo *νοεῖν* indicaría en Homero simplemente, como dice Jaeger[285], plantarse ante un objeto y tomarlo como lo que tal objeto es.

Ahora bien, cambiar de pensamiento puede equivaler a cambiar de opinión o de decisión[286], igual que cambiaba la φρήν de alguien[287]. Un tonto es un ἀνοήμων y, lo mismo que la cordura se indicaba con la posesión de las φρένες, como dice de sí Príamo[288], es posible que a alguien se le trastorne el *νόος*, como a Príamo de miedo[289], o que a uno lo saquen de sus casillas, o de su *νόος*, como Dolón, quien fue engañado por Héctor con promesas seductoras[290].

Νόος podría equivaler, como μοῖρα, a frontera o límite de la mente o imaginación, en este caso. Es esto lo que significan algunos giros como ῞Ηρη, μὴ χαλέπαινε παρὲκ *νόον* (*Hera, no te irrites más allá de lo imaginable/razonable*[291]*).* El *νόος* podía ser asimismo el contenido de una intervención psicológica por parte de un dios, que, como ya sabíamos, iba a afectar fundamentalmente al θυμός, o también a la φρήν, el asiento físico de éste[292]. Ningún órgano físico ni ninguna otra actividad reside ἐν

---

[284] ὄφρα κ᾽ ἔτι γνῶμεν Τρώων *νόον*...: *Il.* XXII 382.
[285] Citado por J. L. García Rúa, 1976, 20.
[286] *νόος* ἐτράπετ᾽ αὐτῆς (Calipso): *Od.* VII 263.
[287] Διὸς ἐτράπετο φρήν: *Il.* X 45.
[288] En *Il.* XXII 59.
[289] … σὺν δὲ γέροντι *νόος* χύτο: *Il.* XXIV 358.
[290] πολλῇσίν μ᾽ ἄτῃσι παρὲκ *νόον* ἤγαγεν ῞Εκτωρ: *Il.* X 391.
[291] *Il.* XX 133.
[292] αὐτὰρ ἐμοὶ Ζεὺς αὐτὸς ἐνὶ φρεσὶν ὧδε *νόημα* ποίησε: *Od.* XIV 273-274.

νόῳ. Aunque puede afectar la conducta de una persona, ésta puede ejercer cierto control sobre su νόος, porque no actúa tan intensamente como ἦτορ, κραδίη o θυμός y generalmente actúa en armonía con su propietario. Ningún animal posee νόος y tampoco las almas del Hades lo conservan. En mi opinión el νόος mantiene una relativa dependencia de las φρένες, como ya hemos mencionado, y, si los muertos carecen de ellas, es lógico que tampoco conserven el νόος. Si no hay sentimiento (φρένες), tampoco hay capacidad mental (νόος). Tiresias, caso singular en el Hades, conservaba sus φρένες y era el único muerto capaz de inteligencia: οἴῳ πεπνῦσαι[293].

Ahora resumiremos y recordaremos la amplia gama de significados que se han adherido al término νόος.

1. Pensamiento práctico no desligado de las cosas, representación mental, mente, entendimiento.

2. Inteligencia práctica, talento, habilidad.

3. Forma de ver la realidad, mentalidad, carácter, parecer, opinión.

4. Idea, plan, proyecto (sentido concreto, fruto de la representación mental).

Concluía Carlos Megino Rodríguez (2000, 211-218) que no tenemos un concepto en castellano que resuma las connotaciones de νόος en Homero y sugería distintas traducciones aproximadas del mismo: *intuición, inteligencia práctica, juicio, pensamiento, resolución, mente.*

II.4 OTROS ÓRGANOS-FUNCIONES PSÍQUICOS: *PRAPÍDES, GASTÉR, KRADÍE, ÉTOR* Y *KÉR.* Y bien, aquí podríamos concluir nuestro recorrido por las partes espirituales y funciones anímicas del hombre homérico, pero, además del θυμός, φρήν y

[293] *Od.* XI 495.

νόος, hay otros órganos-funciones que pueden entrar en concurrencia con estos tres principales. Algunos manifestarán lo pasional e impulsivo, como el θυμός. Otros, el sentimiento y el juicio, como la φρήν. Y otros, el pensamiento práctico y la imaginación, como el νόος. Esto nos podrá parecer un despliegue innecesario y una falta de economía en los términos y funciones anímicas, porque de por sí los tres órganos-funciones principales sufren la competencia de ellos mismos y, por si fuera poco, aparecen a veces coordinados o relacionados en la descripción de una operatividad anímica. Pero es que, además, hay otros términos que indican las mismas funciones que los tres principales.

Debemos tener en cuenta, no obstante, que estamos ante unas obras transidas de emotividad, imaginación y riqueza expresiva. Homero no siente empacho, sino que tal vez lo hace con complacencia, en buscar una cierta originalidad con el término insospechado o en recargar la expresión con la acumulación en la frase de diferentes términos anímicos.

En parte maneja un material antiguo procedente de la tradición épica, que utilizaba unos términos o expresiones seguramente desconocidos ya para los aedos más recientes, y probablemente en esa larga tradición habría novedades y cambios de obligada presencia en los poemas. De aquí se deducen dos consecuencias importantes: 1) La concepción homérica del alma, por el peso de su autoridad, ha influido incuestionablemente a lo largo de los siglos y se ha convertido muchas veces en canónica. 2) En el amplio arsenal de términos y órganos anímicos han buceado muchos posteriores, como el mismísimo Platón sin ir más lejos, y no tendrá nada de particular que un tardío alegorista como

Heráclito[294] diga que la teoría de las partes del alma en Platón las ha extraído de los poemas homéricos.

Mencionaremos brevemente algunos de estos otros términos y funciones.

➢ Las πραπίδες, o entrañas, desempeñan el mismo papel que las φρένες o, al menos, así lo creyeron los escoliastas de época alejandrina, aunque su aparición es más bien escasa (once empleos sólo en Homero). En dos ocasiones su empleo parece recoger una frase hecha o clisé: *lo hirió en el hígado, bajo las entrañas*[295]. Las πραπίδες son aquí un órgano fisiológico, como los tejidos que envuelven determinadas vísceras. Contrastemos este uso con otro similar: ὅθι φρένες ἦπαρ ἔχουσιν[296]. En otro par de ocasiones las πραπίδες son un órgano que actúa como sede de dos afecciones, el dolor y el deseo[297]. Notemos cómo en este segundo ejemplo funcionan como la parte interna del cuerpo por oposición a los miembros externos. En ambos casos estos usos son concurrentes con los del θυμός y las φρένες. En otro ejemplo vienen a significar la inteligencia, el talento o la habilidad, exactamente como el νόος o las φρένες. Hefesto realizó unas estatuas de perros para el palacio de Alcínoo con experta habilidad ἰδυίῃσι πραπίδεσσι[298]). Para el hombre que participe, aunque sea un poco, de la inteligencia (ἀνέρι, ὅς τ᾽ ὀλίγον περ ἐπιψαύῃ πραπίδεσσι[299]) es como un hermano el extranjero suplicante. En este último caso las πραπίδες funcionan como la φρήν, el alma total sede de todos los sentimientos.

---

[294] *Alegorías de Homero* 17-18.
[295] ἔβαλε…ἦπαρ ὑπὸ πραπίδων: *Il.* XIII 411-412 y XVII 348-349.
[296] *Od.* IX 301.
[297] ἀπὸ πραπίδων ἄχος ἔλθοι: *Il.* XXII 43; ἀπὸ πραπίδων ἦλθ᾽ ἵμερος ἠδ᾽ ἀπὸ γυίων: *Il.* XXIV 514.
[298] *Od.* VII 91-92.

Shirley Darcus Sullivan (1987, 182-193), quien encuentra similar la actividad de las πραπίδες y las φρένες, aunque no idéntica, resume los empleos de las primeras como sigue: seis casos en que recubren cierta forma de actividad intelectual, dos casos en que están asociadas a la emoción y tres en los que aparecen como órganos físicos situados en la región inferior del tórax. Este término antiquísimo de πραπίδες, que designa tanto un órgano del cuerpo, como una función psíquica, es el utilizado por Empédocles con el significado de *espíritu*. En un fragmento de las *Purificaciones* (DK 31 B 129), recogido por Porfirio *(Vida de Pitágoras* 30) y Diógenes Laercio (VIII 54), posiblemente se esté refiriendo Empédocles al mismísimo Pitágoras, de quien dice que podía ver las cosas pasadas en diez y veinte generaciones de hombres. Este era el don más importante del espíritu (= πραπίδες).

Para J-P. Vernant (1983, 105-106 y 124) este término, que es propiamente el diafragma, regula con su tensión la respiración y, a través de ella, la concentración del alma en sí misma. Tensión de las πραπίδες (ὁππότε γὰρ πάσησιν ὀρέξαιτο πραπίδεσσι, según el fragmento de Empédocles) y concentración del alma son técnicas de ascesis que derivan del pitagorismo y, más lejanamente, de la tradición del chamanismo, en el cual los magos liberaban su alma del cuerpo y podían remontarse a vidas anteriores.

➢ El hígado en Homero no desempeña ninguna función anímica. Es un simple órgano físico. Sin embargo, para Platón es la sede del elemento concupiscible (ἐπιθυμία), uno de los elementos en que se divide la parte no racional del alma. En cambio, en el *Timeo* (70 d-e) el elemento concupiscible, fuente de los apetitos groseros y las

---

[299] *Od.* VIII 546-547.

pasiones inferiores, es colocado en el abdomen, lo cual guarda mayor relación con el γαστήρ homérico.

Homero no ha explotado las posibilidades anímicas del γαστήρ, como Platón, pero hay un par de ejemplos en que sí parece actuar éste como un órgano anímico. No se puede ocultar un vientre exigente y funesto, que causa muchos males entre los hombres, como las expediciones de piratería[300]. El γαστήρ empujaría en este caso a la funesta ambición y a la execrable hambre de oro. El otro ejemplo parecido resulta de la herida que le infirió Antínoo a Odiseo con un escabel. El motivo ha sido el lamentable vientre, es decir, el ansia y la codicia de Antínoo, quien no estaba dispuesto a ceder ningún alimento de su repleta mesa a un mendigo, aunque le sobrara[301].

El γαστήρ homérico con sus funciones está perfectamente recogido en los usos del θυμός. El alegorista Heráclito[302] interpreta el castigo de Ticio en el Hades *(Od.* XI 578) como producto de los malos impulsos de su hígado, que lo llevaron a intentar forzar a Leto. Pero está clara la extrapolación de datos en Heráclito, quien violenta la interpretación para hacerla coincidir con la teoría de las partes del alma en Platón, ya que Homero recoge una simple leyenda mítica.

- Las tres designaciones del corazón (κραδίη, κῆρ, ἦτορ) entran en concurrencia, sobre todo, con θυμός, que frecuentemente significa *corazón*, también con φρήν en menor medida, y ocasionalmente con νόος.

Para designar al corazón que late violentamente, Homero utiliza θυμός sólo cuando está afectado por la esperanza de obtener la victoria o por el temor de sufrir

---

[300] γαστέρα δ᾽ οὔ πως ἔστιν ἀποκρύψαι μεμαυῖαν: *Od.* XVII 286.
[301] αὐτὰρ ἔμ᾽᾽ Αντίνοος βάλε γαστέρος εἵνεκα λυγρῆς: *Od.* XVII 473.

un fracaso. Para otras emociones utiliza ἦτορ *(Il.* XXII 452) o κραδίη *(Il.* XXII 461). También hemos visto cómo κραδίη va frecuentemente asociado a θυμός y en estos casos sería el órgano físico, mientras que θυμός sería una función espiritual: el ánimo, la voluntad, el deseo... Lo que en definitiva quieren destacar estos ejemplos es lo volitivo o impulsivo del θυμός, o la sede de sentimientos que representa el θυμός.

Fuera de estos clisés y del caso en que κραδίη es un simple órgano físico[303], vamos a rastrear las funciones de κραδίη cuando no va coordinado con otro órgano o función, si bien ninguna novedad interesante vamos a encontrar, ya que todas las funciones anímicas que desempeñe han sido mencionadas ya a propósito de otros órganos.

Como en el θυμός o en las φρένες, algún agente externo puede arrojar en la κραδίη fortaleza (σθένος[304]) y valentía (θάρσος[305]). Como el θυμός y las φρένες, la κραδίη puede ser sede de determinados sentimientos: ira (χόλος[306]), dolor (πένθος[307]), pesar (ἄχος[308]). La κραδίη se inquieta y cavila muchas cosas (πολλὰ πόρφυρε[309]) ante situaciones de peligro, preocupaciones o angustia (= cualquiera de los tres órganos o funciones con capacidad mental o intelectual: θυμός, φρήν y νόος). La κραδίη le ladra por dentro de rabia a Odiseo (= θυμός), el héroe la recrimina como si estuviera dialogando

---

[302] *Alegorías de Homero* 18.
[303] κραδίη δέ μοι ἔξω//στηθέων ἐκθρώσκει: *Il.* X 94-95.
[304] *Il.* XI 11-12.
[305] *Il.* XXI 547.
[306] *Od.* IX 646.
[307] *Od.* XVIII 489.
[308] *Od.* XVIII 348.
[309] *Il.* XXI 551.

con el θυμός y, finalmente, le ordena que sea paciente, como el θυμός o la φρήν[310].

La κραδίη no sólo puede ser la sede del valor, sino que puede ser efectivamente el valor. Así, Héctor insulta a Polidamante diciéndole que su κραδίη ni es firme frente al enemigo ni belicosa (= θυμός, θάρσος)[311]. La κραδίη, con el sentido de voluntad, deseo, propósito, puede estar sin seso (*ἄνοον* κραδίην[312]), como cuando Febo toma partido por los troyanos a pesar del pasado conflicto con Laomedonte.

Como el θυμός y las φρένες, la κραδίη puede consumirse de dolor, que es lo que le ocurre a Aquiles por causa de Patroclo[313]. Como el θυμός, órgano de la videncia, la κραδίη de Odiseo presentía muchas veces la muerte (προτιόσσετ᾽ ὄλεθρον[314]). El κῆρ de Helena se alegra de las desgracias troyanas, una vez que su κραδίη *(corazón, voluntad)* se inclinó a volver a casa (= θυμός, φρήν, *νόος*, cualquier órgano o función que indique voluntad, resolución, proyecto)[315]. La κραδίη también puede equivaler al alma total o al carácter de una persona. Así la κραδίη de Penélope es más dura que una roca[316].

• De mucho mayor empleo resulta el segundo término que designa al corazón, el ἦτορ. Para Rohde (1973, 63), éste ejecutaba, junto con el κῆρ, los actos de sentimiento. Este es su sentido más importante tal vez, aunque no el único.

En un principio sería el bajo vientre, los intestinos, las entrañas, pero en Homero es el *corazón (Il.* XXII 452).

---

[310] *Od.* XX 13, 17 y 18 respectivamente.
[311] *Il.* XII 247.
[312] *Il.* XXI 441.
[313] *Il.* XXIV 128-129.
[314] *Od.* V 389.
[315] *Od.* IV 259-260.
[316] *Od.* XXIII 103.

El ἦτορ puede referirse al corazón como órgano físico, en lo que coincide con κραδίη[317], pero en muchas más ocasiones es una función anímica entendida como independiente del corazón-órgano físico, ya que unas veces se lo coloca en la κραδίη, pero otras en el στῆθος y en las φρένες. Estamos en presencia, pues, fundamentalmente de una función anímica y espiritual.

Como tal, el ἦτορ recubre o designa la totalidad del alma, si él realiza una serie de capacidades, o puede ser la sede de múltiples sentimientos. El ἦτορ puede no estar firme a causa de las inquietudes[318]. Puede reír de alegría[319], puede turbarse o conmoverse[320], se calienta con alguna satisfacción recibida[321], enloquece[322], se desgarra y se consume de dolor y pena[323].

Además de estos actos psíquicos que él ejecuta, pueden llegarle otros sentimientos y convertirse en su destinatario o receptáculo. Así, le van a afectar el dolor y la pena[324], el valor[325], el asombro[326], la fascinación o seducción[327]. Por otro lado, el ἦτορ es capaz de algunos actos mentales o intelectuales: puede discurrir entre dos posibilidades[328] y puede recordar[329]. Se trata ahora de una función psíquica.

---

317 Sarpedón fue herido en el corazón (βεβλαμμένον ἦτορ: *Il.* XVI 660).
318 οὐδέ μοι ἦτορ//ἔμπεδον (= θυμός, φρήν, νόος): *Il.* X 93-94.
319 ἐγέλασσε δέ οἱ φίλον ἦτορ γηθοσύνῃ (= φρήν, θυμός): *Il.* XXI 389-390.
320 Αχιλῆϊ δ᾽ ὀρινθῆι φίλον ἦτορ (= θυμός, φρένες): *Il.* XXIV 585.
321 φίλον δέ οἱ ἦτορ ἰάνθη (= θυμός, νόος): *Od.* IV 840.
322 ἐνὶ φρεσὶ μαίνεται ἦτορ (= θυμός, φρήν): *Od.* VIII 413.
323 κατεκλάσθη φίλον ἦτορ (= θυμός, φρήν): *Od.* IV 481.
324 ἀκηχεμένη φίλον ἦτορ (= θυμός, φρήν): *Il.* V 364.
325 θάρσυνον δέ οἱ ἦτορ ἐνὶ φρεσὶ (= θυμός): *Il.* XVI 242.
326 τάφος δέ οἱ ἦτορ ἴκανεν (= θυμός): *Od.* XXIII 93.
327 θέλγοιτό κέ τοι φίλον ἦτορ (= θυμός, νόος): *Od.* XVII 514.
328 ἦτορ…διάνδιχα μερμήριξε (= θυμός, φρήν, νόος): *Il.* I 189-190.
329 αὐτὰρ τοι ἐρέω ὥς μοι ἰνδάλλεται ἦτορ (= θυμός, φρένες): *Od.* XIX 224.

Muchos de los usos propios del θυμός son atribuidos igualmente al ἦτορ. Puede representar la vida en sentido concreto[330], puede ser el aliento, cuando la persona estaba desfallecida y el θυμός se alejaba de las φρένες[331], puede saciarse de alimento y bebida[332], transmite los impulsos y las órdenes al yo consciente[333], puede designar el vigor o la fuerza física[334], aparece con θυμός en el clisé θυμός μεγαλήτωρ *(ánimo de gran empuje)*[335].

Como θυμός, también podía significar *valor*[336]. Hay también casos en que, más que el alma total, lo que significa es el carácter o forma de ser de la persona, en lo que coincidiría con los tres órganos o funciones más importantes[337].

El tercer órgano que significa *corazón* es el κῆρ, cuyo uso, junto con el de ἦτορ, es más variado que el de κραδίη.

El κῆρ como órgano anímico o función subsidiaria de la totalidad del alma desempeña una serie de actividades psíquicas tan variadas como las de θυμός y ἦτορ. El κῆρ se aflige[338], puede turbarse o tener miedo[339], se mantiene firme[340], se alegra[341], se ríe[342], tiene determinados

---

330 μή πως φίλον ἦτορ ὀλέσσῃς: *Il.* V 250.
331 ἀνέψυχον φίλον ἦτορ: *Il.* XIII 84.
332 μή με πρὶν σίτοιο κελεύετε μηδὲ ποτῆτος ἄσασθαι φίλον ἦτορ: *Il.* XIX 306-307.
333 ἦτορ ἄλκιμον ὁρμᾶτο πτολεμίζειν: *Il.* XXI 571-572.
334 λύτο γούνατα καὶ φίλον ἦτορ: *Il.* XXI 114 y 425.
335 *Il.* XXI 552.
336 A Paris se le encogió de miedo el corazón (κατεπλήγε φίλον ἦτορ: *Il.* III 31).
337 σιδήρειόν νύ τοι ἦτορ: *Il.* XXIV 205 y 521.
338 τὸ δ᾽ ἐμὸν κῆρ(= órgano anímico) ἄχνυται ἐν θυμῷ (= alma pasional o afectiva): *Il.* VI 523-524.
339 οὐ…κῆρ//τάρβεῖ οὐδὲ φοβεῖται (hablando de un jabalí). Se trata aquí de una función anímica (valor, coraje, empuje = θυμός) y por ello se puede utilizar con un animal: *Il.* XII 45-46.
340 οὐ γάρ σφι σταδίῃ ὑσμίνῃ μίμνε φίλον κῆρ (= valor): *Il.* XIII 713.
341 κῆρ γηθεῖ (= θυμός, φρήν): *Il.* XIV 139-140.
342 … ἐμὸν δ᾽ ἐγέλασσε φίλον κῆρ (Odiseo al engañar al ciclope): *Od.* IX 413.

deseos[343], debe contenerse y soportar las situaciones[344], se calienta o reconforta, si es compensado[345]. Además el κῆρ es la sede o el instrumento de determinados sentimientos: la irritación[346], la ira[347], la estimación o el cariño[348], la alegría[349], la angustia[350].

Así el κῆρ, ya sea un órgano que ejecuta funciones anímicas o una parte del alma donde tienen lugar determinados sentimientos, representa a veces el alma total o el carácter de una persona: Penélope tiene un corazón inflexible[351], los cobardes y pusilánimes son ἀκήριοι[352] *(sin corazón)*, Menelao nunca vio un corazón tal (τοιοῦτον κῆρ) como el del sufridor Odiseo[353].

Pero si, como decía Rohde (1973, 63), el κῆρ tiene que ver con los sentimientos, también constatamos otra serie de usos menos frecuentes en los que coincide con los principales órganos y funciones del alma. Como si se tratara del θυμός, el κῆρ puede estar ayuno de comida y bebida[354]. Puede tener capacidad intelectiva y darles vueltas a varias ideas, uso coincidente con los tres órganos o funciones más importantes[355]. Puede ser también un puro órgano físico: *sino que lo hirió donde el diafragma se encierra alrededor del apretado corazón*[356].

---

[343] αὐτὰρ ἐμὸν κῆρ ἤθελ᾽ ἀκουέμεναι (a las sirenas): *Od.* XII 192-193.
[344] σὸν δὲ φίλον κῆρ τετλάτω ἐν στήθεσσι (= θυμός, φρήν): *Od.* XVI 274-275.
[345] εἰς ὅ κε σὸν κῆρ/ /ιανθῇ (= θυμός, φρήν, νόος): *Od.* XXII 58-59.
[346] χωόμενος κῆρ: *Il.* I 44.
[347] νεμεσσῶμαι περὶ κῆρι: *Il.* XIII 119.
[348] περὶ κῆρι φίλησε: *Il.* XIII 430.
[349] τεταρπόμενος τε φίλον κῆρ: *Od.* I 310.
[350] πυκιναὶ δέ μοι ἀμφ᾽ ἀδινόν κῆρ//ὀξεῖαι μελεδῶναι: *Od.* XIX 516-517.
[351] κῆρ ἀτέραμνον: *Od.* XXIII 167.
[352] *Il.* VII 100.
[353] *Od.* IV 269-270.
[354] αὐτὰρ ἐμὸν κῆρ//ἄκμηνον πόσιος καὶ ἐδητύος: *Il.* XIX 319-320.
[355] πολλὰ δέ οἱ κῆρ//ὄρμαιν᾽ ἱσταμένῳ: *Od.* VII 82-83.
[356] … ἔνθ᾽ ἄρα τε φρένες ἔρχαται ἀμφ᾽ ἀδινὸν κῆρ: *Il.* XVI 481.

No hay reparos tampoco en confrontar el κῆρ y la κραδίη. Así el κῆρ (órgano anímico) de Helena se alegraba, una vez que su κραδίη (función anímica) se revolvió a regresar a casa[357].

➢ Tras todo este largo recorrido por la compleja red de órganos y funciones incluidos en el alma homérica, hemos comprobado que la ψυχή podría haber sido un *alma total y única*, pero prácticamente nada es lo que dice Homero sobre su actividad en el cuerpo: su *esse* parece consistir en un *superesse*. El θυμός pudo haber sido un *alma-soplo* ligada a la respiración, lo que en principio no cuadra muy bien con la presencia de una ψυχή, y por ello Homero hizo una original remodelación de estas dos concepciones del alma, que en principio debían ser independientes.

Pero, por otra parte, en un pensamiento muy primitivo, es imposible encontrar una concepción unitaria del alma y, dependiendo de ella, las distintas actividades espirituales, volitivas y afectivas. En muchos pueblos y culturas esta variedad de actividades ha llevado a pensar en una diversidad de almas, como en el *Avesta*[358], donde el hombre posee cinco fuerzas psíquicas. En opinión de Frazer (1989, 766-774) la pluralidad de almas es lo corriente a tenor de las múltiples actividades de la experiencia cotidiana. Sólo cuando el alma deja de ser una hipótesis casi científica para convertirse en un dogma teológico se insiste en su unidad e indivisibilidad.

Homero ha progresado algo desde este estadio tan primitivo, porque, como dice Rohde (1973, 63-64)[359], algunos términos para las funciones anímicas (ἦτορ, κῆρ, νόος,

---

[357] *Od.* IV 259-261.
[358] E. Rohde, 1973, 64, nota 49.
[359] L. Gernet (1980, 21) también observa este doble valor de los términos del vocabulario tradicional, que designa, según los casos, sentidos abstractos y anatómicos. Así, por ej., las φρένες son una parte del

βουλή, μῆτις) han cobrado independencia con respecto a órganos fisiológicos y comienza a hacerse accesible el *yo espiritual* del hombre. Hay una evolución desde el órgano a la función y desde ésta a un caso particular de la función (θυμός órgano > voluntad, carácter > sentimiento particular o *νόος* órgano > inteligencia > pensamiento, idea). Pero, por otro lado, Homero presenta algo parecido a estas antiguas concepciones y la operatividad del alma peca de una tremenda falta de economía: muchos órganos o funciones para designar la misma actividad, sin que en todos los casos el uso de unos u otros esté plenamente justificado. Se da entonces la impresión de pura arbitrariedad, o improvisación, o ciega utilización de clisés ya consagrados.

No obstante, lo que se pierde en economía y claridad se gana en riqueza expresiva, en sorpresa por lo inesperado o arriesgado del empleo y en plasticidad. Recordemos que Homero no es ni un teólogo ni un psicólogo, sino un poeta que debe sacar el máximo provecho a las posibilidades narrativas de un episodio y la variedad en esto, dentro de un repertorio de términos ya consagrados por una larga tradición épica, le viene a las mil maravillas. El efecto expresivo logrado es lo importante y no la justificación pormenorizada de los empleos. Muchas de estas expresiones no hemos de tomarlas al pie de la letra, sino con un sentido aproximado o de clisé estereotipado, cuyo sentido original escapaba al propio aedo. En la variedad está el gusto.

Como el cuerpo del hombre puede presentarse con una falta de unidad, lo mismo que su alma, Homero se complace en la visión analítica y detallista, de modo que el cuerpo en conjunto puede venir expresado por un miembro en

---

cuerpo y, además, el espíritu o la inteligencia.

particular y el alma en su totalidad por uno cualquiera de los abundantes términos anímicos. Homero por motivos poéticos no ha querido reconocer al hombre como unidad funcional de una serie de operaciones (pensar, querer, sentir), concebidas todavía sólo como yuxtaposición de órganos distintos.

En un breve, pero interesante, artículo sobre *los obstáculos de la razón* F. Antonio García Romero (1987, 7-15) hace un recorrido por la ἄτη homérica, el θυμός euripídeo (no ya una experiencia religiosa, sino un sentimiento íntimo), el *furor* senequista y la *hamartía* paulina (un agente externo, como ἄτη). Dejando a un lado el curioso *revival* paulino, la consecuencia más obvia que puede extraerse de la comparación agente externo/pasión interior es que, al ser θυμός y *furor* términos más abstractos y metafísicos, reflejan un grado más avanzado de diferenciación entre mente/cuerpo que la expresada por Homero[360].

Sin embargo, a pesar de la polifuncionalidad de muchos órganos anímicos, todo el material doctrinal y científico en torno a la vida psíquica y espiritual ya está prefigurado en Homero. Bastará poner un cierto orden en ese complejo entramado, o actualizarlo en parte y desechar lo que suena a más añejo y primitivo, para que pueda construirse un nuevo y más moderno organigrama de la vida espiritual. Y, además, muchas de las concepciones homéricas no son exclusivas del campo de la épica, sino que pertenecen a la lírica arcaica y a creencias populares que se pierden en el tiempo y, a veces, se encuentran también en otros escritores y pensadores, como los presocráticos.

En Homero toda la vida espiritual del hombre está ligada al hombre vivo y a su cuerpo. Por tanto, toda ella

[360] *Cf.* B. Simon, 1984, 110.

cesa una vez que el hombre muere. No hay un alma o principio espiritual independiente del cuerpo que pueda poner en movimiento los deseos, el pensamiento, la voluntad, los impulsos irracionales, la razón, etc. La consecuencia es que todo lo anímico es tan mortal como lo corporal. Podemos imaginar en tiempos anteriores a Homero, donde debieron ser corrientes la magia y la hechicería, la fácil presa de misteriosos y caprichosos poderes que debía sentirse el hombre y, si el hombre homérico se sentía condicionado por la actividad de fuerzas divinas y de los dioses olímpicos, ello supone, aunque suene a paradójico, un notable paso hacia una concepción más espiritual del hombre[361].

II.5 DE LA *PSYCHÉ* HOMÉRICA A UNA *PSYCHÉ* DIVINA E INMORTAL. Pero, para encontrar otras concepciones de alma diferentes a Homero, habría que acudir a dos fuentes completamente diferentes entre sí: las sectas religiosas y Heráclito. Aunque en un posterior capítulo de este trabajo reseñaré rápidamente otras concepciones del alma y del más allá a partir de Homero, nos detendremos brevemente en estos dos hitos señeros de la evolución espiritual, que supondrán atribuir a la ψυχή el principio de las emociones, sentimientos y pensamiento y entender el cuerpo (σῶμα) como el polo opuesto de lo espiritual y de la ψυχή.

Jaeger estudió la cuestión de cómo se ha llegado a la concepción de un alma divina e inmortal en un capítulo de su obra *La teología de los Primeros Filósofos Griegos* (Oxford, 1947), cuyas conclusiones en parte utilizaré. Situémonos en el punto de partida homérico. Resulta que lo único que sobrevive en el hombre (ψυχή) es un *alma-aliento* que nada tiene que ver con lo que entendemos por vida anímica o espiritual. Esta suele situarse principalmente en

[361] B. Snell, 1965, 43-44.

el θυμός y también en la φρήν y *νόος*. Hay un completo divorcio entre lo que sobrevive en el hombre y la vida espiritual y, para complicar más la cuestión, la vida espiritual está subordinada a la vida animal y corporal. Por tanto, habrá que recomponer profundamente todas estas concepciones, si se quiere establecer una diferenciación tajante entre lo espiritual y lo corporal, que es el paso previo. Pero después habrá que hacer el giro decisivo: subordinar lo corporal a lo espiritual. ¿Resultaba fácil o aventurado hacer todo esto a partir del material homérico?

Jaeger (1982, 86) nos había recordado ya que en Homero había una tendencia a unir los fenómenos de la conciencia (θυμός) y la vida animal (ψυχή) y, en consecuencia, eran frecuentes los dobletes ψυχὴ καὶ θυμός. Pero se seguía echando en falta un término que recogiera ambos niveles y en este proceso ψυχή terminó absorbiendo a θυμός, que irá perdiendo terreno en su uso y quedará reducido a *bravura*. En los trágicos se puede apreciar esa declinación y en Platón será ya simplemente una de las partes o de las funciones de la ψυχή.

Ψυχή no podía ampliar su campo semántico por sí misma, al tener su origen en el aliento. Le era difícil llegar al significado completo de *alma* y a lo más que llegó fue al abstracto *vida*. La ampliación de su significado tuvo que hacerse a expensas del θυμός, sobre todo. Pese a la escasez de testimonios en un terreno tan oscuro y confuso para nosotros, Jaeger ve en este ensanche del campo de actuación de la ψυχή una tendencia innata en la lengua y pensamiento griegos, pero destaca también un factor importante que contribuyó enormemente a consolidar esta tendencia. Se refiere a los movimientos místicos del s. VI a. C. y, en especial, a los órficos y pitagóricos, quienes ya hacen una nítida separación entre cuerpo y alma y

valoran infinitamente más esta última que el cuerpo. Desde ese momento ψυχή será tanto el espíritu del muerto, igual que en Homero, y un alma que incluirá tanto la conciencia, es decir, los órganos y funciones anímicas de Homero, como la vida animal, que, al igual que en Homero, se seguirá haciendo depender de la ψυχή.

Con la decisiva participación de los místicos habrá cambiado el panorama: por una parte, una visión completamente diferente a la homérica del destino de la ψυχή tras la muerte, y, por otra, una unidad indisoluble entre las funciones anímicas y la vida, que en Homero dependían de órganos o principios diferentes, pero a partir de ahora todo ello quedará englobado en un término de amplio significado: ψυχή (no obstante, encontramos también en este pensamiento místico, como en Empédocles, un intento por distinguir la base animal de la vida, o ψυχή, de la realidad desterrada que se encarna en el cuerpo, o δαίμων, pero tal sistematización no terminó de cuajar y este último término, cuando se refería al alma, quedó como un arcaísmo religioso y su significado quedó absorbido a la larga por ψυχή).

En el caso de los órficos y pitagóricos estas innovaciones venían motivadas por necesidades de coherencia doctrinal: el alma, entiéndasela como se quiera, tras la muerte transmigra de un cuerpo a otro. Por tanto, esto exige que:

a) la ψυχή sea la base animal y que la vida dependa de ella, no de procesos o simples órganos fisiológicos.

b) la ψυχή sea entendida de la forma más inmaterial posible.

c) como la ψυχή va a ser entendida como la conciencia y el verdadero yo moral del hombre, debe englobar las

distintas funciones anímicas, que deben separarse del cuerpo.

d) la ψυχή tiene una vida propia e independiente de los cuerpos en que reposa y es ella la que debe adquirir las funciones anímicas e interiores, de manera que pueda convertirse en la responsable de las actuaciones del hombre.

e) nada de esto era posible con la psicología homérica: una ψυχή inconsciente y apagada en el Hades, una vida vinculada a la ψυχή entendida como aliento, las funciones anímicas y mentales desligadas de la ψυχή y vinculadas a órganos corporales o a operaciones espirituales que tienen el cuerpo como soporte... Imposible pensar en la transmigración de las almas con estos presupuestos[362].

Shirley Darcus Sullivan (1988, 151-180), coincidiendo en parte con Jaeger, profundiza más en el proceso mediante el cual la ψυχή homérica se convirtió en líricos y fisiólogos posteriores en un importante agente psicológico dentro de la persona viva. Los factores que influyeron en ello fueron, en su opinión, los tres pasajes en que ψυχή y θυμός son mencionados juntos, gracias a lo cual la primera absorbería las funciones del segundo; las actividades (movimiento, lenguaje, conocimiento, emoción, deseos) que realizaban las *sombras* de los muertos no enterrados (Patroclo, Elpénor, pretendientes); las que realizaban en la *primera nékyia* las *sombras* de quienes habían sido sepultados (movimiento, conocimiento y lenguaje tras beber sangre, emociones); las que realizaban las *sombras* de la *segunda nékyia* sin, incluso, beber sangre (lenguaje y conocimiento); el *nóos y phrénes* que tiene la *psyché* de

[362] W. Jaeger, 1982, 87-88.

Tiresias y la identificación de *psyché* y *persona* que se produce en la *primera nékyia.*

Este cambio en la idea de ψυχή va a tener notables consecuencias en el plano religioso y filosófico. Con la ψυχή equivalente a vida animal-conciencia y espíritu del muerto queda consagrado un marcado dualismo dialéctico que distinguirá nítidamente lo *divino-inmortal* de lo *material-perecedero*. Y, asimismo, el cambio en la idea de alma lleva implícito un cambio en la idea de Dios. A un alma divina e inmortal, para la que la experiencia de lo divino será una pasión (παθεῖν), va a corresponder un Dios transcendente, cuya naturaleza va a ser la misma que la del alma humana. De otro modo, cuando Dios deja de ser el alma inmanente del mundo, que vive y muere en su rueda incesante de cambios, y asciende a la región de la perfección inmutable, es porque el hombre ha adquirido un alma propia, inmortalidad e individualidad autónoma[363]. Precisamente esta identidad del alma y lo divino va a ser aprovechada por la teología de un Platón o Aristóteles para demostrar la existencia de Dios mediante la prueba *racional* de la certeza y experiencia que adquiere el alma humana de lo divino[364].

Por el contrario, la idea que tiene Homero es hasta cierto punto más estética y antropológica que religiosa: el polo humano es lo opuesto del divino. A un alma espiritual mortal (ψυχή) se opone en los dioses la inmortalidad de que disfrutan y al *alma-sombra* del Hades se opone la plenitud y felicidad eterna que caracteriza la despreocupada vida de los dioses. No obstante, la psicología homérica será curiosamente utilizada como punto de partida para concepciones posteriores ya muy elaboradas, para las que forzadamente se intenta encontrar su origen y razón en las expresiones homéricas. Volvamos al apologeta

[363] F. M. Cornford, 1984, 247.

Heráclito, del s. I d. C., quien sin ambages acusa a Platón de haberse apropiado de la teoría homérica sobre el alma[365]. Comienza recordándonos las partes del alma en Platón, que son explicadas en diversos lugares del *Timeo*, en el mito del *Fedro* (253 d-e) y en la *República* (IV 439 e ss.).

Para Platón hay una parte racional, que reside en la cabeza, y una parte irracional, separable en el elemento concupiscible (hígado/abdomen) y el irascible (en torno al corazón). Para aclarar que el irascible o θυμός reside en el corazón, según Platón, Heráclito toma el ejemplo de Odiseo, quien, encolerizado por el estado de su casa, exclama: *Aguanta, corazón, que en otras ocasiones ya soportaste cosas más perras*[366]. Para aclarar que el concupiscible reside en el hígado, Heráclito cita el castigo de Ticio en el Hades: un buitre le roía incesamente el hígado[367]. Para aclarar que la parte racional está en la cabeza, refiere Heráclito el episodio de Aquiles y su cólera contra Agamenón. Al principio Aquiles es presa de su θυμός, pero, al aparecérsele Atenea, que para Heráclito es una alegoría de la inteligencia (νοῦς), la cordura comienza a tomar posesión de su cabeza y empieza a razonar desde el momento en que la diosa agarra al Pelida por la cabellera, ya que la razón se encuentra en la cabeza[368].

Ya adivinamos lo insustancial de este análisis heraclitiano: la razón en Homero reside en la φρήν, alojada en el pecho. La parte irracional del hombre reside en el θυμός, alojado en la φρήν, si bien ya dijimos que Homero no distingue lo irascible de lo concupiscible, pese a algunos empleos que hace del γαστήρ. En otro pasaje entiende Heráclito al ciclope como los arrebatos del θυμός, ya que

---

[364] W. Jaeger, 1982, 91-92 y Lasso de la Vega, 1966, 204-205.
[365] *Alegorías de Homero* 17.
[366] *Od.* XX 18.
[367] *Od.* XI 578.

no hace caso de las palabras de Odiseo y sigue comiendo carne humana. El θυμός en el hombre puede ahogar todos los consejos del *νοῦς*[369]. Finalmente, para Heráclito Atenea es el νοῦς (razón), Ares el θυμός (el empuje irracional) y Afrodita la ἐπιθυμία (deseo). Que la razón es la parte más fuerte del alma humana se demuestra por el célebre episodio de la *teomaquia* (en el canto XXI), donde Atenea vence a Ares y a Afrodita[370].

También el pseudo-Plutarco de *De uita et poesi Homeri* parte de la clásica división del alma platónica y centra la lucha entre la parte racional e irracional del alma en el episodio mencionado hace poco de Aquiles y Agamenón. En ocasiones la parte irracional obedece a la racional, como en el pasaje de Odiseo encolerizado por el estado de su casa, pero en otras ocasiones no, como en el encono de Agamenón para imponerse sobre Aquiles[371], pero el poeta no deja de censurar tales situaciones[372]. Acertadamente sitúa este autor las pasiones en el corazón: ira, aflicción, miedo, audacia[373]. La parte concupiscible la sitúa este autor en el vientre basándose en los dos pasajes conocidos del γαστήρ *(Od.* XVII 286 y XVIII 53-54)[374].

El otro autor que distingue nítidamente entre cuerpo y alma es Heráclito. Siguiendo a B. Snell (1965, 37-44), las cualidades de esta nueva alma son en resumen:

- profundidad: su dimensión no es espacial, sino que carece de límites y es ilimitada. En Homero se puede ser πολύφρων *(de muchos pensamientos),* pero no se conoce a un βαθύφρων *(de un pensar profundo).*

---

[368] *Il.* I 108-111.
[369] *Alegorías de Homero* 70.
[370] *O. c.,* 54.
[371] *Il.* IX 108-111
[372] *De uita et poesi Homeri* II 129.
[373] *O. c.,* II 130.
[374] *O. c.,* II 130.

- intensidad: lo espiritual puede ser cualitativo, no meramente cuantitativo y por ello en Homero no hay emociones parciales.

- autosuperación: la actividad espiritual depende de sí misma, no de fuerzas externas, como la divinidad en Homero.

II.6 HOMERO Y LO PSICOSOMÁTICO EN LA PSICOLOGÍA MODERNA. Anteriormente establecimos de pasada un paralelismo entre la unión que hace Homero del alma y del cuerpo y la unidad de lo psicosomático que hoy domina en el terreno de la psicología moderna. Sin embargo, no hay que llevar excesivamente lejos el paralelismo del caso de Homero con su unión alma-cuerpo y las opiniones de la psicología y ciencia modernas. Homero reconoce, de hecho, algo parecido a lo que más tarde se entenderá por alma (ψυχή), pero para él no es algo unitario, sino que las operaciones anímicas están repartidas en varios órganos fisiológicos que las ejecutan, o son, al menos, la sede de las mismas. Homero no distingue lo físico y lo psíquico o mental, por tanto el funcionamiento del alma tiene que estar en interdependencia con el del cuerpo. No existe un alma que tenga un funcionamiento propio del que dependa, a su vez, el del cuerpo, porque el hombre no está escindido en cuerpo/alma. El hombre es un todo genérico y funcional, aunque en determinadas ocasiones cobre protagonismo su θυμός, o su φρήν, o el órgano que sea.

Ahora bien, el no separar Homero lo psíquico de lo somático, exactamente igual que la moderna psicología y neurofisiología, no es, sin embargo, un rasgo de modernidad, contra lo que podría parecer, sino un presupuesto poético que fue visto por épocas más recientes como un arcaísmo. Digo arcaísmo porque, conforme se fue profundizando en la naturaleza espiritual del hombre, se fue haciendo patente que esta última debía ser superior y

modular el funcionamiento de lo somático y, por ello, el que las funciones mentales estuvieran en conexión con órganos fisiológicos fue visto como un materialismo primitivo.

El planteamiento de Homero resultaba anticuado cuando se lo comparaba con el posterior dualismo alma/cuerpo, presente ya en el chamanismo griego y en las sectas místicas del s. VI a. C., pero debemos dejar bien claro que el dualismo en Grecia no es resultado de un análisis filosófico o científico de la naturaleza humana, sino un producto del pensamiento religioso, al que más tarde los filósofos intentaron dar una base científica y filosófica.

Por otra parte, el dualismo (sobre todo si es extremo y hace hincapié en la inmortalidad y escisión del alma) presenta problemas graves de tipo epistemológico, metafísico y moral. Primeramente hay que justificar que existe algo llamado *alma*, porque también podría pensarse que las operaciones mentales fueran en último extremo materiales o corporales. Luego habría que explicar qué tipo de relación hay entre las operaciones del alma y las del cuerpo, y, finalmente, dado que el hombre tiene un alma, habría que aclarar hasta qué punto es el hombre responsable de sus actos, si es cierto que puede conocer lo bueno y lo malo y tiene una voluntad capaz de elegir entre una cosa y otra. En función de esto último se establecerá el ordenamiento de la justicia entre los hombres y la posibilidad de unas sanciones ultraterrenas a la muerte del individuo.

La existencia de un alma más o menos espiritual como fuente de la vida psíquica del hombre fue una opinión casi indiscutida hasta el monismo materialista del s. XVIII (La Mettrie, Holbach) y XIX (Büchner, Vogt, Moleschott, Feuerbach, Haeckel), para el que el alma es una forma peculiar de la actividad mecánica del cuerpo, en el

universo no hay más que una misma materia y movimiento, el ente sensible y el mundo de los sentidos es lo único real, las actividades mentales no son más que funciones del cerebro, o sea, de una sustancia material.

Con posterioridad al Renacimiento la concepción del alma como forma sustancial del cuerpo viviente, que arranca de Aristóteles y fue cristianizada por Tomás de Aquino, fue puesta en tela de juicio basándose en tres cuestiones principales:

1) El cada vez más enérgico rechazo a la idea de materia como principio pasivo de los cuerpos. La atribución de actividad a la materia es una exigencia ineludible del pensamiento moderno.

2) La dificultad de concebir de un modo racionalmente aceptable la intervención de la forma sustancial, que es separable de la materia, en la dinámica de los procesos materiales del cerebro.

3) El problema metafísico y teológico que plantea la realidad propia de esta forma sustancial cuando por la muerte se convierta en *alma separada*[375].

Entre el Renacimiento y los años iniciales del s. XX pueden distinguirse tres líneas en el modo de concebir la relación entre el alma y el cerebro:

1) Pensadores que siguen siendo fieles al hilemorfismo de Aristóteles cristianizado por Tomás de Aquino.

2) Filósofos que afirman la distinción entre cuerpo y alma (Descartes, Malebranche, Leibniz) y médicos o naturalistas que elaboran el *vitalismo* de los s. XVIII y XIX (en los seres vivientes los elementos últimos son físicos, pero la ordenación de su conjunto es *vital).*

3) Médicos y naturalistas que tácita o expresamente aceptan la idea de un alma espiritual e inmortal, pero que

[375] P. Laín, 1991, 153.

en su investigación y pensamiento científico proceden como si esa aceptación no operase de manera visible[376].

Así pues, las actividades tradicionalmente atribuidas al alma pueden ser razonablemente referidas a la estructura dinámica del cuerpo y en esto sí puede haber un acuerdo con Homero, ya que el hombre no se escinde en cuerpo y alma (entiéndase ésta como se quiera). Ahora bien, el haber superado la cuestión cuerpo/alma no significa haber resuelto todos los problemas antiguos, sino simplemente enfrentarse a otros nuevos... ¿Debe ser concebido el psiquismo humano como la actividad de un ente extracorpóreo real, llámese alma, psique o mente, o es sólo expresión de lo que hace el cerebro, como ya aseguró Alcmeón de Crotona? ¿Es el cerebro un órgano de un ente superior (alma, psique, mente) o solo y por sí mismo da lugar al psiquismo? ¿No estará la actividad mental más bien incorporada a la actividad cerebral que considerar idénticas a ambas? ¿Será la conciencia la faz subjetiva de ciertos procesos nerviosos estudiables objetivamente? ¿Tendrá razón Eccles en el siglo XX al afirmar su *dualismo neurofisiológico* acerca del alma como mente no material? ¿Hemos de distinguir, como ciertos pensadores del s. XX (Scheler, Jaspers, Ortega, Klages y Noltenius), entre alma y espíritu, que serían simples conceptos descriptivos de la actividad y del ser del hombre y no unos conceptos metafísicos? Alma sería para éstos la zona de nuestra intimidad donde prevalecen los sentimientos y el espíritu se realiza primordialmente en la voluntad, en los actos libremente ejecutados, en el pensamiento, en el entendimiento y en el razonamiento.

¿Intervendrán en el psiquismo el cerebro (órgano material), la mente (transmaterial, pero experimentable científicamente), además del alma y el espíritu (conceptos

[376] *Ibid.*, 152-153.

metafísicos, entidades no corporales, inmortales, con posibilidades de salvación y condenación)? Hoy día no sólo el cerebro, sino también la mente, son objeto de la investigación científica, pero el espíritu queda fuera de ella: *Los científicos pueden considerar al alma como un mito creado por necesidades psicológicas y al espíritu como una interpretación religiosa de lo mental, sobre la cual recae la responsabilidad para la vida futura, o pueden aceptar su existencia como verdad religiosa. En todo caso, el espíritu existe en la cultura humana como un concepto que no debería ser ignorado*[377].

Cada suceso corporal debe tener una causa física en el estado previo del sistema nervioso central y el cerebro debe ser accesible a influencias no físicas para que la actividad mental sea efectiva. Como se observa, una vez superado desde hace tiempo el problema alma/cuerpo, nos enfrentamos a nuevos problemas, puesto que la ciencia cerebral rechaza toda consideración del hombre como ser espiritual: ¿cuáles son las relaciones entre cerebro y mente, alma y mente, cuerpo y mente, cerebro y conciencia, cerebro y conducta, cerebro y libertad?

Pero la cuestión decisiva que a nosotros nos compete dilucidar es cómo puede entenderse la concepción antropológica de Homero a la luz de la psicología y la neurofisiología modernas, o si los datos homéricos coinciden en cierto modo o encajan en alguna concepción o análisis de algún pensador o científico moderno.

Observaremos en primer lugar que la cuestión del alma en Homero no obedece, salvo en lo escatológico, a planteamientos religiosos, sino naturalistas y, en este sentido, coincidiría con aquellos que no entienden el alma como un concepto metafísico, sino como un determinado funcionamiento particular o especial del cuerpo. Ejemplos

[377] J. M. Rodríguez Delgado, citado por Laín, *o.c.*, 176.

curiosos de esta tendencia fueron Paul Flechsig (1847-1929), quien, junto a afirmaciones como *explicamos el alma como una función del cuerpo* y que la conciencia no es sino *una manifestación concomitante de los fenómenos biofísicos*, habla con fe religiosa del cerebro como *órgano del alma*, al igual que Ramón y Cajal, quien, como científico y hombre de fe religiosa, llamaba a las células de la sustancia gris, donde pensaba que se encontraría el secreto de la vida mental y que tienen una forma elegante y delicada, *las misteriosas mariposas del alma*[378].

Esta forma ambivalente de entender el alma en Flechsig y Cajal me parece más próxima a Homero que el craso monismo materialista, del que ya hemos hablado, y que cree que mente y cerebro, es decir, lo físico y lo mental tienen total identidad. Es cierto que, como ya vimos, el θυμός es tanto un órgano como una función anímica *(mental* se diría ahora con terminología actual), que las φρένες tienen su asiento físico en el pecho, pero también advertimos que la operatividad de ambos órganos-funciones tiende en algunos ejemplos a actuar con creciente autonomía e independencia con respecto a su asiento físico y que una posible prueba de ello es la vaga localización que se hace de algunas funciones o la distinta localización que a veces se ofrece de una determinada función (el θυμός se encuentra ya en las φρένες, ya en el στῆθος). Al no haber diferenciación entre lo físico y lo mental, ψυχή, el alma, no pudo tener un funcionamiento reconocido al margen del cuerpo y las otras funciones mentales fueron llevadas a cabo por órganos físicos, o tenían su sede, al menos, en tales órganos (pecho, diafragma, entrañas, pulmones...). El hombre de Homero es una unidad, pero ni es la suma de un

[378] P. Laín, , *o.c.,* 222.

cuerpo y un alma, ni puede, por tanto, ser considerado una *persona*.

Querer estudiar al hombre desde el análisis de su sistema nervioso y del cerebro no es más legítimo que creer que más allá de la materia, o, incluso, dependiendo de ella, poniéndose en un caso extremo, podría haber algo que también formara parte de la misteriosa naturaleza interior del hombre. Sólo es una cuestión de enfoque o de acotar el campo desde el que se quiere investigar la personalidad humana.

Homero no renuncia a una cierta operatividad del alma, pero, para nosotros, presenta el problema de que su hombre tiene un yo difuminado y la dimensión más elevada del psiquismo humano (el pensamiento simbólico y la voluntad consciente) tiene un desarrollo limitado o condicionado. Además, como los estímulos externos no llegan a un solo órgano psíquico, como pudiera pensarse actualmente del cerebro, sino a varios, ello explica la complejidad y la versatilidad de su conducta, o, como vimos en el capítulo anterior, su *inestabilidad psicológica (psychische labilität)*, como llamó Nilsson a ese fenómeno.

Si Homero echa mano de lo físico para explicar el funcionamiento de lo psicológico, ello se debe a su deseo artístico de negar la existencia de todo aquello que huela a metafísico y a exteriorizar o concretar fisiológicamente la conducta humana para una mejor comprensión por parte de su auditorio. El hombre de Homero es un todo: lo fisiológico y lo mental. Esta visión es primitiva por su arcaísmo: toda función, tanto si es corporal como si no, debe tener un órgano físico correspondiente. Por el contrario, para los neurofisiólogos actuales el problema de la relación entre lo físico y lo mental se resuelve negando carta de naturaleza al segundo miembro en cuestión. La psicología cada vez se convierte más en neurociencia.

Pero aún se puede ir más lejos en el monismo naturalista (todo es físico y opera desde el cerebro) cuando se trata de asimilar la mecánica del cerebro al funcionamiento de un ordenador. Estamos así en presencia de la corriente cibernética: el cerebro no sería más que un complicadísimo ordenador aparecido en el curso de una evolución biológica mecánicamente interpretable. El hombre no sería más que un *autómata consciente*[379].

El hombre de Homero no es un autómata, porque dispone de actividades mentales, como el θυμός (lo impulsivo), las φρένες (la razón) y el *νόος* (representación mental), que a veces son presentadas como auténticas facultades internas independientes de la vinculación a un órgano físico. Por otro lado, el hombre homérico es un ser consciente, si bien la conciencia de sí mismo (el *self)*, cuyo primer resultado es la libertad, está sujeta a fuerzas más poderosas (la *moîra* o los dioses) que condicionan y limitan su campo de actuación y su capacidad de libre decisión, aunque no la niegan.

La distribución que hace Homero de las operatividades mentales en lugares diferentes (θυμός, φρήν, *νόος*...) puede presentar un cierto parecido, salvando las enormes distancias, con las *localizaciones cerebrales* (el funcionamiento de ciertas operaciones mentales depende de determinadas zonas cerebrales: el centro del lenguaje articulado se encuentra en el pie de la tercera circunvolución frontal izquierda, por ej.). De cualquier forma, el parecido es más bien remoto, porque el cerebro es el único órgano que rige el psiquismo, en tanto que en Homero hay más de uno.

Otro relativo parecido hemos encontrado entre los pensadores actuales que distinguen entre un alma

---

[379] L. Ruiz de Gopegui *(Cibernética de lo humano,* 1983), citado por Laín, *o.c.,* 185.

(sentimientos) y un espíritu (pensamiento, voluntad, razón) y los dos órganos-funciones que están especializados en Homero para esas operaciones, aunque la distribución no sea coincidente, pues los sentimientos tocan la φρήν, pero el θυμός, que se podría parecer al espíritu de esos pensadores, tiene competencias en el pensamiento (reducidas), en la voluntad (amplias), pero es justamente en Homero lo opuesto a la razón.

Si tuviéramos que encuadrar a Homero, aunque lo consideramos dualista por su distinción cuerpo/ψυχή, en alguna de las clases de monismo existentes, ya que él es de los que integran el funcionamiento del alma con el del cuerpo, seguramente encontraríamos serias dificultades por la poca sistematización anímica de Homero. Veamos la clasificación de los mismos que hizo M. Bunge[380]:

1) Todo es mental (Hegel, Fichte, Berkeley, Whitehead)

2) Lo mental no existe (J. B. Watson, Skinner, A. Turing)

3) Lo mental es físico (Epicuro, Lucrecio, Hobbes, Lashley, D. Armstrong)

4) Lo mental y lo físico no son sino dos aspectos distintos de una sola entidad (Spinoza, James, Russell, Carnap, Schlick, Feigl)

5) Lo mental es un conjunto de funciones y actividades cerebrales emergentes (Diderot, Darwin, Hebb, Pinillos)

Además de que el término *anímico* quedó desfasado y lleno de connotaciones tradicionales y metafísicas y que hoy se tiende a utilizar más el adjetivo *mental* que *psíquico,* por influencia de la bibliografía en lengua inglesa, pienso que deberíamos incluir a Homero entre los tipos 3 y 4. En efecto, lo mental y el yo interno están vinculados al funcionamiento de los órganos del cuerpo y

[380] Citado por P. Laín, *o.c.,* 193-194.

dependen de ellos (recuperar la *consciencia* equivale a recuperar el θυμός, pensar es hablar con el θυμός, etc.). Éste sería un monismo del tipo 3. Por otro lado, lo decisivo es el funcionamiento del cuerpo, que tiene tanto actividades fisiológicas como mentales (en Homero es el pecho, φρήν, quien piensa) y entre ambas no hay una línea divisoria marcada. Éste sería un monismo del tipo 4. Solamente parece cobrar cierta autonomía lo mental cuando en su actuación no depende de un órgano concreto y se asemeja a una fuerza que piensa o desea, pero este proceso, aunque iniciado en Homero, está a falta de una más clara consolidación.

A diferencia de Homero, más parecido con las tesis actuales observan quienes conservan la unidad del alma, aunque la escindan del cuerpo: hay una sola alma con distintas potencias o facultades *(dynámeis)*, que es otra forma de resolver la relación alma-cuerpo, si bien decantándose por un claro dualismo.

Con todo, quiero ahora analizar con brevedad un problema semejante al de la creación bíblica del hombre y la teoría de la evolución de las especies, semejante por el aparente choque entre ciencia y fe religiosa, cristiana en nuestro caso. Se trata del complicado problema que supone para la creencia en la vida eterna y la resurrección la investigación neurocientífica. Resulta claro que, si por alma entendemos mente, entonces no puede haber inmortalidad del alma y, si identificamos mente con cerebro, se hace imposible la creencia cristiana de la vida eterna. Por otro lado, esta necesita previamente la idea judía de la resurrección. No tenemos una inmortalidad natural del alma, como creyó Platón, sino que Dios nos resucitará en el último día como seres corporales, pero no con un cuerpo terrenal, sino espiritual, si así se entiende el enigmático

pasaje de S. Pablo *(1 Cor., 15:44).* E. Miret Magdalena[381] cree que, según S. Pablo, el hombre es un cuerpo psíquico que en la resurrección se convertirá en cuerpo espiritual, es decir, que volveremos a tener un cuerpo al morir.

Engracia Domingo (1994, 65-74), por ejemplo, nos servirá como referencia del problema sobre la naturaleza del hombre y su destino tras la muerte desde la perspectiva de la fe cristiana. Cree la autora que la concepción dualista del hombre (platónica, cartesiana, Laín...) no sirve para entender lo que es el hombre, pues se olvida del πνεῦμα, que no es el alma tradicional, sino el soplo que Dios insufló en el hombre al crearlo. Hay que contar con tres dimensiones, como Aristóteles, que considera mortal la ψυχή e inmortal el νοῦς, o la antropología bíblica, que habla de *basar* (cuerpo animado), *nefes* (alma encarnada) y el *ruah,* traducido como *spiritus* o πνεῦμα. El hombre es una unidad psicosomática, pero el espíritu, en lenguaje de la *Biblia,* es aquello por lo que podemos entrar en relación con Dios. La psique, en la medida en que depende del cerebro, está destinada a morir, pero queda el πνεῦμα, el único llamado a la inmortalidad, que no radica sólo en el cerebro, sino en el hombre entero.

Sólo el *homo-sapiens* posee πνεῦμα y es este el que ha sido creado a imagen y semejanza de Dios. Sus antecesores han cumplido su misión evolucionando hacia un ser con un cerebro más capaz y, sólo cuando reunía las condiciones idóneas para albergar el espíritu, le fue insuflado, momento en que comenzó la verdadera creación de nuestra especie. Concluye la autora que πνεῦμα debería ser de nuevo empleado para designar la parte espiritual del hombre, dejando la psique a merced de médicos, psicólogos y

[381] Reseña al libro de P. Laín *(Cuerpo y Alma,* Madrid, 1991) en EL PAÍS, 25 de Agosto de 1991.

antropólogos como una noción ligada a las ciencias de la naturaleza y reservando el espíritu para lo estrictamente inmaterial. El espíritu humano será la síntesis entre cuerpo y psique y será el que pervivirá después de la muerte.

En definitiva, tal como veo los datos antropológicos en Homero, se debería haber establecido los siguientes niveles para modernizar su estructura antropológica:

1) Vida (ζωή), pero sin tener que depender de un alma (ψυχή). Actualmente la vida se considera el resultado de la interacción de un conjunto de moléculas y macromoléculas, muy distintas entre sí, que dieron lugar a una estructura material nueva, la estructura orgánica. La vida es un modo inédito de la actividad de la materia, que, en azarosas y ordenadas conjunciones de estructuras moleculares, irán produciendo en serie ascendente los diferentes organismos vivientes que pueblan la Tierra[382]. Sin embargo, entre los griegos fue universalmente admitida la vida como el resultado de un alma. Actualmente para la psicología la principal distinción es entre lo que tiene mente y lo que no la tiene y el principal problema es la relación entre lo mental y lo físico. Para los griegos la principal distinción es entre lo que está vivo o no lo está y el principal problema la relación entre la materia viva y no viva.

2) Alma única (ψυχή), a la que se podría dar un asiento físico, como algunos han hecho modernamente con el cerebro, o dejarla como un principio metafísico, pero, eso sí, habiéndola dotado de diversas potencias o facultades mentales, lo que no le ocurre a la ψυχή homérica.

3) Un espíritu, que, como Aristóteles o los cristianos, sería la única parte desgajable del cuerpo

[382] P. Laín, *o.c.,* 91.

humano tras la muerte y, en sentido cristiano sólo, el único que estaría sometido a la condenación-salvación.

Pero el pensamiento griego no fue capaz de distinguir entre alma y espíritu, entendiendo genéricamente por alma lo vital y lo órgánico, por espíritu lo subjetivo e intelectual. Tampoco lograron diferenciar netamente el alma en un cuerpo y el alma como supervivencia del hombre (espíritu). Todo ello podía ir incluido en un término como ψυχή. Los cristianos, en cambio, fundieron esos dos conceptos, pero creando uno nuevo: el alma espiritual, es decir, aquella que incluye la subjetividad, la personalidad, la conciencia de sí y, desde luego, la transcendencia.

Otro grave inconveniente de los datos homéricos es que designe el espíritu del muerto con el mismo término que identifica el alma (ψυχή), lo que ha creado no pocos quebraderos de cabeza a los estudiosos de la religión homérica. Homero debería haber empleado para el espíritu del muerto únicamente el término εἴδωλον, pero no ψυχή, que significa *alma* y también *vida*. Para Homero, como no existe algo reconocible e independiente llamado *espíritu*, es el alma o, mejor dicho, una degradación de la misma la que se transforma en el espíritu del muerto, al menos el alma genérica (ψυχή), no la que depende de lo orgánico (θυμός), que es tan mortal como el cuerpo.

II.7 LA EXPERIENCIA ONÍRICA Y SU AFECCIÓN SOBRE EL HOMBRE DURMIENTE. Tras hacer el recorrido por las huellas y herencia de la psicología homérica en épocas y escritores posteriores y compararla con los datos que nos ofrecen hoy la psicología, la antropología y la neurociencia, vamos a dar por concluido el presente capítulo hablando de la relación existente entre el alma y el sueño y analizando la importancia que en Homero reviste el mismo.

Es posible que en la elaboración de la noción de alma individual haya jugado un papel de destacada importancia la experiencia de los sueños, que permitiría llegar a la conclusión de la existencia de un *doble* espiritual, y vamos a ver a continuación cómo afectan los sueños al alma y en qué grado de *consciencia* o receptividad acoge el alma las imágenes oníricas que llegan a ella.

En Homero el sueño, como la enfermedad, la vejez o la desgracia, son formas incipientes de muerte. Sólo la vida, la actividad y la fuerza son los resortes positivos de la felicidad suprema y lo que se opone a ellos participa de la misma dinámica: un obstáculo al esfuerzo del héroe[383]. H. J. Rose[384] realizó una clasificación de los sueños, según una forma precientífica de considerarlos.

SUEÑO { Realidad objetiva (Homero)
Lo visto por el alma
Interpretado simbólicamente (Homero)

Logıcamente los dos últimos tipos se corresponden con los sueños internos o experiencias mentales.

Seguiremos en parte el documentado estudio que Dodds dedicó a la experiencia onírica en Grecia[385].

En Homero los sueños tienen una realidad objetiva y el soñador es un receptor paciente. Lo que se ve en ellos es independiente del que sueña y constituye una figura onírica (ὄνειρος, ὄναρ, ἐνύπνιον), que puede ser la ψυχή de Patroclo *(Il.* XXIII 65), la diosa Atenea, que se aparece en sueños a Nausícaa bajo la apariencia de una amiga *(Od.* VI 20), el Sueño, que se encamina hacia Agamenón como mensajero de Zeus *(Il.* II 6), el εἴδωλον que forja Atenea para consolar a Penélope *(Od.* IV 796).

---

[383] J. Garzón Díaz, 1981, 380.
[384] Citado por E. R. Dodds, 1985, 105.
[385] *Vid.* el capítulo “Esquema onírico y esquema cultural” en *Los griegos y lo irracional.*

Ejemplos de sueño interpretado simbólicamente sólo tenemos uno en la *Odisea.* Se trata del sueño de Penélope con unas ocas, en el que el lenguaje no es directo, sino alegórico: 20 ocas (= pretendientes) fueron matadas por un águila (= Odiseo)[386]. Pero la interpretación simbólica también es conocida por los poetas de la *Ilíada*, porque en el canto I (vv. 62 ss.) Aquiles propone consultar a un adivino, a un sacerdote o a un intérprete de sueños (ὀνειροπόλος) para averiguar la causa de la actitud de Apolo. También en la *Ilíada* (V 148 ss.) un intérprete, Euridamante, se equivocó al interpretar un sueño y no pudo averiguar la suerte que aguardaba a sus hijos en la guerra, ya que algunos sueños en Homero pueden predecir el futuro. En la historia de Grecia los intérpretes de sueños arrastraron la fama de embaucadores y no gozaron de la estimación que tenían otras actividades mánticas, de las que ya sabemos por nuestro capítulo I que no tienen la menor estima en Homero.

Una división de los sueños en *significativos* (que merecen crédito) y *no significativos* (vanos y engañosos) sí gozó de amplísimo eco desde Homero. Los primeros salen por la puerta de cuerno y los segundos por la de marfil[387]. En la *Eneida* el protagonista abandona los infiernos por la puerta de marfil, como si todas las visiones que ha recibido en el mundo subterráneo carecieran de la solidez de las de la vigilia[388], aunque ya trataremos de explicar este hecho en nuestro capítulo VI.

Los ensueños, como se ve en Homero, son seres de entidad fantasmal, inconsistentes imágenes (εἴδωλα) formadas por los dioses, o epifanías verdaderas de éstos, o

---

[386] *Od.* XIX 535-553.
[387] *Od.* XIX 562-567. Se juega con *eléphas* (marfil) y *elephaíromai* (engañar) por una parte, y con *kéras* (cuerno) y *kraiaíno* (realizar) por otra.
[388] *En.* VI 893-899.

los espíritus de los muertos. Siempre se trata de realidades objetivas y externas, no de meros vuelos de la fantasía, y estas experiencias oníricas tienen igual o mayor validez que las de la vigilia por proceder de un mundo vedado al hombre despierto[389]. La imagen onírica (ὄνειρος) entra dentro de la misma categoría mental que la ψυχή, la sombra (σκιά) o la aparición sobrenatural (φάσμα): todos son εἴδωλα y pertenecen a la categoría psicológica del *doble*[390].

Para Luis Gil (1993, 227-236) coexisten en Homero dos concepciones del sueño completamente diferentes: una personificación de Hýpnos y una especie de mágico fluido que llega al hombre *(Il.* I 610 y X 96) o un líquido que Zeus derrama sobre los párpados *(Il.* II 19; XXIV 165 y XXIV 445). En el sueño que Hera infunde a su esposo (τῷ ὕπνον ἀπήμονά τε λιαρόν τέχεύῃ ἐπὶ βλεφάροισιν ἰδὲ φρεσὶ πευκαλίμῃσι: *Il.* XIV 164 ss.) se trata de un enervante fluido hipnótico que se introduce en las secas φρένες *(cf.* μελίφρων) y las humedece. En todos los casos hay una total pasividad del sujeto frente al estado en que se sume.

Thánatos e Hýpnos son gemelos e hijos de la Noche en la *Teogonía* de Hesíodo (vv. 763 ss.). El mismo parentesco encontramos en Homero *(Il.* XVI 682), quien a veces designa la muerte como un *sueño de bronce*, es decir, duro, insensible, del que no cabe el despertar[391]. Para Homero Hýpnos es suave (γλυκερός)[392], pero en los usos que hace de él se puede aún detectar la vieja concepción del sueño como una potencia demónica que viene desde el exterior para tomar posesión de una persona[393]. Es lo que se percibe

---

389 L. Gil, 1969, 351-353.
390 J-P. Vernant, 1983, 307.
391 κοιμήσατο χάλκεον ὕπνον: *Il.* XI 241.
392 *Od.* IV 295.
393 L. Gil, 1969, 250-251.

cuando se dice que un εἴδωλον se coloca en la cabecera del que está durmiendo[394], o, más claramente aún, para tomar posesión de alguien, como cuando se dice que el sueño (ὕπνος) saltó sobre Odiseo (ἐπόπουσε), un sueño liberador de angustias (λυσιμελὴς) y disipador de las angustias del ánimo (λύων μελεδήματα θυμοῦ)[395].

En Homero el sueño suele ser inapelable y vence a sus deudos de manera insoslayable. Junto a ese aspecto positivo, que proporciona paz y descanso a las inquietudes del día, el sueño puede suponer un inconveniente para la acción del héroe. Así, algunas de las tropelías de los compañeros de Odiseo son cometidas cuando su jefe está dormido, lo que llevará al héroe a exclamar después del degüello de las vacas de Helios: *Verdaderamente para engaño me hicisteis dormir con sueño implacable*[396]*.* Y es que muchas veces son los dioses quienes envían el sueño a los mortales, ya sea para que se cumplan sus designios, o para consolarlos, para impedirles su actividad, para comunicarles sus decisiones...o para engañarlos, como el falso sueño que Zeus envía a Agamenón en el canto II de la *Ilíada*.

En definitiva, el sueño no es un estado psicofísico del hombre y no tiene nada que ver con el alma. Los ensueños (ὄνειροι) pueden proceder de los dioses o del mundo subterráneo, del que salen por las puertas de marfil o de cuerno. A veces incluso el ὄνειρος puede ser el εἴδωλον de un muerto, como el de Patroclo ante Aquiles *(Il.* XXIII 62-107).

Todos estos planteamientos de Homero obedecen al hecho de que no hay separación alma-cuerpo. Las visiones no pueden afectar solamente al alma o ser generadas por ésta,

---

394 στῆ δ᾽ ἄρ᾽ ὑπὲρ κεφαλῆς: *Od.* IV 803.
395 *Od.* XXIII 342-343.

porque ella no puede tener una actividad independiente del cuerpo. Las visiones tienen que ser externas y llegar al hombre entero. Que la imagen onírica dialogue con el durmiente es indicio de que su interlocutor es este mismo y no una parte suya como el alma o la mente. Además, encontramos una tendencia generalizada en Homero, la de concebir las actividades en términos concretos y sensibles. El εἴδωλον o el ὄνειρος será insustancial, como un viento o una sombra, pero es un ser material de contornos muy precisos. Aparte de los órganos y funciones anímicas (θυμός, φρήν y νόος), la ψυχή podría haber sido la destinataria de las imágenes oníricas, pero la ψυχή no tiene relación alguna con el sentimiento, pasión o pensamiento y esto la inutilizó para ese cometido.

Con todo, pese a que el hombre homérico no interviene para nada en la elaboración de sus ensueños, al menos éstos lo ponen en comunicación con otro mundo al que es más difícil llegar en la vida consciente: el mundo de los dioses, de los muertos y del futuro. En Homero es desconocida la opinión de que las imágenes oníricas suelen consistir en la repetición de las actividades y preocupaciones de la vigilia. Esto es lo que advierte Artábano a Jerjes, cuando éste manifiesta que recibe a menudo el mismo sueño: un varón alto y hermoso le aconseja que invada Grecia y lo amenaza, si no lo hace. Jerjes entiende el sueño a la manera homérica, como un aviso de los dioses, y Artábano de una manera mecánica y psicologista[397].

Ahora bien, sólo cuando se crea en un yo interior, en un alma con una actividad propia, que recoja tanto el sentido de vida como el de conciencia y espíritu de un muerto, además de ser independiente del cuerpo, llegaremos

---

[396] *Od.* XII 372.
[397] Heródoto VII 14-16.

a la idea de sueño como actividad psíquica. El alma será tanto la receptora de las imágenes oníricas como en ocasiones su forjadora. Durante el sueño, desligada de las funciones animales que fundamentan la vida, puede el alma concentrarse sobre sí misma y entregarse a los pensamientos que le son propios: hablar con los muertos, tener visitas divinas para recibir consejos, órdenes, prohibiciones.

El sueño sería, según esta creencia, lo visto por el alma y, además, una prueba de las facultadas innatas de la misma, sobre todo en los sueños significativos. Representantes de esta corriente son Píndaro, que llama al alma αἰῶνος εἴδωλον y comunica a los durmientes lo que les sucederá de agradable y desgraciado (fr. 131 Snell). O los pitagóricos, para quienes el sueño era un vehículo de comunicación de los seres superiores con los hombres. La recepción del mensaje dependía de la pureza corporal y psíquica del individuo. O Platón, para quien, si la parte racional del alma permanece despierta durante el reposo, puede llegar a conocer la verdad, pero, si se adormece, se despiertan los deseos reprimidos en la vigilia[398].

En Heráclito (DK 22 B 89, en Plut. *Superst.* 166 c) cada uno se retira durante el sueño a un mundo que le es propio, aunque no dice si transcendente o no. Con esto se elimina el sueño objetivo y colectivo. El sueño es intermediario entre la vida y la muerte: un hombre dormido se parece a un muerto (DK 22 B 26, en Clemente, *Misc.* IV 143). Para Demócrito el sueño es real, como en Homero, aunque representa lo que atrajo nuestra mente durante la vigilia. El sueño es una consecuencia de la acción sobre los átomos del alma de los efluvios materiales (ἀπορροίαι) que emanan de los cuerpos y que reproducen las figuras

[398] *Rep*. IX 572 a-b. En *Timeo* 71 a-e, los sueños mánticos tienen su origen en la perspicacia del alma racional.

(εἴδωλα) de éstos[399]. Demócrito conserva el mismo término que Homero para la imagen onírica objetiva e intentó proveer al sueño objetivo de una base mecanicista[400]. Estas figuras suelen deformarse y producir ilusiones sensoriales, como explica Lucrecio que suele acontecer cuando en el sueño vemos los centauros, Escilas, Cerberos y fantasmas de muertos[401]. También son εἴδωλα para Demócrito las visiones de dioses y *démones* experimentadas por los hombres y de la misma manera Lucrecio (V 1169 ss) destaca las visiones de los sueños como fuente de la creencia del hombre en la existencia de los dioses. El sueño sería para éstos una experiencia somática y no psicológica[402].

Aristóteles dedicó también un par de tratados a este tema: *Acerca de los ensueños* y *Acerca de la adivinación por el ensueño*. En ellos expone casi las mismas opiniones que Demócrito y los atomistas: durante la vigilia los estímulos diversos y el pensamiento impiden las visiones del sueño, pero sí llegan durante el reposo, cuando el alma se repliega sobre sí misma. Su opinión es puramente fisiopsicológica: los sueños suelen ser ἀπηχήματα, ecos de la vida de la vigilia, aunque no descarta que en algunas ocasiones puedan revelar el futuro.

La tendencia a obtener de los muertos sueños mánticos fue frenada por la creencia homérica del Hades y el escepticismo de los tiempos clásicos. Por otro lado, hacia finales del s. V el sueño mandado por los dioses, al hundirse las creencias en la religión olímpica, decayó en frecuencia e importancia, salvo en el culto de Asclepio[403]. Así, nos encontramos dentro del *corpus Hippocraticum* un documento dedicado a los sueños como signos premonitorios

---

[399] A. J. Cappelletti, 1986, 217-218.
[400] E. R. Dodds, 1985, 118.
[401] *De la nat.* IV 732-738.
[402] Pueden verse más detalles en Mª J. Barrios Castro, 1993, 27-36
[403] E. R. Dodds, 1985, 111-112.

de determinados desarreglos corporales. Se trata del libro IV del *Περὶ διαίτης*, de mediados del s. IV. Para el autor, la ψυχή está al servicio del cuerpo despierto y se entrega en alguna parte a cada facultad del cuerpo: movimiento, oído, vista... Cuando el cuerpo reposa, el alma lleva a cabo ella sola las actividades corporales. Hay dos tipos de sueños: a) sueños divinos y mánticos, en los que se indican a ciudades y particulares bienes y males; b) sueños en los que el alma indica de antemano padecimientos del cuerpo. Para los primeros hay que servirse de intérpretes y para los segundos también nos podemos servir de ellos, pero, al mismo tiempo que de la interpretación científica, de la medicina. Los sueños que reproducen las acciones diurnas son buenos, ya que el alma no resulta alterada. Pero, cuando los ensueños se oponen a las acciones o intenciones del día, esto indica una perturbación del cuerpo, pues previamente se ha alterado el alma[404].

Quienes van a volver a adoptar una actitud religiosa frente a los sueños serán los estoicos, que les darán una validez mántica. Posidonio, por ej., distingue tres clases de imágenes en los sueños: a) las que ve el espíritu divino del hombre por sí mismo; b) las verdades que les envían los espíritus inmortales que pululan en el aire; c) las que se producen cuando los mismos dioses conversan con los durmientes[405]. Sin embargo, Cicerón[406] piensa que los sueños interpretados religiosamente aumentan los temores y ansiedades del hombre.

Artemidoro, que en el s. II d. C. escribió *La interpretación de los sueños,* distingue entre sueños con mensaje premonitorio (ὄνειροι) y los que no lo tienen, lo cual recuerda la división que hacía Penélope entre los

[404] IV 86-88.
[405] W. Capelle, 1981, 551.
[406] *De diuinatione* II 150.

sueños que salían por la puerta de marfil y la de cuerno. Los que tienen mensaje pueden ser dilucidados por el razonamiento (sueño simbólico) y es a esta última modalidad a la que Artemidoro dedica su tratado[407]. Finalmente los neoplatónicos, como los estoicos, ven el sueño como un vínculo privilegiado con el mundo de la transcendencia y son la mejor prefiguración de la experiencia mística.

En conclusión, Homero concibe las visiones del sueño como realidades objetivas (=Demócrito y atomistas), pertenecientes a un mundo transcendente (=todos los que lo interpretan con actitud religiosa) y, a veces, con sentido profético o mántico (sueño de Agamenón), que es el que le suelen asignar los que tienen una actitud religiosa. No coincide con estos últimos en que Homero no los hace depender de una actividad del alma. Tampoco encontramos en Homero la relación sueño-hechos de la vigilia, como en Heródoto, Aristóteles y Demócrito.

En suma, los sueños de Homero son los de alguien que no tiene un alma que agrupe la vida y las facultades anímicas y mentales, sino que únicamente posee durante el sueño una ψυχή que mantiene la vida animal, pero que no ha experimentado ni ha intervenido en los sucesos de la vida consciente, o, por lo menos, no lo ha explicitado Homero.

En él no estaba muy elaborada la oposición mundo de la experiencia interna/universo exterior, porque el hombre no era un compuesto de cuerpo y alma. Tampoco las operatividades internas resultaban suficientemente autónomas, puesto que algunas estaban vinculadas a órganos fisiológicos o, por lo menos, no eran desvinculables del cuerpo físico.

La dimensión interior del hombre no estaba muy desarrollada. Tendrá que surgir un alma, independiente del

[407] Un interesante recorrido por la literatura onirocrítica nos lo ofrece M. A. Vinagre Lobo, 1992, 63-75.

cuerpo, sobre el que actúa, al que purifica y libera. Esta *psyché*, aunque en principio independiente del cuerpo, forma parte del hombre y va a permitir por primera vez a su mundo interior objetivarse y tomar forma, a la vez que será un punto de partida para la edificación progresiva de las estructuras del yo[408]. Pero este paso tan decisivo en la historia espiritual del hombre griego y occidental nos coloca ya en otra época diferente a la de Homero y en unas coordenadas religiosas y mentales muy alejadas del antiguo mundo de la épica.

[408] J-P.Vernant, 1983, 331-332.

CAPÍTULO III

EL MÁS ALLÁ EN HOMERO

III.1 EL MUNDO SUBTERRÁNEO. La categoría religiosa o mental del más allá no es entre los griegos simple ni homogénea, sino que se ha ido nutriendo con el paso del tiempo de sucesivas aportaciones populares, religiosas y filosóficas.

A) Puede imaginarse el más allá limitado simplemente a la estrechez de la tumba.

B) Puede tratarse de un mundo subterráneo y lúgubre, como el Hades homérico.

C) Puede concebirse en países lejanos e imaginarios (país de los hiperbóreos, país de los etíopes).

D) Puede ubicarse en paraísos para justos y elegidos (Elíseo, Islas Afortunadas).

E) Puede extrapolarse hasta el sol, la luna, las estrellas o los planetas.

Como se ve, el mundo del más allá no es sólo el país de los muertos, de las fuerzas ctónicas y de la magia. También es el resplandeciente país de los dioses (Olimpo, cielo, Elíseo), de donde vienen no fantasmas espantosos, sino luminosas apariciones. Además, en la ficción de un más allá se traduce siempre la ambivalencia de la vida y la muerte: él es no sólo el receptáculo de los muertos, sino también el dominio de la supervivencia y la reserva de donde surgirán de nuevo los vivos. Para Máximo Brioso (en *Descensus ad Inferos,* 1995, 13-14) el más allá es un lugar de la geografía mítica y tiene dos sentidos: el odioso reino de ultratumba (sentido preponderante entre los griegos) y el añorado reino de la utopía. De todas estas concepciones unas están presentes y otras faltan en Homero, de modo que vamos a empezar dando algunas notas características de la que es su concepción fundamental: el reino subterráneo de las sombras.

1) En el pensamiento griego, en general, el más allá subterráneo representa primeramente el polo opuesto del

universo luminososo de la vida sobre las tierras. En Homero vivir es equivalente a ver la luz del sol[1]. El propio dios de la muerte,᾽Αΐδης, tiene un nombre parlante: *el no visto*.

2) Además de la región de las sombras, el más allá subterráneo es la región del olvido, donde uno no posee nombre, distinciones ni individualidad. Aunque concibe otra vida, en Homero con la muerte el hombre finaliza su papel como individuo. El hombre muerto está caracterizado en Homero de forma negativa: es una degradación del hombre vivo.

3) La muerte, por oposición a las voces y gritos de los vivos, es el universo del silencio. El silencio, la oscuridad y el olvido son tres peldaños de la escalera que lleva a las simas del Hades. Teognis se verá a sí mismo, cuando repose en la tumba, ὥστε λίθος ἄφθογγος[2].

4) El mundo subterráneo es también el mundo de lo amorfo, de lo no ordenado y lo no orientado. Para un griego, dentro de sus tres niveles cósmicos, el mundo subterráneo sirve para estabilizar, dar asiento seguro y nacimiento a las cosas y seres que se encuentran en la superficie de las tierras. La tierra hunde sus raíces directamente dentro del Tártaro o sobre él[3]. La cavidad bajo la superficie de la tierra no tiene en Homero forma definida, sino que se trata tan sólo de un espacio que alberga las raíces de la tierra que pisamos.

Diferente, aunque parecida, es otra visión mítica de este espacio subterráneo que encontramos en Hesíodo. Este se lo imagina como una inmensa tinaja, por cuyo estrecho cuello brotan las raíces del mundo[4]. Vernant (1983, 186-187) justifica esta visión con la práctica prehelénica de enterrar en el suelo de las casas tinajas que contenían los

---

[1] κατάλεξον ἤ που ἔτι ζώει καὶ ὁρᾷ φάος ἠελίοιο: *Od.* IV 832-833.
[2] Teognis 569, citado por J-P. Vernant, 1983, 311.
[3] *Il.* VIII 13
[4] *Teog.* 726 ss.

frutos de la tierra y los cadáveres. Así, en el mundo subterráneo están guardadas las semillas y viven los muertos.

Estos espacios míticos de Homero y Hesíodo tienen una orientación religiosa: lo alto es el nivel de Zeus y los dioses inmortales, lo bajo es el nivel de la muerte y los dioses infernales, la derecha es el lado de la fuerza activa y de la vida, mientras la izquierda es el lado de la debilidad pasiva y de la muerte.

Entre los griegos serán los jonios los primeros en concebir un espacio geométrico, *v.g.* Anaximandro, que concebirá la Tierra como una columna truncada que flota en medio del espacio[5]. No hay ya connotaciones religiosas en los puntos cardinales del mundo, sino ejes perfectamente definidos por la matemática.

5) El mundo subterráneo en la imaginación popular ha podido ser concebido como una región fría, no calentada por los rayos del sol. A esto han podido contribuir diversas intuiciones: la frialdad del cadáver, la idea de ψυχή como un soplo *(cf.* ψύχω) fríο (ψυχρόν), los míticos huracanes de que habla Hesíodo.

Pero el Hades de Homero no es explícito en esta cuestión, incluso podría verse como una región extremadamente seca, porque los griegos siempre imaginaron a sus muertos como víctimas de una imperiosa sed[6]. En esto han coincidido con creencias propias de pueblos amenazados por el calor y la sequía (Mesopotamia, Anatolia, Siria, Palestina, Egipto) en los que la felicidad del muerto debía conseguirse con frecuentísimas libaciones. La felicidad se interpreta como un refrigerio, en tanto que las llamas de los infiernos asiáticos representan el sufrimiento que los temores de estos pueblos imaginan para sus difuntos. En

[5] M. P. Nilsson, 1970, 112-113.
[6] L. Gernet, 1980, 53, nota 178.

mitologías nórdicas, por el contrario, esos temores, que no tienen nada que ver con sanciones morales ultraterrenas, se concretan en bajas temperaturas, frío, heladas, pantanos helados...[7] Cada pueblo expresa en términos concretos los sufrimientos *post mortem*.

6) El mundo subterráneo es también el lugar del tedio y del aburrimiento. Ninguna expectativa ni ilusión hay en él para las almas, aunque todas hayan quedado igualadas y carezcan de necesidades materiales[8].

7) El mundo subterráneo de la muerte es una dimensión mental opuesta a la del paraíso terrestre. Esta idea de paraíso, como la del más allá, es una idea mítica y cada pueblo le da la forma que le parece más oportuna.

M. Gelinne (1988, 225-240) ha analizado en la literatura griega las tres formas en que se puede encontrar la idea de paraíso:

a) un paraíso situado en el pasado, relacionado con el mito de la *edad de oro*, en el que había una perfección que no existe ya.

⇗ un paraíso del futuro en un más allá feliz para los iniciados en diversas sectas

b)

⇘ un mundo mejor en la tierra: utopía (la ciudad de Platón)

c) un paraíso en el presente, localizado en alguna parte de los confines del mundo: hiperbóreos, escitas, etíopes... Se trata de una idealización de los pueblos extremos y de una huida de la realidad[9].

Paraíso y mundo de la muerte son en principio ideas contrapuestas, porque el paraíso se concibe en esta vida,

---

[7] M. Eliade, 1981, 209-210.

[8] Para algunos detalles que voy enumerando y que también se encuentran en otros pueblos *uid.* M. García Cordero, 1983, 197-228.

pero basta un pequeño cambio de concepción para ponerlos en relación: la otra vida se concebirá en un paraíso. La idea de paraíso entre los griegos no puede separarse del mito de la *edad de oro*, a la que van asociados dos temas importantes: 1º) Hubo un pasado en el que los hombres vivían sin fatigas. 2º) Había una tierra lejana hacia occidente, en el Océano, donde los protegidos de los dioses vivían sin pasar por la muerte ni por el Hades.

Estas ideas míticas se van a mezclar luego con escatologías posteriores del sur de Italia y de Sicilia, que van a otorgar esa vida dorada como recompensa para las almas de los justos después de un juicio en el Hades[10]. Ahora han quedado plenamente integradas las ideas de paraíso y mundo del más allá.

8) Ahondando en estos mismos detalles podemos corroborar con Louis Gernet (1980, 128) la identidad o el estrechísimo parentesco de una serie de representaciones míticas que presentan múltiples características comunes: país de los dioses[11], país de los muertos (el Hades homérico sería una excepción por su singularidad), país de los frutos maravillosos *(v.g.* el jardín de las Hespérides), la *edad de oro*.

Características comunes a algunos de ellos serían la de tratarse de países lejanos, rasgo común a cualquier geografía mítica (en la *edad de oro* la lejanía sería en el tiempo), humanidad igualitaria y dichosa, igualdad de días y noches, ausencia de enfermedades y necesidades, la tierra produce varias cosechas al año, ocio dedicado a comidas o banquetes comunitarios en una pradera...

9) El más allá, además de una dimensión mental, es una dimensión cósmica y cronológica. En el más allá se encuentra

---

[9] Véase esta identificación de los países fabulosos y del más allá por Píndaro en J. Duchemin, 1955, 304-307.
[10] M. Martínez Hernández, 1992, 69.
[11] *Od.* VI 41-46.

todo lo que ya no existe y ha abandonado la luz del sol. Dicho de otra manera, conociendo el más allá puede conocerse el pasado. Y, por otra parte, desde época homérica, los muertos conocen el porvenir. Así, Odiseo en su aventura infernal entrará en contacto con personajes de un tiempo ya pasado y le informarán sobre su porvenir, aunque la contradicción es patente: ¿qué historia podría tener lugar en los Infiernos, un lugar donde el tiempo ha quedado abolido?

Para Vernant (1983, 96-97) el puente entre el mundo de los vivos y de la muerte, o, lo que es lo mismo, entre el presente y el pasado, puede establecerse de varias maneras: a través de la memoria, invocando a las almas para que suban desde el mundo infernal, o descendiendo un héroe vivo para ver, conocer y recabar información.

10) Finalmente, en el colmo de la sutileza, se ha dado al más allá, principalmente caracterizado por sus tintes sombríos, pesimistas y vindicativos, una interpretación alegórica: el más allá con sus tormentos y sufrimientos no es sino la vida desdichada que lleva el hombre sobre la tierra.

Esta interpretación es muy antigua y posiblemente se encuentra ya en Empédocles, si aceptamos la interpretación de que con *el lugar no familiar* (ἀσυνήθεα χῶρον, DK 31 B 118) y *la pradera de Áte* (῎Ατης λειμῶνα, DK 31 B 121), una especie de valle de lágrimas, se está refiriendo a nuestro mundo, ya que el *daímon*, o *yo espiritual* que se reencarna, se encuentra en el mundo nuestro de los sentidos como un desterrado[12]. En el *Gorgias* (493 a-c) se habla de cierto siciliano o italiano que da interpretación alegórica con carácter moral a las fantasías míticas del más allá, en concreto al mito de las Danaides. En las *Leyes* (X 904 b) asegura Platón que temer por poseer una conciencia culpable

es ya estar en el Hades. Lo mismo pensarán los pitagóricos (Macrobio, *Com.* I 10, 7-17) o el mismo Lucrecio, que llamará *Acherusia uita* a la de los necios e ignorantes *(De la nat.* III 1023).

El fundamento filosófico de los mitos de viajes a ultratumba radica en una visión dualista del mundo y de la existencia. Esto se opone a los que incluyen el infierno en este mundo, quienes pretenden buscar una explicación o, por lo menos, un consuelo al problema del mal[13].

III.2 EL VIAJE DEL HÉROE AL MUNDO SUBTERRÁNEO. Una vez expuestas brevemente las posibles significaciones del más allá y del mundo de la muerte, deberíamos detenernos en justificar el motivo del descenso de un héroe al otro mundo.

El viaje al más allá como motivo literario tiene más de 4000 años de antigüedad, pues la epopeya acadia *Poema de Gilgamesh* es unos 1500 años anterior a la *Odisea* y también muestra un descenso de su protagonista al infierno subterráneo, por lo que parece una tradición anterior a Homero, si observamos las civilizaciones egipcias, sumerias o babilonias.

1) El viaje al Hades puede concebirse como una prueba de valor. Es la lucha de un héroe contra los poderes infernales, que a veces reviste la modalidad de héroe luchando contra un monstruo. Es el caso de Heracles, a quien impusieron en su último trabajo que sacara del Hades al can Cerbero. O de Teseo y Pirítoo, quienes fueron allí a llevarse por la fuerza a Perséfone, aunque fueron engañados por Hades y quedaron aprisionados en la *silla del olvido*. Puede concebirse como un viaje para recoger a un fallecido, como hace Orfeo con su esposa Eurídice.

En este sentido el viaje al más allá es la aventura límite, la aventura por excelencia reservada a un elegido,

---

[12] E. R. Dodds, 1985, 150 y 166, nota 144.
[13] L. A. Acosta, en *Descensus ad Inferos,* 1995, 199-217.

que es el único capaz de realizarla con éxito. Dentro de los viajes míticos se le concibe como un metaviaje, es decir, un viaje dentro de otro viaje, si bien la relación de ambos viajes puede variar, como estamos viendo, de un relato a otro. Para F. Javier Gómez Espelosín (1994, 7-31) el viaje al Hades puede entroncar perfectamente con otro motivo literario corriente en los relatos populares de cuentos de marinos y consistente en el viaje del héroe más allá de donde han llegado sus predecesores. El propio Odiseo le recuerda a Circe que nadie ha llegado hasta allí en negra nave *(Od.* X 502).

El viaje de Odiseo no se sale de las coordenadas épicas. La muerte conlleva el peligro de ser olvidado, pero las hazañas épicas pueden inmortalizar a un héroe. El viaje al más allá de Odiseo será una hazaña que aumente más su gloria[14].

2) De mayor transcendencia antropológica es el viaje que se realiza para conocer los secretos y los misterios del más allá. Esto no interesaba mucho a la mentalidad helénica, poco inclinada en general al misticismo y a esoterismos. Nada hay en el más allá que pueda resultar de interés para un griego, hombre de un carácter fuertemente vitalista y en cuya religión ciudadana no había el más mínimo intento de precisar el más allá. Este es ante todo un tema de raigambre mítica, marginalmente religioso y posteriormente convertido en tema literario.

Un griego, antes que inmortalidad, prefiere disfrutar de una juventud lo más larga posible. Por esto, aunque Calipso ofrezca la ambrosía celeste a Odiseo, éste prefiere seguir camino hacia su patria[15]. El episodio de Calipso da a la aventura de Ulises su verdadero sentido. Rechazando la inmortalidad y partiendo hacia las nuevas pruebas, Ulises

[14] B. Simon, 1984, 64.
[15] *Od.* V 135 ss.

rechaza una no-muerte que es al mismo tiempo una no-vida, la negación del destino que el hombre debe asumir para ser él mismo[16]. Con una interpretación más histórica, el Ulises del canto XI, que parece ser una extrapolación posterior al relato homérico, prefiere volver a Ítaca antes que obtener la inmortalidad de Calipso, porque el héroe encarnaba para los griegos de los siglos VIII y VII, que surcaban el Mediterráneo en busca de nuevas tierras y riquezas, el prototipo de esos aventureros ansiosos de poder volver, como Ulises, a su patria tras largas singladuras por tierras lejanas[17]. Y en esto la *Odisea* se aparta del modelo mítico: un héroe que supera innumerables pruebas a través de los mares y obtiene como recompensa la inmortalidad.

Otro famoso trabajo de Heracles, capturar los frutos del jardín de las Hespérides, acaso no es más que una transposición de un verdadero viaje al más allá. Lo que consigue Heracles en este mito, que reúne el conjunto *hombre primordial-árbol de la vida-monstruo vigilante*, no sería otra cosa que manzanas, el fruto regenerador que devuelve la juventud[18].

Un héroe que sí conocerá en los infiernos los arcanos del más allá es Eneas, aunque el periplo subterráneo de este héroe es el más complejo del mundo pagano. Motivaciones teológicas, filosóficas, iniciáticas y políticas convergen en el viaje de Eneas, que recoge planteamientos homéricos, pitagóricos y platónicos, para hacer de todo ello algo original y el paradigma de cualquier catábasis. Hay una relación entre el concepto de héroe y su experiencia en el más allá: elevación espiritual que conduce a su deificación[19].

---

[16] J-P. Vernant, 1982 B, 13-18.
[17] G. López Monteagudo, 1998, 38-51.
[18] M. Eliade, 1981, 295-296 y 301-302.
[19] M. Castello, 1982, 326-344.

Con todo, estas afirmaciones de tipo general han de ser matizadas para los casos de Odiseo y de Eneas. No me parece que les sea aplicable el concepto de iniciación heroica, cuyo objetivo es la conquista de la inmortalidad corporal (Mircea Eliade, *Iniciaciones místicas,* tr. esp. Madrid, 1975, 104), ni tampoco son sus viajes pruebas iniciáticas, puesto que no se enfrentan con monstruos ni demonios infernales y, además, la supuesta naturaleza cognitiva de sus viajes está subordinada a la finalidad doméstica y dinástica del regreso a la patria (Ulises) o de la búsqueda de una tierra prometida (Eneas)[20].

Francesco Della Corte[21] hace una interesante distinción entre mito soteriológico (catábasis al Hades, *nékyia,* iniciaciones a los misterios) y mito escatológico (respuesta a la angustiosa pregunta de cuál será el futuro del mundo, qué será del hombre después de la muerte y qué le espera en el más allá). El mito escatológico emparenta con el soteriológico, con la diferencia de que el escatológico es pesimista, porque expone solamente los castigos, condenas y demás penas, mientras el soteriológico descubre el modo en que puede evitarse la condenación eterna. Pero, desgraciadamente, no es fácil aplicar esta división a los héroes de la épica, aunque en su viaje se detecten elementos míticos. El de Odiseo no es nada soteriológico y la vertiente escatológica está poco desarrollada, porque apenas hay condenas infernales. En cambio, el de Eneas será plenamente escatológico, pero, al mismo tiempo, su carácter soteriológico aporta una visión más optimista del más allá, aunque todo esto, como veremos más adelante, es bastante matizable.

3) El tema del descenso de un héroe al mundo subterráneo está en algunos casos (Heracles) relacionado con

---

[20] M. Carrera en *Descensus ad Inferos,* 1995, 94.
[21] *Vid.* el capítulo "Mitologia Classica" en *Introduzione allo studio della Cultura Classica,* v. II, 197-257.

dos temas próximos: el rey o héroe (este último es un ser ctónico, aunque en la leyenda poética reciba una personalidad muy humana: Cadmo y Cécrope eran serpientes) son responsables de la fertilidad del suelo y de la fecundidad de los rebaños[22] y, por otro lado, la riqueza *(Ploûtos)* es particularmente producto del suelo, lo que significa que el héroe a veces debe bajar al inframundo y pelear con las fuerzas de las tinieblas para apoderarse de la riqueza y entregarla a su comunidad o entorno originario. Para poder dar riqueza el rey y el héroe han de ser ricos[23].

4) El viaje al más allá será adoptado también por las sectas, religiones mistéricas y chamanes como una de las pruebas de la iniciación. Todos intentan transcender la condición humana y penetrar en los niveles cósmicos o de conciencia superiores. El aspirante a iniciado debe morir simbólicamente, olvidar su vida anterior, y regresar del más allá más puro y perfecto, para alcanzar una vida más plena.

Tras el viaje realizado por muchos de los fundadores de sectas religiosas al otro mundo (Orfeo, Pitágoras, según la tradición) ese camino queda más despejado para los iniciados, una vez que han muerto realmente. Los muertos, bien adiestrados, disponen de revelaciones e indicaciones precisas, entran bajo tierra con un *Libro de los muertos* o con una laminilla de oro a modo de pasaporte. Pero, a diferencia del héroe mítico, los muertos ya van a quedarse allí de modo permanente[24].

5) Por último, el viaje al más allá desde el s. V a. C. en la comedia antigua[25], con el poeta cómico Ferécrates, se va a convertir en un simple recurso literario apto para desarrollar una acción burlesca. En un fragmento

---

[22] Hesíodo, *Trabajos* 225 ss. y *Od.* XIX 111.
[23] L. Gernet y A. Boulanger, 1960, 64-65.
[24] C. García Gual, 1981 A, 27.
[25] Puede verse un recorrido por la misma en A. Melero-Paloma Martí, *Representaciones del más allá en la comedia ática antigua,* en Actas del X Congreso Español de Estudios Clásicos, v. I, Madrid, 2000.

conservado[26] el más allá es una tierra de Jauja, idéntica a la que existió en la *edad de oro,* o un Elíseo en el infierno, una ciudad de la felicidad.

Aristófanes en las *Ranas,* representada en el 405 a. C., va a organizar una parodia ridícula de la catábasis de Heracles, aunque esta vez protagonizada por Dioniso, el dios del teatro, para hacer regresar de nuevo a la tierra al dramaturgo de más calidad. El *agón* literario e infernal se realizará entre Esquilo y Eurípides, resultando vencedor el primero de ellos. Por esta senda paródica y burlesca seguirá Luciano, tal vez el escritor que más rendimiento del más allá ha sacado en su obra: bajadas al infierno, subidas al cielo (otro polo del más allá), Islas de los Bienaventurados, transmigración, apariciones fantasmales, incredulidad... Si bien es cierto que por toda la variedad de matices que ofrece se le ha tachado de incoherente[27].

Pero es hora ya de ir centrándonos en Homero. Sólo recapitularemos, para terminar, recordando que la riqueza del tema que nos ocupa hace que, según la mentalidad, sensibilidad y cultura, pueda ser concebido el viaje al más allá como una leyenda heroica (Homero), un mito escatológico, una visión onírica, un éxtasis místico, un rito de iniciación, un rito chamánico, o un simple motivo literario (Homero). Además, el mundo de ultratumba suele ser descrito de acuerdo con las ideas que se tengan del destino del alma tras su separación del cuerpo. Si se cree que el alma tras la muerte no es nada, una pura *sombra* inconsciente, el mundo subterráneo será igual para todos y todos llevarán una vida análoga. Pero, si se establece una distinción moral entre buenos y malos, éstos estarán separados, unos en el Elíseo y otros en el Tártaro. Y, por otro lado, cuando los muertos tienen capacidad de influir en

[26] Citado por M. Martínez Hernández, 1992, 46.
[27] C. García Gual, 1981 A, 70.

la vida de los vivos, es porque el más allá se está debilitando como lugar geográfico y material, para ser concebido de manera más abstracta[28].

III.3 LA MUERTE Y LOS DIOSES DE LA MUERTE. Centrémonos ahora, antes de llegar al mundo subterráneo homérico, en la experiencia de la muerte como paso previo (sentido primero de cualquier escatología).

Julián Garzón Díaz (1981, 353-389) hizo un estudio de la psicología de la muerte en la literatura griega arcaica y distinguió en ella tres ideas que pueden aplicarse sin más a Homero.

1) La muerte es el fin del hombre entero, aunque sobreviva el *alma*.

2) La muerte es la única certeza que posee el hombre sobre su futuro.

3) La sombra de la muerte se proyecta sobre el curso entero de la vida.

Además distingue en Homero varios tipos de muerte *(ibid.* 353):

A) NORMAL: agotamiento de la fuerza vital del individuo. No supone un conflicto para el hombre, que no posee todavía un sentido trágico de la vida.

B) ANORMAL (puede intervenir la divinidad)

- ⇨ por enfermedad: estado incipiente de muerte
- ⇨ por violencia: la natural para un héroe, que debe dar lo mejor de sí en ese crucial momento

[28] M. Brioso, en *Descensus ad Inferos,* 1995, 19.

A mí me parece, sin embargo, que el tipo de muerte *anormal* es el normal para el héroe homérico, porque, cuando Héctor aguarda a Aquiles fuera de la muralla, no piensa en su propia muerte, sino en la de su padre (XXII 71-76): una muerte violenta para un joven es hermosa, pero es lo más lamentable para un anciano, porque el héroe joven vivirá a través de la épica y de su tumba bien inscrita, pero las mujeres y los viejos deberían morir en la cama, resignados a su destino, porque sus muertes no crean un pasado sin tiempo ni sirven para sostener el poder de la nobleza. Las tumbas y los heroicos comportamientos proporcionan a los griegos primitivos un pasado colectivo que los define a sí mismos. Sólo un inmortal κλέος da al héroe motivo para morir joven, porque el Hades es peor que cualquier vida *(Od.* XI 487-491). Esta es la tensión de la condición heroica: la pésima condición del Hades lo lleva a la muerte en batalla como la única manera de sobrevivir[29]. Pero los dos tipos de muerte no van a comportar ninguna diferencia con respecto al tipo de vida anodino que van a llevar las ψυχαί en el Hades. Cuando Odiseo se lamenta de su inminente muerte sin gloria en el mar y envidia a los que murieron peleando en la llanura troyana[30], no lo hace pensando en su destino en el Hades, sino en su κλέος, que podría haber sido mayor.

Los únicos consuelos que le van a quedar al hombre, una vez que muera, van a ser la inmortalidad de su fama y la continuidad de su descendencia, que lo recordará y reverenciará como a un dios. Ahora bien, Homero y los griegos antiguos desconocían la inmortalidad del alma, pero la épica homérica era sensible a la idea de recompensa más allá de la muerte (κλέος) y lo que era inmortal no era el alma, sino la gloria, que se adquiría a través de la poesía

[29] I. Morris, 1989, 296-320.

(Od. VIII 479). La gloria es la más alta recompensa y el olvido el más duro castigo y, curiosamente, esta gloria épica y heroica, dentro del marco de la πόλις, se transformará en gloria política, que otorgará al caído la inmortalidad de su yo ideal, es decir, de su nombre[31]. Esto corrobora la idea de Ian Morris (1989, 296-320), para quien hay cambios en la ideología de la muerte (la muerte aislada del héroe da paso a la del ciudadano, que con ella sustenta la πόλις), pero hay continuidad en las actitudes individuales (resignación, serenidad, rechazo, miedo...). Por esto, añado yo, puede mantenerse durante tanto tiempo el Hades homérico, ya que, si antes sólo había inmortalidad en la memoria colectiva, más tarde sólo la habrá en el marco de la πόλις. Y es que caben, según Morris, dos posturas frente al problema de la muerte: a) ingenua y espontánea aceptación del destino y la naturaleza, ya que la muerte es un mal inseparable del hombre, dentro de una muerte pública en la que se abandona la vida con serenidad y dignidad (éste me parece que es el tipo homérico); b) sufrimiento e inseguridad personal ante un destino solitario e individual. La muerte ya no es el fin de la vida o el último soplo, sino corrupción y descomposición.

En otro nivel los griegos conocieron cuatro representaciones míticas sobre la muerte: Tánatos, hija de Nyx, o muerte primordial *(Teog.* 212); Hades, o Zeus *Katachthonios (Il.* IX 457), finitud de los mortales y destino ineludible; Hermes *Psicopompo*, o muerte-tránsito, que asegura el tránsito de un espacio a otro; muerte-astucia *(mêtis),* pues la muerte nos toma por astucia (Agamenón) y mediante la astucia podemos librarnos de ella (Sísifo)[32].

---

[30] *Od.* V 299-312.
[31] W. Jaeger, 1981, 97.
[32] Y. Bonnefoy, 1996, 163-171.

Pues bien, sea cual sea el camino por el que ha llegado la muerte, hay varias maneras de llegar al Hades subterráneo.

1) La primera sería por culpa de la Κῆρ o las Κῆρες, que son genios alados, como fuerzas dañinas que se posan en las cosas manchándolas y deformándolas hasta causar su destrucción[33]. En Homero, desde luego, la *Kêr* tiene dos funciones primordiales:

a) es la que trae o provoca la muerte al hombre. En los poemas homéricos κῆρ va unido generalmente al genitivo θανάτοιο, que puede ser subjetivo, en cuyo caso expresaría la ruina producida por la muerte, u objetivo, en cuyo caso la muerte sería el efecto de la Κῆρ, o epexegético, en cuyo caso Κῆρ y θάνατος son la misma cosa[34]. Las Κῆρες son las que llevan a los aqueos a Troya *(Il.* VIII 528): Héctor llama a los aqueos *perros traídos por las Kêres* (κηρεσσιφορήτους: *Il.* VIII 527).

Homero suele personificar a las *Kêres* como genios o *démones* de la muerte y tal vez su más espeluznante retrato sea el que aparece en la descripción del escudo de Aquiles, reteniendo y arrastrando por los pies a guerreros heridos y muertos[35]. Ser comparado con la *Kêr* es el colmo de la mala fama u opinión que uno puede merecer a los demás. Paris era para los aqueos y troyanos tan odioso como la negra *Kêr (Il.* III 454). El pretendiente Antínoo era para Penélope el más parecido a la negra *Kêr (Od.* XVII 500).

b) Hay, sin embargo, un pasaje llamativo y único en el que se da una versión algo distinta: las *Kêres* no sólo serían ya las que traen la muerte, sino también las que llevan al muerto a la morada de Hades[36].

---

[33] Para los principales significados de este término y su evolución *uid.* L. Gil, 1969, 252-256.
[34] L. Gil, *ibidem*.
[35] *Il.* XVIII 535-538.
[36] ἄλλ᾽ ἦ τοι τὸν κῆρες ἔβαν θανάτοιο φέρουσαι
εἰς᾽ Ἄϊδαο δόμους: *Od.* XIV 207-208.

A consecuencia de su relación con la muerte *Kêr* pudo significar a veces *destino* y equivaler a *moîra*, como cuando afirma Patroclo que a él lo engulló la odiosa Kêr, la que le tocó en suerte al nacer *(Il.* XXIII 78-79). Pero nunca es un destino neutral o favorable, como cuando Aquiles debe escoger entre dos *kêres*, morir en Troya joven o tras larga enfermedad en palacio *(Il.* IX 411).

Quizá en alguna región de Grecia pudieron significar en un tiempo *almas de los muertos*, pero no en Homero. Para Rohde (1973, 236) éste era el significado más antiguo del término, que la lengua del Ática conservó en la expresión ritual que daba fin al festival de todas las almas en las *Anthesterias:* θύραζε κῆρες, οὐκέτ᾽ Ανθεστήρια. Que esto pudo ser tal vez así lo aclararía el pasaje en que Zeus va a pesar las κῆρες de Aquiles y Héctor para decidir el vencedor[37] y quizá el pesaje de los destinos estuvo precedido de un más antiguo pesaje de almas *(psicostasia* en lugar de *kerostasia)*, que sí recoge Esquilo *(Supl.* IV 895).

Desde los primeros testimonios hay una clara tendencia a personificar las Kêres, que pueden convertirse en divinidades infernales y almas de los muertos, y, por otra parte, tienen tendencia a ser identificadas con la *Moîra*, las Erinis[38] o las Harpías, ya que tales figuras virginales con forma de demonios alados (Esfinges, Erinis, Harpías, Kêres, Sirenas) responden al prototipo de la παρθένος portadora de muerte[39].

2) Otra forma de llegar al Hades es precisamente siendo arrebatado por las Harpías. En su origen fueron vientos y después espíritus del viento, seres alados que arrebatan,

---

[37] *Il.* XXII 210 ss.

[38] Como cuando amenaza Telémaco a los pretendientes diciéndoles que intentará lanzar lanzar contra ellos a las funestas *Kêres:* πειρήσω ὥς κ᾽ ὔμμι κακὰς ἐπὶ κῆρας ἰήλω *(Od.* II 316).

[39] J. Alvar, C. Blánquez, C. G. Wagner, 1992, 1.

como su propio nombre indica, a personas o cosas por los aires.

En Homero no tienen nombre, pero Hesíodo *(Teog.* 267) las llama Aello, Ocypete y Celaeno, hijas de Thaumas y Electra, hija de Océano. En la *Odisea* aparecen llevándose a las hijas de Pandáreo, quienes son entregadas por ellas a las Erinis como servidoras, y por esto mismo cabe deducir que las Harpías las habían conducido al Hades[40]. El resto de sus apariciones se reducen a un par de versos en los que se afirma que a Odiseo se lo han llevado las Harpías por los aires sin gloria[41]. A pesar de lo esquemático de la fórmula empleada, deducimos que se trata del rapto de una persona viva que continuará viviendo en otro sitio. Si nos basamos en el ejemplo de las hijas de Pandáreo, Odiseo debe ser llevado al Hades como ser vivo[42]. Al igual que el rapto de un ser vivo a otras regiones maravillosas en el ejemplo de Menelao, ésta es una creencia extraña al dogma homérico sobre el más allá.

El dato de las Harpías también es extraño al método homérico: relegación de las fuerzas o potencias sombrías al Hades, nada de magia ni de hechos portentosos o supersticiosos al margen de lo olímpico. El poeta que ha mencionado a las Harpías lo ha hecho como una pincelada exótica que no tiene la menor importancia en el poema ni le ha sacado rendimiento, al no ser introducidas en un sistema coherente.

3) En la tercera forma de descender al Hades que estamos describiendo las ψυχαί abandonan por sí mismas el cuerpo moribundo y bajan hasta el submundo sombrío. Sin embargo, cuando la ψυχή abandona el cuerpo por una herida, por la boca, o por la nariz, va directamente al Hades, pero

---

[40] *Od.* XX 77-78.

[41] νῦν δέ μιν ἀκλειῶς ἅρπυαι ἀνηρείψαντο: *Od.* I 241 y XIV 371.

[42] Esta es la opinión de E. Rohde, 1973, 90-91.

no penetra en su interior hasta que el cuerpo no ha sido quemado. Hasta que no se haya producido la incineración, el alma se encuentra en las inmediaciones del reino de Hades, pero sin entrar en él, y manteniéndose en contacto con el mundo de los vivos.

El clásico ejemplo que explica esta cuestión a la perfección es la aparición del alma de Patroclo urgiendo a Aquiles para que lo incinere y sepulte, porque, mientras no lo haga, no podrá atravesar las puertas del Hades (πύλας ᾿Αΐδαο)[43]. El resto de las almas lo rechazan y no puede atravesar el río Aqueronte (ὑπὲρ ποταμοῖο) para mezclarse con ellas, puesto que los muertos forman una sociedad aparte y son ellos mismos los que aceptan o no el ingreso en el Hades de nuevos miembros. Sólo puede andar vagabundo a lo largo del palacio de anchas puertas de Hades (ἀλλ᾽οὕτως ἀλάλημαι ἀν᾽ εὐρυπυλὲς᾽Αϊδος δῶ)[44]. Ahora ha venido del Hades, porque todavía no ha sido incinerado, pero, una vez que lo sea, eso ya no será posible (...οὐ γὰρ ἔτ᾽ αὖτις//νίσομαι ἐξ᾽ Αΐδαο , ἐπήν με πυρὸς λελάχητε)[45]. Sin embargo, como veremos más adelante, esta creencia es un residuo anterior que no entra en contradicción con la auténtica convicción de Homero: la ψυχή, sin necesidad de cremación, penetra en el Hades por sí misma (Elpénor) o con la guía de Hermes *(segunda nékyia)*.

La segunda consecuencia de no haber sido reducido a cenizas es que la ψυχή, además de no poder penetrar en el interior del reino de Hades, sigue manteniendo alguna sensibilidad, conciencia y sentimientos, aunque muy debilitada por la separación del cuerpo. Esto explicaría todo el aparatoso funeral de Patroclo con sus libaciones e

---

[43] *Il.* XXIII 71.
[44] *Il.* XXIII 74. Más tarde será Caronte, el odioso barquero, quien se encargará de rechazar de la orilla las almas que no han recibido las exequias obligadas.
[45] *Il.* XXIII 75-76.

invocaciones y también las salvajes ofensas al cadáver de Héctor por parte de Aquiles, como irónicamente puntualiza Cicerón[46]. Y es que enterrar a los muertos es un deber. Así se lo pide Elpénor a Odiseo desde el Hades, no sea que los dioses se resientan contra él[47]. Menelao, al regresar de Troya, debe detenerse, a pesar de las prisas, para enterrar a su piloto Frontis[48]. También los muertos tienen sus prerrogativas, o sea, el derecho a unas honras fúnebres, como reconoce Hera ante Zeus[49].

No enterrar a un muerto podía suponer una mancilla moral (ἄγος), sobre todo porque, como asegura Rohde (1973, 220), las almas de los que no han recibido sepultura no encuentran descanso en el más allá. Esto es lo que ha asegurado Patroclo cuando se le apareció a Aquiles, pero este hecho cuadra poco con los presupuestos homéricos. No se explica cómo podría incurrirse en acto impío, ni cómo las almas carecerían de reposo, si en Homero no hay con propiedad culto a las almas. Las ψυχαί no pueden estar rencorosas o coléricas contra los vivos, ya que están totalmente desligadas de la vida. Esos detalles, que las almas tengan conexión con el mundo de los vivos y que no encuentren reposo, si el cuerpo no es incinerado o sepultado, pertenecen más bien a creencias de tipo animista, de las que Homero no se ha expurgado completamente.

Efectivamente, como observó Rohde (1973, 563), hay una contradicción en creer que hay un reino adonde van los espíritus y un culto a las almas con sus ofrendas en las tumbas. Pero, más aún, también encontramos en Homero la contradicción de mantener unas ofrendas y unos rituales para el cadáver sin mantener un culto a las almas, como si aquellos constituyeran únicamente una tradición o unas

---

[46] *Lacerari eum et sentire, credo, putat: Túsc.* I 105.
[47] ...μή τοί τι θεῶν μήνιμα γένωμαι: *Od.* XI 73.
[48] *Od.* III 284-285.

simples obligaciones dictadas por la piedad. Esta era una de las tesis fundamentales de Rohde (1973, 40-41): que todos esos detalles constituían un residuo del culto a las almas más antiguo que Homero y del que no ha sabido o podido desprenderse.

4) Nos queda una cuarta modalidad de descenso al Hades: bajo la guía de Hermes Cilenio.

Esta es una interesante novedad del poeta que compuso la llamada *segunda nékyia* y es ahí donde aparece únicamente, por lo que ese pasaje se ha puesto en tela de juicio desde la antigüedad. Este problema nos enfrenta a la llamada *cuestión homérica*. El caso es que la *primera nékyia*, la del canto XI de la *Odisea,* se considera habitualmente como una interpolación tardía dentro del argumento de la epopeya[50] y la *segunda*, en el canto XXIV de la *Odisea,* se considera una imitación de la *primera* hecha por un poeta menos dotado que su precedente y que introduce elementos novedosos en la marcha de las almas hacia el Hades, así como en la topografía de éste[51].

Para Enrique Ramos Jurado (1972, 59-86), dado que este dato aparece por primera vez en un pasaje tardío de la *Odisea,* en los primeros versos del canto XXIV, debió surgir entre la época de Homero y Hesíodo. Se trataría de un desarrollo lógico del pensamiento griego, ya que Hermes, como ὁδίτης, πομπός, ἡγεμόνιος, precedía y conducía a sus protegidos por los caminos terrestres. Era, por tanto, natural que también los escoltara por las pendientes subterráneas que conducían al Hades y se convirtiera en conductor de los muertos.

Por el contrario, del *Himno Homérico a Hermes* se desprende una vinculación diferente entre el dios y la

---

[49] τὸ γὰρ γέρας ἐστὶ θανόντων: *Il.* XVI 457.

[50] E. Rohde, 1973, 67-68; R. A. Santiago Alvarez, 1985, 43-65; C. García Gual, 1981 A, 37, nota 4; Homero, *Odisea,* traducción de J. L. Calvo, 1987, 28.

conducción de los muertos al Hades. Hermes se identificaría con el *daímon* que habita en los túmulos sepulcrales. Era costumbre que los caminantes al pasar agregaran una piedra a estos montones y de ahí el carácter protector del viajero asignado a Hermes *(dios del montón de piedras:* ἕρμα*).* Para S. Eitrem *(Hermes und die Toten,* Christiana, 1909) la costumbre de situar hermes, un simple túmulo o mojón, en las puertas o en los caminos substituye a una práctica más antigua: en otro tiempo los muertos eran enterrados en esos lugares. Si Hermes es el espíritu de la piedra, éste es un ancestro muerto.

Rohde (1973, 28) duda de que la innovación que supone el papel de conductor de almas por parte de Hermes sea el descubrimiento particular del poeta que redactó la *segunda nékyia* y la considera una derivación de las creencias populares de alguna zona determinada de Grecia. La razón de ello sería que empezó a dudarse de la necesidad de que todas las almas tuvieran que huir por sí mismas a las mansiones subterráneas (algunas podían ser arrebatadas por las Kêres, o por las Harpías, como hemos visto) y entonces se les asignó un guía divino, que las obligaría a seguirlo con el mágico llamamiento o con el poder de encantamiento del caduceo.

José Luis Calvo en su traducción de la *Odisea* (1987, 33) vuelve a comentar lo singular de la *segunda nékyia* y respecto de la mención a Hermes advierte de lo anómalo e incoherente que resultan dos detalles: 1º) el epíteto *Cilenio*, que procede de Arcadia. La épica suele rechazar las advocaciones locales de los dioses. 2º) Su papel *psicopompo*, que pertenece a su naturaleza esencial de dios prehelénico,

[51] E. Rohde, 1973, 70, nota 52.

pero que es desconocido completamente para el resto de la épica[52].

En un estudio sobre la organización del espacio y contraponiéndolo a Hestia, diosa del espacio doméstico, Vernant estudia la figura de Hermes, dios del movimiento, el paso, el cambio, las transiciones y los contactos entre elementos extraños. Su presencia en el mundo de los vivos es como ἄγγελος, κῆρυξ. Es un viajero y su lugar está en las puertas de las casas, en las encrucijadas de los caminos y en las tumbas, esas puertas que dan acceso al mundo infernal. Él guía en esta vida a los viajeros y en la otra conduce las almas hacia el Hades[53]. Por tanto, el carácter *psicopompo* está ya implícito en el mismo carácter del dios, viajero, caminante, protector y acompañante de los que se ponen en camino. Esa protección y camino pueden ser la de los caminos de la tierra o los de bajo tierra.

Es difícil determinar la entidad originaria de Hermes por la multiplicidad de funciones que desempeña y por el desconocimiento de la etimología de su nombre. La explicación más probable de su nombre sería la que lo pone en relación con ἕρμα y entonces sería *el dios del montón de piedras*. La piedra posee un poder y puede ser objeto de culto, de lo que podría ser un recuerdo el carácter sagrado del ὄμφαλος délfico. Si esta explicación es cierta, su carácter de guía de las almas se explica por la identificación de Hermes con el *daímon* que habita en los túmulos sepulcrales.

Otra posible explicación pone su nombre en relación con la raíz **ser: fluir*. Hermes sería entonces una deidad ctónica de fecundidad que promueve el crecimiento del

---

[52] También Rohde (1973, 57) corrobora el carácter panhelénico y olímpico de los dioses y el afán de Homero por evitar lo particular y pintoresco.
[53] J-P. Vernant, 1983, 137-138.

ganado[54]. En el pensamiento arcaico griego toda idea de fecundidad va asociada a la tierra, de ahí el carácter ctónico de Hermes, que por sí mismo explicaría el carácter subterráneo y de conductor de almas del dios.

Estas dos principales interpretaciones[55], basadas en la piedra y en la fertilidad, tendieron a unirse cada vez más y en época posterior se le representa simplemente como un pilar terminado en un busto y con un atributo fálico. Sin embargo, ellas no agotan las asociaciones atribuidas a este dios: mediador entre dioses y hombres, mensajero de los dioses, viajero, comerciante, ladrón, dios pastoril, dios asociado a la oscuridad y la noche...

La interpretación de Hermes como *el dios del montón de piedras*, que es cierta en origen, no sirve para explicar su carácter *psicopompo*. Hay que partir de su carácter viajero, de los lugares que frecuenta y comunican dos espacios diferentes, como es la tumba. Pasar del montón de piedras, que no significaba quizá una alusión a túmulo alguno y sí a cultos de fertilidad, a la tumba y de ahí al carácter funerario y *psicopompo* del dios suena a explicación excesivamente racionalista.

Sea como sea, lo cierto es que desde el canto XXIV de la *Odisea* las almas descenderán al Hades conducidas por Hermes. La *Antología Palatina* (XI 116) hará una fácil identificación de Hermes *psicopompo* con el mal médico, para equiparar las funciones de ambos. Es una irónica forma de criticar a los médicos.

F. Díez de Velasco[56] distingue entre Hýpnos-Thánatos y Hermes-Caronte. La primera pareja, genios o dioses que acompañan al difunto en su viaje al más allá, presentan un

---

[54] *Himnos homéricos. La Batracomiomaquia,* tr., introd. y notas de Alberto Bernabé Pajares, Madrid, 1978, 131-135.

[55] Para el *Oxford Classical Dictionary* (Second Edition, 1972, 1973) el carácter psicopompo deriva de la fertilidad y la función de mensajero.

aspecto amable y representan el privilegio aristocrático en una etapa histórica. Homero los menciona a propósito del rapto del cadáver de Sarpedón *(Il.* XVI 419 ss.). Con posterioridad Hermes y Caronte acompañarán ya a todas las personas, sean de la condición social que sean, y, especialmente Caronte, severo y frío, representa la muerte como raptora, una vez que se resquebraja la fe en el progreso y equilibrio atenienses.

III.4 LAS *PSYCHAÍ* DEL HADES. A continuación podemos precisar y analizar cómo es la ψυχή que desciende al Hades de mala gana, si tiene alguna relación con el mundo de los vivos y qué es lo que se pretende con el rito de la cremación. Tratamos ahora de entender el sentido escatológico de la palabra ψυχή, que era en Homero el alma base de la vida animal y también sencillamente la vida.

Como ya sabíamos y nos recuerda Cheyns[57], en el hombre concurren una serie de condicionantes y elementos psico-físicos:

κῆρ	θυμός	ψυχή	σῶμα
causa la muerte	principal función psíquica	no tiene valor biológico determinable	cuerpo vivo o muerto

El hombre vivo es inseparable de su σῶμα. Sólo sobrevive la ψυχή, que es el espíritu del muerto, pero, aunque se haya separado del cuerpo (ἐκ ῥεθέων πταμένη: *Il.* XVI 856), ya que en esto consiste la muerte, como nos indica la preposición ἐκ, y no en la anulación definitiva de la vida, no se la concibe en Homero como espiritual, sino como una criatura material, aunque de una consistencia poco

[56] Reseña de Luis Miguel Pino, Fortunatae 9 (1997) 295-297, sobre *Los caminos de la muerte. Religión, rito e imágenes del paso al más allá en la Grecia antigua,* Madrid, 1995.
[57] A. Cheyns, 1981, 137-147.

palpable o inasible. A veces se la llama espectro (εἴδωλον) y puede aparecer en sueños a alguien como una figura onírica (ὄνειρος). Se la compara al humo (καπνός) o a una sombra (σκιά). Tanto Aquiles en sueños como Odiseo en el Hades intentan abrazar respectivamente las ψυχαί de Patroclo y Anticlea, pero ambas se escabullen de entre los brazos[58]. También el *doble* espiritual de los animistas se consideraba material, pero la coincidencia de la ψυχή con éste es todavía mayor desde el momento en que se concibe la ψυχή con el mismo aspecto que la persona viva. Aquiles se sorprende al comprobar que la ψυχή de Patroclo es en todo semejante *a él mismo*[59]*:* en estatura, ojos, voz, vestidos.

Lo que queda del muerto, al decir de Aquiles, es ψυχὴ καὶ εἴδωλον *(Il.* XXIII 104), pero Homero frecuentemente suele confundirlos. La *psyché* es la individualidad del difunto como habitante del Hades, mientras que el *eídolon* es un espectro volador, alma que ya ha atravesado el Aqueronte y que puede abandonar el Hades por una de las dos puertas subterráneas para llegar al mundo de los vivos *(cf.* en latín la diferencia entre *umbra/simulacrum),* si bien en Homero las almas de los muertos no abandonan jamás el Hades por su aislamiento del mundo de los vivos. No son muy nítidas las diferencias entre ambos términos, pero quizá la principal esté en que el *eídolon* se refiere más explícitamente al difunto como imagen[60]. El modelo del *eídolon* pudo ser natural y muy posiblemente el pájaro, ya que el alma y el aire en las creencias populares griegas iban juntas, como confirma la idea del alma aérea. Lo que se ha aparecido a Aquiles es la ψυχή de Patroclo *(Il.* XXIII 65), hecho que podría explicarse no sólo porque Homero no distingue siempre

[58] *Il.* XXIII 99-101 y *Od.* XI 207-208.
[59] πάντ᾽ αὐτῷ … ἐϊκυῖα: *Il.* XXIII 66.
[60] F. Díez de Velasco, 1988, 287-302.

la ψυχή del εἴδωλον, sino porque la ψυχή de Patroclo no ha superado todavía el Aqueronte y no se encuentra propiamente en el interior del Hades, ya que las almas están confinadas en el reino de la muerte y no pueden salir de él, a menos que lo hagan en forma de εἴδωλα.

Pero, aunque los poetas homéricos fueron incapaces de entender la ψυχή con rasgos propios, tienen, no obstante, el enorme mérito de ser los primeros que van a separar el cadáver del espíritu y, según Dodds (1985, 134), eran conscientes de la importancia de esa innovación. Sin embargo, lógicamente, no fueron los primeros en creer o sentir que había algún tipo de supervivencia tras la muerte. Esta se denota en el culto funerario y entre los que piensan que el espíritu del muerto no se queda en la tumba, sino que va a alguna parte (al Hades, por ej.).

Evidentemente, no podemos buscar al hombre real tras la muerte. Los poetas homéricos hacen una división radical entre *vida-muerte,* pero para los místicos, que creen en un alma inmortal, divina y migratoria, es ésta la esencia del hombre y no su cuerpo perecedero. En Homero el hombre real no es su cuerpo únicamente, sino su cuerpo más la ψυχή (alma-vida), más las otras funciones y órganos anímicos (θυμός, φρήν, *νόος*), ya que Homero no separa lo físico de lo psíquico. El hombre vivo es un todo único e indivisible. El hombre reside en su cuerpo-alma, o, incluso, en su cadáver, porque la ψυχή que va hasta el Hades, aunque mantiene la identidad de la persona, no es más que una pálida sombra de lo que fue y es lo último de la escala vital. Cuando le sobreviene la muerte, pierde la conciencia y todos aquellos poderes vitales que le posibilitaban la vida y el movimiento. Los muertos (*νεκροί*) sólo son espectros de

hombres fallecidos (βροτῶν εἴδωλα καμόντων)[61]. El destino del cuerpo es ser reducido a cenizas. La función anímica en que residían los impulsos y las emociones (θυμός) muere con el cuerpo. La capacidad racional y los sentimientos alojados en la φρήν también desaparecen. Las representaciones mentales, la imaginación o el pensamiento, que tenían su sede en el νόος, asimismo fenecen. Por tanto, sólo sobrevive la ψυχή fantasmal, pero carece de conciencia, conocimiento y sensaciones[62].

Los muertos se agitan como sombras, según dice Circe a Odiseo[63]. Se habla también de las *vacías cabezas de los muertos*[64]. Los muertos son insensibles (ἀφραδέες)[65]. Estar vivo equivale a ver la luz del sol y ser visible a los ojos de todos. Morir significa perder la vista y la visibilidad al mismo tiempo, abandonar la claridad del día para penetrar en otro mundo, donde uno queda despojado a la vez de su propia imagen y de la mirada[66]. Sólo Tiresias conservará las φρένες dentro de él y, además, por gracia de Perséfone, también conservará su capacidad mental (νόον), pero ésta, junto con la fortuna de Menelao en el Elíseo, son las únicas excepciones a la inanidad de los difuntos que presenta el autor de la *Odisea*. A ello habría que sumar la aparente contradicción con tal estado de nulidad que supone la evocación que hará Odiseo, la cual evidentemente presupone que los muertos mantienen una cierta vida en el Hades. Sin embargo, el poeta homérico la utiliza sólo para suspender por unos instantes el estado normal en que se encuentran las almas.

---

[61] *Od.* XI 475-476.

[62] Aquiles reconoce en el εἴδωλον de Patroclo falta total de φρένες: φρένες οὐκ ἔνι πάμπαν *(Il.* XXIII 104).

[63] ... τοὶ δὲ σκιαὶ ἀΐσσουσιν: *Od.* X 495.

[64] νεκύων ἀμενηνὰ κάρηνα: *Od.* X 536.

[65] *Od.* XI 476.

[66] J-P. Vernant y otros, 1993, 22-23.

Ocioso es hablar de fuerzas, ya que la cremación acaba con las carnes y los tendones (ἶνες): así ve Odiseo a Agamenón, no con sus ágiles miembros, de los que solía hacer gala en la llanura troyana[67]. Según Guthrie (1986, v. II, 474), que el semen provenga de todas las partes del cuerpo y especialmente de los huesos, la carne y los nervios, aportación original de Demócrito, es una teoría que parece depender más de la sabiduría antigua que de una investigación independiente, ya que son precisamente estos tres elementos los que les faltan a las *sombras* de los muertos en el Hades *(Od.* XI 219). El θυμός, por su parte, se desvanecía con el cuerpo y por ello los muertos eran insensibles y carentes de emociones. Sólo si la ψυχή bebía sangre podían ellos recobrar alguna emotividad.

Desde los primeros versos de la *Ilíada* queda claro qué es el hombre. La cólera de Aquiles hizo que se precipitaran al Hades muchas almas valerosas de héroes, mientras que ellos mismos eran presa de perros y de todo tipo de aves[68]. El hombre real, un simple cadáver en este caso, es designado con el pronombre αὐτός, mientras la ψυχή que se marcha al Hades es algo que estaba en su cuerpo para darle vida y movimiento, pero no formaba parte de su yo. Este pasaje es el único en que un adjetivo califica a ψυχή y quizá apuntara a un tiempo en que ella poseía fuerza y vigor por sí misma y sin extraerlos del cuerpo[69].

Rohde fue el primero en sugerir que la ψυχή era un *doble,* pero esto hizo surgir más problemas de los que resolvió. Otto Rank[70] pensó que el *doble* es una defensa

---

[67] *Il.* XI 393-394.

[68] πολλὰς δ᾽ ἰφθίμους ψυχὰς Ἄϊδι προΐαψεν
ἡρώων, αὐτοὺς δὲ ἑλώρια τεῦχε κύνεσσιν
οἰωνοῖσί τε πᾶσι… *Il.* I 3-5.

[69] Sh. Darcus Sullivan, 1988, 151-180.

[70] En *The Double,* Chapel Hilm, N.C., 1971 (citado por Bennet Simon 1984, 63).

contra el temor a la muerte y al olvido total, una simple manifestación griega de la creencia primitiva en el espíritu del muerto aún no rozada por la reflexión. En ella el famoso historiador de la religión ve un producto del miedo a la muerte. Sería un estado inicial en el desarrollo del sentido del yo individual, pues para el individuo el *doble* representa una parte repudiada o inacabada de su yo. Las ψυχαί del Hades no son felices y el aspecto indeseable del yo que se representa en la ψυχή del Hades es el aspecto que mejor resiste pasivamente. Un héroe no puede aceptar sentirse impotente o pasivo, lo que sería para él su auténtica pesadilla.

Con todo, no existe en Homero ningún miedo al muerto, como se comprueba cuando Aquiles y Odiseo intentan abrazar las *psychaí* de Patroclo y Anticlea, cuando se despreocupan de los cuerpos caídos en el campo de batalla, o cuando ultrajan el cuerpo de un enemigo[71].

Es claro que no sólo se comprueba la personalidad positiva del hombre (αὐτός) por oposición a la ψυχή, una vez que ha muerto *(Il.* I 3). En *Il.* XXIII 107 αὐτός designa la persona entera del héroe vivo. El pronombre, además, se opone a cualquiera de los órganos y funciones anímicas que actúan en el cuerpo, a veces opuestas al yo[72]. Sin embargo, el ejemplo más citado y comentado con mucho es el encuentro de Odiseo y la *sombra* de Heracles en el Hades[73].

El héroe en primer lugar distingue la βίην ῾Ηρακληείην, pero esta expresión debe ser referida más lógicamente a un héroe vivo, porque las *sombras* del Hades no tienen fuerzas en absoluto. Además, se trata del típico ejemplo en que una sola cualidad, o una parte concreta del cuerpo en otros casos, sirve para referirse al todo que es el hombre. Pero

[71] *Vid.* Od. Tsagarakis, 1980, 229-240.
[72] *Od.* XX 19-24.
[73] *Od.* XI 601-604.

inmediatamente parece rectificar el poeta y califica a Heracles como εἴδωλον, lo que es más apropiado, y a continuación hace una apostilla: él mismo (αὐτός) disfruta en compañía de los dioses inmortales junto a Hebe (en realidad, una síntesis de los dos tipos de inmortalización: el acceso a una estancia celeste y el matrimonio con una diosa). Esto quiere decir que lo que ve Odiseo no es el Heracles real, sino únicamente su *sombra* en el Hades y esto es algo insólito en las creencias homéricas, pues lo real es el *cuerpo-alm*a en vida, o el cadáver, una vez que alguien ha muerto. Tal ejemplo supone que Heracles en el Olimpo tiene una existencia plena con cuerpo y alma y, además, un εἴδωλον en el Hades. Ahora bien, la resurrección de los cuerpos no existe entre los griegos más que en el mito de Heracles, por ser hombre y dios, y quizás en las versiones literarias de Alcestis y Eurídice.

Rohde (1973, 89-91) recalca que el tipo más antiguo de inmortalidad conocida por los griegos, que está presente desde Homero, es el rapto de un personaje, para que, sin pasar por la muerte y conservando su cuerpo y alma, pueda seguir viviendo en otra parte, como Menelao en el Elíseo, las hijas de Pandáreo en el Hades sirviendo a las Erinis, o Penélope en los confines del Océano, según le pide ella a las Harpías.

Para Homero la vida es impensable sin el soporte material del cuerpo. Por tanto, la tentación de ver en esa apostilla forzada y a destiempo una interpolación tardía con respecto al conjunto de la *nékyia* ha sido siempre enorme y es poco discutida. Esta es al menos la opinión de Rohde *(ibid.*, 78-79). Por su parte, Kirk (1985, 293) habla de glosas pedantescas, como esta que nos ocupa *(Od.* XI 602-604), y de la hostilidad que despertaron en los críticos alejandrinos. Además, el escoliasta señala que esos dos

versos son un agregado de un tal Onomácrito, un mediocre erudito apadrinado por los Pisistrátidas.

Si esto es así, el primitivo poeta que redactó la *primera nékyia* desconocía la subida al cielo de Heracles, ya que Heracles es mortal en *Il.* XVIII 117-119, y, como veremos, también el rapto de Aquiles a la isla Leuce, paraíso en la desembocadura del Danubio, tal como lo describe la *Etiópida* (hacia 725-700), conocida en parte por nosotros gracias al resumen de Proclo (s. V d. C.) y Píndaro *(Nem.* IV 49-50). En cambio en *Ol.* II Píndaro coloca a Aquiles, Peleo y Cadmo en la *Isla de los Bienaventurados*.

Rohde (1973, 79, nota 68) sugiere la posibilidad de que la distinción, referida al caso de Heracles, entre εἴδωλον y αὐτός esté sugerida por la leyenda del εἴδωλον de Helena: Hermes por orden de Zeus había conducido a la verdadera Helena al palacio de Proteo en Egipto, para que éste la custodiara mientras Menelao regresaba. Paris se llevó a Troya a una falsa Helena, mientras la verdadera se quedaba en Egipto[74]. La doble naturaleza de Heracles ha sido tomada como prueba por teólogos que distinguen alma *(psyché)* y espíritu *(noûs):* Plutarco *(La cara en el círculo de la Luna* 944 f), Plotino *(Enn.* I 1, 12). El *eídolon* del Hades sería el alma inferior y el alma pura o espíritu sería la verdadera personalidad de cada uno, esquema que sobrepasa con creces la concepción homérica del alma.

➢ De manera que la inanidad y la impotencia más absoluta son las notas dominantes del estado de las almas en el Hades, porque las *sombras* del Hades pueden despertar compasión no por ser seres muertos, sino por ser peores que muertos: vivos de alguna manera, pero incapaces de actuar, lo que constituye la pesadilla del héroe épico[75].

---

[74] Estesícoro, fr. 192 (Page), en *Poetae Melici Graeci*, Oxford, 1962; Apolodoro, *Epitome* 3, 5; A. Villarrubia, 1987, 45-62.
[75] B. Simon, 1984, 64.

Pero una cuestión interesante es analizar cómo se ha llegado a un panorama tan sombrío y negativo del más allá. Además del racionalismo, aristocratismo y espíritu diáfano de los poetas homéricos, quienes quieren a toda costa eliminar el terror de las almas invisibles, confinar indefinidamente en el Hades las almas de los héroes y no permitirles ninguna posibilidad de actuar sobre el mundo de los vivos con eficacia[76], cuestiones que me parecen las decisivas, ya que la voluntad de estos poetas homéricos es más artística que religiosa, como apunta García Gual (1981 A, 41), podemos admitir en segundo lugar un componente ideológico (el mundo subterráneo de Homero es producto de la resignación, no de la esperanza[77]), pues, aparte de la claridad de la razón, intervienen también el sentimiento o la intuición.

Rohde aducía dos razones (1973, 66) para explicar la separación entre el mundo de las almas y el de la vida: el nuevo sesgo de las ideas religiosas y la tendencia a transformar en conceptos abstractos los principios vitales del hombre, que antes se concebían como entes corpóreos. Sin embargo, el influjo de estas razones no impidió que el Hades homérico quedara grabado en toda la épica y poesía arcaica, en gran medida en la tragedia, y llegara hasta fines del s. V a. C., como se ve en los epitafios[78]. La negación del culto a las almas sólo será un paréntesis en Homero y en el mundo de la épica, pero volverá a ser lo normal en la época arcaica y clásica.

Hay en Homero un evidente pesimismo, que, por otra parte, choca frontalmente con un culto de las almas más antiguo. En la sociedad micénica el muerto podía actuar en el mundo de los vivos mientras se conservara el cadáver. Una vez que éste se había descompuesto, el difunto iba al lejano

[76] J. Garzón Díez, 1981, 353-389.
[77] E. Rohde, 1973, 87.
[78] E. R. Dodds, 1985, 135.

reino de los muertos, de donde no podía regresar. En la zona egea la incineración se generalizó al final del segundo milenio y se pensaba que la cremación acababa con la existencia del cadáver viviente. Homero mantiene el rasgo micénico de dar al muerto la misma figura que tenía en vida, pero la ψυχή se marcha al Hades inmediatamente tras la muerte, sin esperar a la cremación. Por tanto, supone el último paso en la desposesión progresiva que experimenta el muerto: no sólo ya inactividad e impotencia, sino confinamiento inmediato y para siempre en el Hades. Sin embargo, las creencias anteriores pudieron mantenerse en el nivel popular y ellos hacen uso de ellas en la aparición de Patroclo a Aquiles o en el episodio de Elpénor[79].

A estos dos tipos de razones (artísticas e ideológicas) se les pueden añadir razones de tipo histórico, como hace Rohde (1973, 66), quien nos aporta una serie de motivos que podrían explicar cómo de un culto anterior a las almas, del que se encuentran residuos en Homero, se pasa a la negación de cualquier poder o relación de las almas con el mundo de los vivos. El primer motivo serían las migraciones eolia y jonia a las costas de Asia Menor ante la llegada de los dorios hacia el 1050[80]. Estas estirpes perdieron, posiblemente a causa de la misma migración, parte de sus cultos locales, entre los que debía estar el culto a las almas de los antepasados, situación que encontramos en Homero. Al tener que abandonar sus tierras de origen, abandonaron también las prácticas ceremoniales que se celebraban en el emplazamiento de las sepulturas. Pudieron conservar el recuerdo y los hechos de sus antepasados, pero no el culto dedicado a ellos, que se ubicaba en el lugar en que reposaban sus restos. En consecuencia, llegaron a deshabituarse de la veneración y de

[79] J. Cors, 1984, 236-237.
[80] G. S. Kirk, 1985, 151.

la creencia en el poder inherente a los espíritus del más allá.

En un país exótico el culto de los héroes no tenía arraigo: el héroe se convierte en personaje de gesta. En las ciudades de Asia Menor una nobleza brillante, desligada de muchas tradiciones e inmune a obsesiones tales como los muertos y los poderes ctónicos, propendía a admitir una visión del mundo en el que las realidades religiosas se resuelven en figuras de belleza. Los antiguos héroes, dechados de vida generosa y liberal, se adornan con la flor de la cortesanía[81]. Esta teoría explicaría cómo se pasó de la religión micénica (aquea y aristocrática), que practicaba la inhumación, las ofrendas a los muertos y creía en la supervivencia de los muertos, a la religión de Homero (religión colonial jonia), en la que se negaba el poder de las almas y se practicaba la incineración.

La incineración, que cada vez se fue haciendo más frecuente, es otra de las razones aportadas por Rohde. Cuando el cadáver permanecía íntegro en la tumba, se pensaba o que el alma residía también allí y tenía poder de actuación, o que el alma retornaba periódicamente a la tumba después de sus correrías por el mundo de los vivos. Una de las razones que justificaban las ofrendas y los objetos materiales depositados en la tumba era hacer confortable la morada del difunto, para que éste no echara nada de menos y no tuviera necesidad de retornar al mundo de los vivos.

Pero es dudoso que el culto a las almas estuviera provocado por el miedo y que las ofrendas sirvieran para tranquilizar al muerto, sino que más bien se trataba de honrarlo, preservar su memoria y extender su influencia de figura destacada[82]. En la sociedad homérica no se sentía necesidad de culto al muerto, como vemos en el hecho de que

---

[81] L. Gernet y A. Boulanger, 1960, 74-75.
[82] Od. Tsagarakis, 1980, 229-240. Misma idea en J. Cors, 1984, 238.

las cenizas de los griegos permanecían en suelo ajeno, ya que ese mismo papel era realizado por la recitación de las gestas en canciones que reportaban una memoria y una fama inmortal al héroe. Aunque se dice que la razón de los ritos funerarios es el respeto al muerto, que constituyen la llave para entrar en el Hades, que es necesario y apropiado realizarlos, si no se quiere ofender a los dioses *(Od.* XI 73), el motivo predominante es un interés humanitario por su bienestar y por atender a sus necesidades, quizá en reconocimiento de los servicios prestados y esperando recibir igual trato en el futuro[83].

Se han sugerido distintas hipótesis para explicar la diversidad de ritos. Se dice que los pueblos incineradores veneran a dioses celestes y los inhumadores a dioses ctónicos, que la incineración es típica de poblaciones nómadas y la inhumación de sedentarias, que la incineración ayuda al alma a liberarse del cuerpo, que el fuego destruye el poder maléfico de los muertos, pero todo ello resulta dudoso cuando se aplica a una situación concreta, pues, en general, puede decirse, como el *Oxford Classical Dictionary* (1972-1973, *sub uoce* "Dead, disposal of"), que en las civilizaciones clásicas inhumación e incineración no tienen nada que ver, al parecer, con creencias escatológicas, sino que dependen de la cultura y costumbres de los diversos pueblos, de modas y de economía, aunque la incineración sí pudo influir en la idea de que las almas tenían una morada común y volaban hacia alguna parte, con el humo de la hoguera, fuera del mundo de los vivos[84].

Además, el hecho de que se practique la incineración no va a acabar con el culto a las almas y las ofrendas, como podremos comprobar incluso en los poemas homéricos. Por ello Dodds (1985, 135 y 154, notas 8 y 9) plantea o que con la

[83] R. S. J. Garland, 1984-1986, 5-22.
[84] Th. Zielinski, *Historia de la Civilización Antigua,* tr. esp., Madrid, 1987, 182 .

cremación no se intentaba divorciar espíritu y cuerpo, que era la tesis de Rohde, o que los viejos hábitos de veneración a los muertos estaban tan arraigados, que, a pesar del cambio de costumbres, se mantuvieron los cuidados a las almas de los muertos, como podemos comprobar por las disposiciones que se toman para frenar el derroche en los ajuares y enterramientos: Plut. *Solón* 21; Plat. *Ley.* 959 c; Cic. *Ley.* II 64-66.

La Troya VIIa, que es identificada con la homérica y constituye una continuación de la VI, sólo practicaba la incineración, por lo que la tradición épica está en lo cierto para el caso de los troyanos. En el caso del contingente guerrero griego, se incinera porque Homero refleja ya los usos de su propio tiempo. La civilización micénica en su conjunto inhumaba los cadáveres[85]. La *Ilíada* y la *Odisea* se ajustan para la incineración a la edad oscura primitiva (s. X y IX), ya que la cremación pasó de moda a fines del s. VIII, y en Homero debe ser un recuerdo de todo ese amplio período comprendido entre el comienzo de la cremación (hacia 1050 ó 1000) y su caída en desuso (hacia 700)[86]. En cambio, los atavíos y ritos de duelo se ilustran sobre la base de las tumbas posteriores de la edad oscura y de las escenas que figuran en la cerámica geométrica posterior al 800[87].

Pero, independientemente de todos los datos cronológicos e hipótesis que pudiéramos aducir aquí, lo que sí resulta determinante es que hubo un tiempo en que el rito de la incineración tenía como finalidad integrar el alma del muerto definitivamente en el Hades y romper sus lazos con el mundo de los vivos, cosa que recogen los poetas homéricos, pero su auténtica convicción es que la misma muerte es la

[85] M. S. Ruipérez, 1965, 25.
[86] G. S. Kirk, 1985, 76.
[87] M. I. Finley, 1981, 127-128.

que da paso sencillamente al Hades, como puede observarse en la *segunda nékyia*, por ejemplo.

También podría pensarse que el hecho de que Homero presente universalmente la incineración no es un dato fiable, porque se refiere a unos ejércitos en campaña: las limitaciones impuestas por la guerra obligarían a ese método rápido y expeditivo. Sin embargo, también podemos encontrarla en un caso normal, que es el que cita Anticlea, cuando dice que la incineración del cuerpo forma parte de la δίκη βροτῶν *(Od.* XI 218): Anticlea dice a su hijo que con la cremación los tendones (ἶνες) ya no mantienen unidos las carnes (σάρκας) y los huesos (ὀστέα). Entonces puede el alma marcharse revoloteando (ἀποπταμένη πεπότητα), ya que todo el asiento del espíritu y de la voluntad desaparecen con la incineración: carne, tendones y entrañas. Anticlea justifica la incineración basándose en creencias de ultratumba, pero que la incineración históricamente se debiera a esto, o a la aparición de alguna epidemia en Grecia[88], o se tratara de una moda pasajera, es lo que no podemos saber por no disponer de fuentes en este sentido. El otro pasaje que sustenta la incineración en premisas escatológicas es el que expresa Patroclo, cuando, aparecido en sueños a Aquiles, le dice a éste: *es que ya no vendré de nuevo desde el Hades, una vez que me hayáis hecho partícipe del fuego*[89].

➢ Habíamos dicho con Rohde que la visión del Hades en Homero era fruto de la resignación y no de la esperanza. En el mundo homérico había dos planos: el recuerdo de un pasado micénico y el mundo de los colonos jonios y eolios de las costas de Asia Menor. En la visión artística de Homero primó este segundo elemento, en el que ya no cabía el culto a las almas de los antepasados, pues las tumbas de éstos habían

[88] M. S. Ruipérez, 1965, 25.

[89] … οὐ γὰρ ἔτ᾽ αὖτις
νίσομαι ἐξ᾽ Ἄϊδαο, ἐπήν με πυρὸς λελάχητε: *Il.* XXIII 75-76.

quedado en sus tierras de procedencia. Tal vez éste fuera el factor decisivo en imaginar la impotencia de las almas y su obligado confinamiento dentro del Hades. Con todo, a veces éste no es definitivo, como en el caso de la *primera nékyia* de la *Odisea,* donde las almas de los muertos pueden ser evocadas para consultarlas sobre el futuro.

En la antigüedad había fundamentalmente dos formas de entender la vida tras la muerte:

A) Vida similar a la llevada en la tierra.

Esta concepción era optimista y no necesitaba ninguna fantasía. Es un consuelo pensar que la vida futura será exactamente igual a ésta, que al fin y al cabo es la única que conocemos. Píndaro se consuela imaginando que en el Elíseo los elegidos se entretendrán con caballos, pugilato, juegos de dados y música de liras[90]. Caballos se van a sacrificar en la pira de Patroclo, para que éste pueda disfrutar de ellos en el más allá *(Il.* XXIII 171). Juegos de dados se han encontrado en las tumbas de los reyes micénicos. El mobiliario del cielo ha cambiado poco con los siglos: sigue siendo una réplica idealizada del único mundo que conocemos[91].

Esta creencia en una actividad similar a la de la vida sobre la tierra aparece en la *nékyia* del libro XI de la *Odisea*: en contradicción y contraste con la agitación sin sentido de las ψυχαί, Minos imparte justicia entre los muertos, Orión vuelve a cazar los ciervos espectrales y Heracles sigue armado con su arco y flechas. Asimismo hemos de suponer que los privilegiados del Elíseo, como Menelao, seguirán disfrutando de las mismas distracciones heroicas que anteriormente: banquetes, música, pruebas atléticas...[92]

---

[90] Fr. 129 (Snell), transmitido por Plutarco, *Cons. a Apol.* 35, 120 c y *De latenter uiuendo* 1113 c.
[91] E. R. Dodds, 1985, 135.
[92] *Od.* IV 561-569.

Sólo que Menelao, sin haber sufrido la muerte, ha sido catapultado directamente al Elíseo.

B) La otra vida es un reposo de las fatigas de ésta.

La muerte consiste en una ausencia de sensaciones (posibilidad que se planteaba el Sócrates de la *Apología)* y es equivalente a un sueño profundo, distintos ambos sólo por una diferencia de grado. En el relato piadoso de la muerte de Cléobis y Bitón la muerte, como eterno descanso tras una hazaña fatigosa, se presenta como un placentero adormecerse, a modo de una alta recompensa de los dioses.

Esta creencia, francamente pesimista, es de lo más opuesto a Homero y a la mentalidad heroica: el héroe se distingue por actuar y gestar acciones gloriosas. La vida, pese al sufrimiento, merece ser vivida, ya que sólo es un intervalo entre dos estados de falta de vivacidad. El primero de ellos, del cual surge la vivacidad, colorea las ideas que tiene la gente sobre la segunda muerte. Lo más natural es restituir ese estado, ya experimentado, como explicación de la muerte incognoscible que viene después de la vida[93]. *Algo separa a los personajes homéricos de todo lo que fue escrito antes y se escribiría después. Se comportan como esos ateos perfectos que jamás han existido, convencidos de que la vida coincide con la respiración. Para los ateos cientificistas, después de la muerte sólo existe una vaga nada. Para los personajes homéricos, había una larga tortura, un enloquecer carente de memoria y de mente. En absoluto otra vida, y tampoco un castigo por la vida, sino una fisiología exhausta y delirante, anterior a la vida*[94]*.*

Qué es lo que puede ser inmortal en el hombre es una cuestión ardua desde el punto de vista filosófico, lo que se refleja en la diversidad de formas en que puede concebirse

[93] D. W. Winnicott, 1993, 187.
[94] R. Calasso, 1990, 307.

según las culturas, pero generalmente la inmortalidad es concebida en función de la identidad personal que correspondía al sujeto en el momento de morir, es decir, que se concibe al sujeto manteniendo en la otra vida las características biológicas, culturales y personales que adquirió en ésta y, además, generalmente se concibe que el tipo de existencia que le corresponde en la otra vida guarda relación directa con el tipo de vida que desplegó en ésta[95].

En esta creencia hay una marcada esperanza tranquilizadora de cara al más allá, pero en Homero ninguna satisfacción ni consuelo puede encontrarse allá abajo, como le objeta Aquiles a Odiseo: *No me consueles de mi muerte con tus palabras*[96].

➢ Una vez hechas estas precisiones previas, veamos cómo es el Hades homérico y el estado de las almas que allí se encuentran.

En la tradición épica el Hades es un lugar provisto de una muralla con una sólida puerta, un palacio central y un vestíbulo. Todo ello está defendido por el can Cerbero y gobernado por el dios Hades. El reino de los muertos es un lugar estéril, pero con una geografía definida, sugerida probablemente a partir de la topografía recordada de un reino de la Edad de Bronce[97]. El Hades homérico presenta un notable parecido con el mundo subterráneo de los hebreos, el Sheôl: tedio y aburrimiento, ausencia de ilusiones vitales y de necesidades materiales, *sombras* sin esperanza *(refaim: débiles)...*[98]

Jordi Cors i Meya (1985, 7-19) también puso de relieve el parecido entre los contenidos legendarios de los poemas homéricos y las epopeyas sumerias y acadias de Mesopotamia, como la de *Gilgamesh*. Resalta dos notas idénticas del mundo

---

[95] J. Choza, 1988, 426.
[96] μὴ δή μοι θάνατον γε παραύδα: *Od.* XI 488.
[97] J. O. López Saco, 1994, 43-69.
[98] M. García Cordero, 1983, 226-227.

subterráneo en esas epopeyas y en Homero: oscuridad y mundo subterráneo e imposibilidad de salir de él. Pero destaca una diferencia importante entre ellos: en las mesopotámicas hay un tono aún más pesimista, abrumadas por la realidad inexcusable de la muerte. Sin embargo, las *sombras* de Homero manifiestan un interés profundo por la vida sobre la tierra y se interesan por todo lo que ocurre en el mundo de los vivos. A Odiseo lo que lo lleva al Hades es la vida y no la muerte.

La tristeza por todo aquello que termina con la muerte se observa en muchos pasajes homéricos. El Hades homérico es un reino tenebroso y sin esperanzas de retorno, en el que las almas están privadas para siempre de la luz del sol. Los infiernos conservan para el muerto su condición humana en tanto que *eídolon*, aunque reducida y larvada. No muere definitivamente, pero queda reducido a un modo elemental de existencia. Se trata de una regresión, no de una extinción total. Y es que lo que anhela el ser humano no es una vaporosa y enigmática inmortalidad (no digamos ya nada de la vacía supervivencia del alma en Homero), sino la perpetuidad de su identidad personal[99]. Comprenderemos ahora mejor el desconsuelo de Aquiles ante la muerte, al observar la definición de Boecio[100] acerca de *eternidad: interminabilis uitae tota simul et perfecta possessio*, la posesión total y silmultánea de una vida interminable, no la de una vida larvada e impotente.

Inanidad y sufrimiento es una combinación casi sádica en las *sombras* del Hades. Ejemplos de ese sufrimiento podríamos poner muchos: todos los tristes recuerdos de la vida que conservan las almas, la añoranza de los seres queridos que dejaron sobre la tierra, el lamentable e inmerecido final que tuvieron algunos de los héroes... El

[99] J. Choza, 1988, 534.
[100] En J. Choza, *ibid.*, 529.

infierno, según dice Tiresias, es una región triste[101]. Las almas están afligidas[102]. Todas tienen preocupaciones que contar a Odiseo[103]. Agamenón y Aquiles lloran al ver a Odiseo y éste siente compasión por el estado en que se encuentran algunos de ellos[104], como Agamenón, de quien se comenta que *ya no había para él nervio dentro ni algo de fuerza, cual solía haber antes en sus ágiles miembros* (XI 393-394), aunque no son sólo el dolor y la aflicción los únicos sentimientos que poseen las almas. El alma de Aquiles se marcha a grandes zancadas contenta (γηθοσύνη), al enterarse de que su hijo era señalado en la guerra (XI 538-540). Áyax sigue rencoroso con Odiseo y ni siquiera se digna responder a las amistosas palabras del héroe (XI 563-564).

Los muertos pueden comunicar sólo hechos pasados, anteriores a su muerte (Anticlea dice a Odiseo que su esposa le ha sido y le sigue siendo fiel), y lo poco de que se han enterado en el Hades, siempre que tengan la posibilidad de beber sangre, pero no lo que ocurre u ocurrirá en el mundo de la luz (Agamenón no sabe dónde se encuentra su hijo Orestes y Aquiles no sabe si su padre Peleo conserva todavía el trono).

Hay aquí teorías entrecruzadas. Por una parte, la más antigua debe ser de tipo animista, según la cual las almas tienen poder, actúan, son objeto de culto y pueden ser invocadas para una nigromancia. Los poetas homéricos, por su parte, intentan borrar ese poder de las almas y el culto que pudieron tener con anterioridad. Pero entonces no tendría ningún interés para poeta alguno el describir una invocación de almas y un viaje al más allá de la muerte, si los muertos son tan inanes y tan insensibles, que es imposible entrar en comunicación con ellos. Por tanto, aquí viene el detalle

---

[101] ἀτερπέα χῶρον: *Od.* XI 94.
[102] ἀχνύμεναι: *Od.* XI 542.
[103] εἴροντο δὲ κήδ᾽ ἑκάστη: *Od.* XI 542.

original de los poetas homéricos: son insensibles e inconscientes, mientras no hayan probado la negra sangre. El interés artístico y los cuadros patéticos en el canto XI de la *Odisea,* algunos de ellos grandiosos, provocan que los poetas no siempre tengan presentes sus premisas ideológicas y den rienda suelta a veces a sus desahogos creativos y dramáticos.

S. D. Sullivan (1988, 151-180) clasificó las *psychaí* homéricas en cuatro categorías: las de muertos no enterrados, como Elpénor, Patroclo y los pretendientes, que pueden realizar muchas actividades; las almas que beben sangre, casi tan activas como las anteriores; las que no han bebido sangre, con una actividad más limitada y cuyo mejor exponente es la madre de Odiseo, que ni reconoce al héroe ni puede hablar (XI 141-142); las de la *segunda nékyia*, que realizan algunas de las funciones de la *primera nékyia* sin beber sangre. Como restos de lo que creía el pueblo griego en épocas anteriores Jordi Cors (1984, 235) señala la importancia dada a los funerales de Patroclo, Héctor y Aquiles (*consciencia* y satisfacción por los honores recibidos), el que las almas impiden a Patroclo que entre en el infierno (fuerza y conocimiento), el griterío de las almas que se acercan a la sangre derramada por Odiseo (movimiento), la conversación de las almas en la *segunda nékyia* sin necesidad de beber sangre (*consciencia*, memoria).

Hemos dicho anteriormente que en Homero se había alterado el cuadro de las creencias sobre el más allá, que en época micénica había inhumación más ofrendas al muerto, lo que supone que habría un culto a las almas de los muertos con todo lo que ello implica. En los poemas homéricos son abundantes las muestras de que se han introducido prácticas, rituales y costumbres que tenían que ver con el cuidado y respeto que se debía tener por las almas de los muertos,

---

[104] τὸν μὲν ἐγὼ δάκρυσα ἰδὼν ἐλέησά τε θυμῷ: *Od.* XI 55, 87 y 395.

como en el más extenso ejemplo, los funerales de Patroclo, que constituyen el equivalente de las ceremonias que realizaban los teurgos para asegurar a un alma la inmortalidad y que, por ser un alma hegemónica, recibirá como compañía a doce troyanos, una manera de reconocer su autoridad de jefe[105]. La opinión de Rohde (1973, 30-31) era que los griegos tuvieron un culto a las almas, como otros pueblos indoeuropeos, antes y después de Homero. El poeta jonio representaba sólo un eslabón en la cadena evolutiva de la religión griega, que con el tiempo ha adquirido representaciones y creencias diversas, de las que asimiló plenamente unas y desechó efímeramente otras. Hay muchos niveles heterogéneos en la *religión* homérica.

Piénsese además que ni siquiera hubo un solo Homero, sino un conjunto de aedos anónimos que fueron elaborando en una larga tradición lo que conocemos hoy por poemas homéricos, o que Homero sería, en una visión unitaria, el genial compilador que recreó y dio forma a todo un material preexistente. O que tal vez hubo para cada uno de los poemas un poeta importante que elaboraría el núcleo de los mismos y sucesivas manos ampliaron y complicaron la trama de los episodios en el transcurso de los 200 años de transmisión oral, hasta una versión estable en la Atenas del s. VI[106]. Por su parte, Alain Ballabriga (1990, 16-29) opina que la *Ilíada* y la *Odisea* en su forma final son productos monumentales de la escritura compuestos por los Homérida de Quios en la segunda mitad del s. VI. Un ejemplar de ellos fue llevado a Atenas hacia el 520 para servir de base a las recitaciones de las Panateneas. Pero no eran ni la fijación por escrito de una obra compuesta oralmente dos siglos antes, ni unas obras originales. Eran el último

[105] F. Buffiere, 1973, 483-484.
[106] G. S. Kirk, 1985, 104.

estado de texto resultante de una evolución que ha podido llevar un siglo.

III.5 RESTOS ANIMISTAS EN LA ESCATOLOGÍA HOMÉRICA. Es lógico, pues, que haya en los poemas un *corpus* de doctrina religiosa heterogénea y de distintas épocas. Por tanto, antes de explicar el viaje de Odiseo al más allá, vamos a exponer algunas cuestiones importantes para el más allá de la muerte y que a veces no coinciden con la opinión generalizada a lo largo de las obras.

1) Cualquier referencia que se haga a castigos de ultratumba no concuerda con el credo homérico.

Es un contrasentido que los dioses del Érebo y las Erinis castiguen las almas de los que juran en falso, aunque el perjurio no se considere un delito moral. Se esperaría que las propias divinidades invocadas en falso tomasen venganza del perjuro en la tierra, como en *Il.* IV 158 ss. Sólo si los poderes invocados son los del mundo infernal puede el perjuro ser castigado en el Hades por las Erinis en su nombre, o en el de Perséfone, ya que la veracidad del juramento se apoyaba en la terrible consecuencia que acarrearía su no cumplimiento: una expiación en el Hades bajo la férula de las divinidades infernales.

Tampoco el célebre episodio de los tres condenados encaja mucho con el principio homérico de ausencia de retribución en el Hades, como veremos. El credo homérico es que las faltas cometidas se pagan en esta vida. Yendo aún más lejos en busca de una teodicea más coherente era preciso encontrar una solución o explicación al problema que suponía el éxito y la felicidad de los malvados en esta vida. La primera salida que se encontró para este problema era que la culpa recaía en los descendientes. Esto tenía el inconveniente de que podían pagar los inocentes, los justos por los pecadores, pero se justificaba perfectamente por la solidaridad del γένος: cualquier falta cometida por algún

miembro de él implicaba también al resto de miembros (Solón, fr. I, v. 29, Diehl; Teognis 731-742; Sof. *Ed. en Col.* 964 ss.; Heródoto VII 137, 2 y I 91; Platón, *Teet.* 173 d y *Rep.* II 364 b-c). Prácticamente es lo normal a lo largo de toda la época arcaica[107].

La idea más tradicional de justicia para los griegos era como el pago por un delito cometido (τὸ ἀντιπεπονθός), ya que el derecho en su origen tuvo un carácter penal y no simplemente normativo. La justicia está al principio muy próxima a la venganza y a la ley del talión. Esquilo en su *Orestea* recogerá en términos imponentes esta situación: obligación de vengar una muerte, la culpa recae en los descendientes. Ésta última idea ya se encuentra muy debilitada en Sófocles. La organización entre los indoeuropeos era patriarcal y su ley era la patria potestad. Mientras vivía el padre, el hijo era un permanente menor. Esta solidaridad del lazo familiar se aflojó hacia el s. VI, en el que Solón dictó algunas garantías legales: el individuo empezaba a reclamar sus derechos individuales y su responsabilidad personal, proceso consolidado en la sofística[108].

Otro punto de vista diferente y relativamente conocido sólo a fines de la época arcaica, aunque restringido a círculos muy minoritarios, era que el malvado con éxito pagaría sus delitos en la otra vida. La idea de pagar faltas en el más allá era antigua y el único mérito del orfismo fue generalizarla. En Homero hay castigos *post mortem* para determinados delitos contra los dioses, aunque son hechos excepcionales y no la norma. Eleusis daba ciertas garantías de un más allá risueño, pero no a los justos, sino a los iniciados. En Esquilo el castigo está ligado a las leyes no escritas, a Hades, *el gran corrector de los hombres* (μέγας

[107] E. R. Dodds, 1985, 44-45.
[108] Dodds, *ibid.*, 55-56.

εὔθυνος βροτῶν: *Eum.* 273), a las Erinis *(Eum.* 339 ss.) y al *Alástor*, el *démon* que persigue los delitos de sangre[109].

El que dio más desarrollo a esta idea fue Platón, quien la combinó con la idea de *metempsícosis:* aparecen los tres jueces de los infiernos; hay criminales que pueden ser mejorados y purificados con el castigo e incurables que son enviados al Tártaro; la justicia reparadora también exige un premio para los virtuosos, como los prados floridos de las *Ranas* (448 ss.) para los iniciados en Eleusis; el castigo no es una venganza, sino una purificación o una admonición... Cuando, tras Platón, el Hades dejó de ser subterráneo y se volvió aéreo, los condenados del Hades en manos de los moralistas se convirtieron en símbolos de los vicios y de las pasiones humanas y sus tormentos en las miserias del alma humana dentro de este mundo[110].

2) Otro dato que no coincide con la opinión homérica de las almas es la invocación (ἐπίκλησις) que hace Odiseo a las de sus compañeros muertos en la lucha contra los cicones *(Od.* IX 65-66).

La finalidad de la misma es que las almas lo sigan hasta la tierra patria y allí poder erigirles una tumba vacía, para que se les pueda ofrecer el culto familiar[111]. Sin embargo, Homero da otra interpretación al hecho de erigir una tumba vacía: ésta servirá para la perpetuación de la fama y del nombre del muerto, como cuando Menelao levanta una tumba vacía a Agamenón en Egipto, para que su κλέος fuera inextinguible *(Od.* IV 584).

3) Un pasaje muy discutido y sorprendente es aquel en que Aquiles afirma que ni siquiera en el Hades se olvidará de su compañero muerto[112]. La interpretación más común que se

---

[109] Dodds, *ibid.,* 135.
[110] *Cf.* F. Buffiere, 1973, 485-489.
[111] E. Rohde, 1973, 83-84.
[112] εἰ δὲ θανόντων περ καταλήθοντ᾽ εἰν ᾽Αΐδαο
αὐτὰρ ἐγὼ καὶ κεῖθι φίλον μεμνήσομ᾽ ἑταίρου: *Il.* XXII 389-390.

da a este pasaje es que Aquiles se acordará de Patroclo incluso cuando él haya muerto también. Es decir, que un muerto se acordará de otro muerto, lo que resulta anómalo en la situación en que se encuentran las ψυχαί del Hades. Por esta razón Silvino Scurti (1977, 36-45) analizó de mil maneras este pasaje de sintaxis desarticulada, en donde abundan las elipsis, hasta encontrar una traducción, que, sin forzar la sintaxis, estuviera de acuerdo con el credo homérico: *si (de los propios compañeros) cuando mueren, (los demás) se olvidan, (dado que se encuentran en el Hades), sin embargo yo (dado que él me es) querido también allí, me acordaré de un compañero.* De esta manera Aquiles lo único que dice es que, mientras él tenga vida, se acordará de un compañero, aunque éste se encuentre en el Hades. Con esto su comportamiento se distancia del de los demás, ya que es normal que para los vivos importen muy poco los muertos, según la creencia homérica. Si aceptamos la interpretación más común, la proclama de Aquiles debería haber sido diferente: que ni la muerte lo habría separado del amigo.

4) En el mismo lugar Scurti recuerda otro dato que no concuerda con la vida que llevan las almas en el Hades homérico: se trata de la petición que hace Patroclo a Aquiles, para que las cenizas de ambos sean sepultadas juntas[113]. Esto tendría sentido si el alma residiera en la propia tumba, pero es superfluo, si todas las almas van al mismo lugar. En efecto, Odiseo en su excursión infernal descubre juntos a Aquiles, Patroclo, Antíloco y Áyax *(Od.* XI 467-470).

5) Veamos qué significados posibles puede tener el hecho de que el cadáver de un guerrero sea ultrajado y reciba heridas.

---

[113] ὡς δὲ καὶ ὀστέα *νῶϊν* ὁμὴ σορὸς ἀμφικαλύπτοι
χρύσεος ἀμφιφορεύς... *Il.* XXIII 91-92.

En Homero los héroes no sufren heridas que los mutilen: o son leves o los matan. Los héroes no temen la muerte, sino que su cuerpo sea mutilado por los enemigos y devorado por aves y perros[114]. Entraba en el código de honor homérico ultrajar el cuerpo de un enemigo para vengar la muerte de un amigo o pariente (la peor mutilación era el μασχαλισμός: orejas, nariz, brazos y piernas). Si el cuerpo es mutilado, el alma, mientras no sea incinerado el cuerpo, se mantiene entre el mundo de los vivos y los muertos conservando una parte de su sensibilidad. Rohde (1973, 46) apoyándose en el juicio de Cicerón *(Túsc.* I 105) supone que ésta es la razón por la que Aquiles maltrata el cuerpo de Héctor. Si el cuerpo es devorado por animales, se da por supuesto que no recibirá las ceremonias apropiadas (exposición, lloros, lavado y unción del cadáver, incineración) y no conseguirá entrar en el Hades, por lo que el alma no gozará de la paz y el reposo tras la muerte, como vimos en el apremio que hacía Patroclo a Aquiles, para que lo incinerara cuanto antes.

Lo que ocurre es que a esta creencia de tipo animista Homero no le añade las consecuencias que traería consigo. Sería peligrosísimo dejar a alguien insepulto, o afrentarlo tras la muerte, ya que el espíritu del muerto se volvería hostil, encolerizado, y no descansaría hasta vengarse de los agresores, pero en Homero las almas de los muertos no pueden actuar sobre el mundo de los vivos y no presenta un solo caso en que un alma en pena tomara venganza de algún enemigo. Parecida era la tesis de Glotz, que el alma guardaba la traza de las heridas recibidas en el cuerpo, lo que la ponía nerviosa[115]. Hay fantasmas mutilados en Homero *(Od.* XI 40-41), pero ni son una categoría especial de ψυχαί, ni poseen nombre, a diferencia del caso patético de Deífobo en la *Eneida* (VI 494 ss.), y ninguno de los muertos

[114] J. Griffin, 1984, 49-50.

distinguidos con los que habla Odiseo se encuentra en tal estado.

A estas razones, que Homero nunca tiene en cuenta, habría que añadir otra a la que Homero sí parece darle importancia: en un mundo de gloria y fama guerrera es vergonzoso *(cultura de vergüenza)* para un guerrero sufrir vejaciones, una vez muerto, por parte de sus enemigos, puesto que esto daña su κλέος y su imagen de fuerza física en plena juventud. Iris aconseja a Aquiles que acuda a recuperar el cadáver de Patroclo, por el que se ha entablado una dura pelea, y no caiga en manos de los troyanos, porque sería una afrenta para él, si Patroclo llegara desfigurado entre los muertos[116]. Esto es lo que parece decisivo, que, lo que sería en una creencia animista un sufrimiento para el alma no confinada aún en el Hades, Homero lo transforma simplemente en una cuestión de honor o de vergüenza, que es, en resumidas cuentas, a lo que venía a parar el código homérico caballeresco. El hombre homérico no temía a los muertos ni consideraba terrible el más allá, oscuridad y niebla, lugar donde no había vida ni alegría, pero tampoco dolor, remordimiento o venganza. Los muertos no tienen capacidad para actuar. ¿Qué sentido podía tener mutilarlos para impedirles la venganza?[117]

Por esto, los propios dioses se ocupan de que no sufran degradación los cadáveres de Sarpedón y Héctor. Precisamente, esta cuestión de la entrega del cadáver de Héctor o la continuación de las afrentas a su cadáver constituirá el final grandioso de la *Ilíada*, lo que demuestra que el tema era lo suficientemente importante como para poner broche final a un poema de cóleras, venganzas y

---

[115] G. Glotz, *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce,* Paris, 1904, 58.

[116] σοὶ λώβη, αἴ κέν τι νέκυς ἠσχυμμένος ἔλθῃ: *Il.* XVIII 180.

[117] E. Cantarella, 1996, 27-28.

odios divinos y, al mismo tiempo, para humanizar y ennoblecer la figura de Aquiles.

Esta última opinión que sostengo me parece que no anda muy lejana de la que proponía Vernant (1982 A, 58), que, cuando se ultraja el cadáver de un enemigo, es porque se quiere hacer desaparecer de ese cuerpo los aspectos de juventud y belleza viril, que son los signos visibles de la gloria. Es más, el caído en el campo de batalla puede ser recordado como un héroe. La ofensa hecha a su cadáver está destinada a privar a su memoria del honor que derivaría de su bella muerte en la flor de los años y de la prestancia física[118].

6) Ya hicimos mención en el primer capítulo de nuestro trabajo de la predicción de Teoclímeno, al amenazar a los pretendientes en el transcurso de un eclipse con que estaba lleno el vestíbulo y el palacio de Odiseo de espectros (εἰδώλων) que se encaminan (ἰεμένων) al Érebo (Ἔρεβόσδε) bajo la oscuridad (ὑπὸ ζόφον)[119].

Podemos considerar con Antonio Piñero Sáenz (1976, 3-8) que hay tres tipos de adivinación según la proximidad de los dioses: a) Entusiástico-extática, en la que el adivino es un instrumento inconsciente que vaticina por obra de un dios. En Homero el caso más parecido es el de Teoclímeno, porque entra en una especie de trance y utiliza un lenguaje parecido al de los oráculos, pero no se dice de qué dios es portavoz. b) Intuitiva o natural, muy próxima a la anterior, en la que el adivino profetiza por sí mismo, sin estar poseído por un dios, ni conjeturar por indicios externos. Así es como Calcante revela el motivo de la cólera de Apolo *(Il*. I 93-100) o vaticina Tiresias tras beber sangre *(Od.* XI 96). Hay casos intermedios de vaticinios: la divinidad no se apodera del vate, pero desde fuera actúa sobre su mente,

[118] E. Cantarella, 1996, 28, citando a J-P. Vernant, *La mort, les morts dans les societés anciennes,* Paris 1982.

como en el caso de Helena, al ver un águila que lleva en sus garras un ánsar doméstico. Son los dioses los que colocan el vaticinio en su θυμός *(Od.* XV 172-173). c) Inductiva, o externa, o artificial, que se basa en señales, presagios, oráculos, etc. y es la más frecuente en Homero.

Esa muchedumbre de εἴδωλα que pulula por el palacio, como si fueran muertos vengadores, no obedece a los patrones homéricos. No hay poder demónico de las almas sobre los vivos y las almas no pueden abandonar el Hades. Para Rohde (1973, 29-30) es un pasaje poetizado tardíamente[120].

7) Tras la matanza de pretendientes Odiseo pide azufre y fuego para fumigar el palacio[121].

El fuego, junto con el agua, es el elemento purificador por excelencia. Este sentido, en cambio, debe ser desechado de la cremación homérica. Y, sin embargo, en las leyendas que explican la invulnerabilidad de un héroe o el intento de hacerlo inmortal sí tiene un papel importante: Deméter mantiene a Demofonte sobre las llamas del hogar para quemar la parte caduca de su naturaleza *(Himn. Hom. a Dem.* 249). Apolonio de Rodas (IV 869) cuenta que eso también hizo Tetis con Aquiles. Lo mismo hicieron Isis con Arsínoe y Medea con sus hijos[122].

La acción de Odiseo se suele interpretar como una desinfección de la sala, hacer desaparecer las miasmas de la sangre derramada, como si se tratara de una operación catártica. De hecho, la única explicación que da el poeta es que esa operación es un *remedio de males*. Sin embargo, la verdadera finalidad es apotropaica: ahuyentar con el fétido olor del azufre las almas de los pretendientes[123]. Plutarco

---

[119] *Od.* XX 355-356.

[120] Lo mismo opinan G. S. Kirk, 1985, 223 y J. L. Calvo en su traducción de la *Odisea,* 1987, 30-31.

[121] οἶσε θέειον, γρηῦ, κακῶν ἄκος, οἶσε δὲ μοι πῦρ,
ὄφρα θεειώσω μέγαρον: *Od.* XXII 481-482.

[122] L. Gil, 1969, 148-149.

[123] L. Gil, *ibid.,* 151.

(De superst. 168 d) hace que el supersticioso se haga fumigar y frotar con azufre. Creían los griegos que el azufre poseía fuerza purificadora. Por eso pensaban que en los infiernos había azufre.

Otro método para ahuyentar los *démones* y los fantasmas era agitar objetos de bronce o hierro para producir vibraciones[124]. Precisamente por esto el alma de Tiresias pide a Odiseo que retire su aguda espada, con la que evitaba que otras almas se acercaran al βόθρος donde se había vertido la sangre de las víctimas[125].

Una tercera forma de evitar la posesión demoníaca y ahuyentar los espíritus malignos era mediante el ruido y estruendo con instrumentos de percusión. Para que pasara de largo el cortejo infernal de Hécate, formado por espíritus de muertos intempestivamente, violentamente o sin enterrar, se tocaba un instrumento de bronce, un címbalo o una campanilla. En todo acto ritual se consideraba eficacísimo el resonar del bronce con una función apotropaica, para evitar que lo echara a perder la presencia de algún espíritu maligno[126].

8) Lo normal es dejar los cadáveres en el campo de batalla al finalizar la jornada. Por ello resulta excepcional, y se la creyó introducida tardíamente, la descripción de las prácticas funerarias realizadas durante una tregua entre ambos bandos *(Il.* VII 394 ss.). Lo que no es claramente homérico es la costumbre de enviar a su lugar de origen los huesos de los guerreros quemados, para que se hagan cargo de ellos sus parientes, tal como se ve en *Il.* VII 333-337. Según Kirk (1985, 174 y 205), esta práctica es postgeométrica y posthomérica. Sólo se la conoce en Ática y es posible que empezara a practicarse allí en el s. V.

---

[124] Luciano, *El amante de la mentira* 15. *Cf.* el escolio a *Od.* XI 48, que coincide con Licofrón (v.685): νεκροὶ καὶ δαίμονες σίδηρον φοβοῦνται.
[125] …ἄπισχε δέ φάσγανον ὀξύ: *Od.* XI 95.
[126] L. Gil, 1969, 287-288 y 302.

9) Tampoco resulta homérico el no jactarse por la muerte de un adversario.

En una *cultura de vergüenza* el único criterio válido era el éxito o el fracaso y lo pertinente es alegrarse del éxito y de la victoria. Por esto resulta extraña la corrección que hace Odiseo de la reacción de Euriclea, cuando ésta se regocija por la muerte de los pretendientes[127]. Finley (1980, 171-172) duda incluso de que esto sea helénico.

La razón con la que normalmente se explica el comportamiento de Odiseo es el superior clima moral de la *Odisea,* pero esto solo no me parece suficiente. Más bien hay que pensar en el temor de Odiseo al encono de las almas, que seguramente estarán coléricas y no dejarán en paz el palacio del héroe, aunque esto resulta extraño para el dogma homérico, ya que no existe el miedo a los espíritus de los enemigos muertos.

III.6 UBICACIÓN DEL MUNDO DE LOS MUERTOS. Pasemos ahora a otra cuestión no menos interesante que la de la entidad de las almas descendidas al Hades: la ubicación y colocación del reino invisible de la muerte. Para esta cuestión nos serán de inestimable ayuda las dos conocidas *nékyias* de la *Odisea,* así como otras indicaciones dispersas a lo largo de los dos poemas y que también deben ser cotejadas.

Según W. F. J. Knight[128], los mitos sobre la vida después de la muerte se reducen esencialmente a tres tipos: A) El muerto va a una morada subterránea. B) El muerto realiza un viaje hacia el oeste a través de un río o mar. C) El muerto va hacia la atmósfera, el cielo, las estrellas, el Sol o la Luna.

---

[127] ἐν θυμῷ, γρηῦ, χαῖρε καὶ ἴσχεο μηδ' ὀλόλυζε: *Od.* XXII 411.
[128] En M. Martínez Hernández, 1992, 40.

En las dos *nékyias* de la *Odisea* sí hay detalles pormenorizados sobre la localización geográfica del reino de los muertos, pero éstos brillan por su ausencia en la *Ilíada*, que, sin embargo, estaría más obligada a darlos por su carácter de poema guerrero y luctuoso. Es curioso, no obstante, que no haya en Homero una descripción precisa del infierno, como veremos, y que no concuerden los datos de la *Ilíada* y la *Odisea*.

El inframundo recibe los nombres de δόμος ῾Αϊδος y ῾Ερεβος. En Homero᾽Αΐδης es siempre el nombre del dios, no un lugar geográfico, como a partir del s. V. Érebo designa propiamente un lugar profundo, tenebroso y sombrío y se utiliza como sinónimo del anterior, como en *Il.* VIII 367-368; IX 572; XVI 327; *Od.* XI 37 y 564, aunque en *Od.* XX 356 y XII 81 podría interpretarse como una cueva tenebrosa que puede mirar hacia arriba o hacia el Hades, o incluso como el oscuro pasaje que lleva de la tierra al Hades. Si es cierto que Érebo, aunque de raíz indoeuropea, se relaciona con el semítico *ereb*, que significa *oeste*[129], habría que situarlo lógicamente en la parte más alejada de occidente, más allá del Océano, aunque luego se creyó que podía accederse a él por varios abismos naturales. Nada tiene esto de sorprendente, pues es conocida la polaridad universal que considera la izquierda del mundo como el lugar siniestro de las tinieblas y el ocaso *(Il.* XII 239-240). También Sófocles *(Ed. R.* 179) precisa que las almas de los tebanos muertos, semejantes a pájaros alados, se precipitan sobre *la ribera en la que reina el dios del Ocaso*[130].

Tártaro, que seguramente es con Elíseo una forma prehelénica, es sin lugar a dudas la zona más profunda del inframundo. En *Il.* VIII 13 y 478 sólo es conocido como

[129] M. Martínez Hernández, *ibid.,* 44.
[130] Y. Bonnefoy, 1996, 180.

prisión para los dioses[131]. También será el lugar donde están confinados los Titanes, en torno a Cronos[132]. En la *Teogonía* (767-773) Hades y Tártaro, lugar cosmológico primordial, se superponen y en el mito escatológico-cosmológico que Sócrates se entretiene en contar poco antes de su muerte el Tártaro es una de las cavidades de la tierra rellenas de agua y la mayor sima de la tierra. El Tártaro atraviesa la tierra de parte a parte y en él confluyen, de él parten todos los ríos infernales (Océano, Aqueronte, Piriflegetonte y Cocito) y es lugar de castigo para los culpables[133]. Hay en Homero, en cuanto a las regiones del mundo de los muertos, tradiciones y creencias contradictorias. Resumiremos este problema como sigue.

No se hace en los poemas homéricos distinción entre las moradas de Hades, o el Hades para entendernos, y el Érebo. Que éstos sean lugares situados bajo tierra es algo incuestionable, dado que de los tres lotes otorgados por la *Moîra* a los hijos de Cronos la *oscura tiniebla* tocó en suerte a Hades[134].

También se puede comprobar claramente que la morada de los muertos está en las entrañas de la tierra, pues la creencia de que las almas aéreas se elevan al cielo a través de los aires sólo cobró fuerza en Grecia gracias a la importación de doctrinas foráneas por filósofos y pensadores religiosos[135]: a Cástor y Pólux los tenía ya en su seno la

---

[131] ...ἐς Τάρταρον ἠερόεντα
τῆλε μάλ᾽ ἦχι βάθιστον ὑπὸ χθονός ἐστι βέρεθρον,
ἔνθα σιδήρειαί τε πύλαι καὶ χάλκεος οὐδός: *Il.* VIII 13-15.
...οὐδ᾽ εἴ κε τὰ νείατα πείραθ᾽ ἵκηαι
γαίης καὶ πόντοιο, ἵν᾽᾽ Ιαπετός τε Κρόνος τε
ἥμενοι ουτ᾽ αὐγῆς ῾ Υπερίονος ᾽ Ηελίοιο
τέρποντ᾽ οὔτ᾽ ἀνέμοισι, βαθὺς δέ τε Τάρταρος ἀμφίς: *Il.* VIII 478-481.

[132] ...θεοὺς δ᾽ ὀνόμησεν ἅπαντας
τοὺς ὑποταρταρίους, οἵ Τιτῆνες καλέονται: *Il.* XIV 278-279.

[133] *Fed.* 109 d-113 e

[134] ...᾽ Αΐδης δ᾽ ἔλαχε ζόφον ἠερόεντα: *Il.* XV 191.

[135] F. Cumont, 1966, 112.

tierra fecunda[136], la madre de Meleagro para invocar a Hades y Perséfone golpeaba el fértil suelo[137], Aquiles sabe que irá bajo tierra después de Patroclo[138], Andrómaca, al enterarse de la muerte de Héctor, sitúa las moradas de Hades *bajo los escondrijos de la tierra*[139]. La tierra es el destino común: por una parte es dispensadora de vida y, por otra, hasta al fuerte retiene debajo[140]. Es imposible no ver en estas menciones de la tierra un recuerdo lejano de la Grecia prehelénica y su religión de la tierra con los cultos de la fertilidad y de las almas, con sus enterramientos de muertos y cereales en vasijas de tierra cocida *(píthoi):* semejantes a los granos, los muertos esperan su vuelta a la vida bajo una forma nueva y, además, los muertos son importantes, porque, mientras los granos permanecen enterrados, están bajo su jurisdicción[141]. Esta síntesis de cultos de fertilidad y funerarios se consumó de forma definitiva durante el segundo milenio en el mundo egeo-asiático y es lo que hizo posible el más tardío florecimiento de los misterios[142]. La idea arcaica de que lo divino se manifestaba en la tierra se mantuvo hasta los tiempos de Platón, cuando se asoció lo divino con los astros[143].

Regresemos de nuevo a esos dos pasajes mencionados antes a propósito del Tártaro. En el primero *(Il.* VIII 13-15) se decía que era sombrío y estaba muy lejos, donde está el más profundo abismo de la tierra. Esta misma noticia aproximadamente nos da la *Teogonía* (720 ss.), cuando describía la imagen del yunque, que tardaba nueve días enteros en caer del cielo a la tierra y otros tantos desde

---

[136] κάτεχεν φυσίζοος αἶα: *Il.* III 243.
[137] γαῖαν πολυφόρβην χερσὶν ἀλοία: *Il.* IX 568.
[138] εἶμ᾽ ὑπὸ γαῖαν: *Il.* XVIII 333.
[139] ὑπὸ κεύθεσι γαίης: *Il.* XXII 482. Misma expresión en la *segunda nékyia*, *Od.* XXIV 205.
[140] γῆ φυσίζοος, ἥ τε κατὰ κρατερόν περ ἐρύκει: *Il.* XXI 63.
[141] M. Eliade, 1981, 353-354.
[142] M. Eliade, *ibid.,* 356.
[143] L. Gernet, 1980, 23.

la tierra al Tártaro, si bien Hesíodo entiende en términos morales y teológicos el destierro de Cronos y los Titanes al Tártaro (v. 613). El mundo está dividido en tres pisos: el superior es el cielo, el inferior es el Tártaro y el de en medio lo forman la tierra y el Hades, alojado en la espesura del suelo. Más tarde el Tártaro pasaría a ser una simple región dentro del Hades.

El segundo pasaje *(Il.* VIII 478-481) me parece mucho más claro, porque Zeus no se va a inmutar por las quejas de Hera, ni aunque se vaya a los confines extremos de la tierra y el mar, donde están Japeto y Crono. Pero este lugar no debe estar sobre la superficie de la tierra o del agua, porque estos titanes no disfrutan del sol ni del viento, ya que están encerrados en el Tártaro.

Por tanto, parece que estamos en presencia de dos tradiciones diferentes: por una parte, una tendencia a colocar el mundo de los muertos en un lugar distante, en el extremo occidental del mundo habitado por los hombres, lo que está de acuerdo con la inanidad de los difuntos y su falta de actividad en el mundo de los vivos, que es la concepción que hay en las dos *nékyias* de la *Odisea* (X 508; XI 13; XXIV 11), aunque extrañamente la primera se sitúa en el extremo oriental; por otra, bajo la superficie de la tierra *(Il.* XX 61, XXIII 50; *Od.* XII 383, XX 80-81, etc.).

Para Thadee Zielinski *(Historia de la Civilización Antigua,* tr. esp., Madrid, 1987, 182) la primitiva morada de Hades, como se ve en el canto XI de la *Odisea,* se situaba más allá del Océano, pero luego la existencia de las tumbas subterráneas hizo que triunfara la concepción de que la morada de Hades era subterránea. Para H. Thiry (1974, 103-108) no son inconciliables las dos localizaciones: la subterránea de la *Ilíada* (VIII 10-16 y 478) y la de la superficie de la tierra en la región más aislada del mundo. La descripción del canto XI de la *Odisea* no debe

comprenderse como una descripción exacta de los infiernos, sino como una exigencia del relato, al término del cual Ulises entrará en relación con algunos héroes y difuntos ilustres.

Da la impresión de que estas dos tradiciones no han quedado bien integradas en los poemas homéricos y, para colmo, posteriormente sufrieron aportaciones suplementarias de distintos cultos religiosos, misterios, corrientes filosóficas, leyendas locales, escritores con genio religioso..., porque la localización del otro mundo era una cuestión abierta. Así, en la exégesis posterior a Homero, el Hades se entendía como las entrañas de la tierra o como el aire oscuro que rodea nuestra tierra, tendencias que se encuentran por igual en Platón. Plutarco y Porfirio lo situarán en la luna y paisaje lunar será lo que recordarán a los antiguos las *sombras* homéricas caminando a grandes zancadas por el prado de los asfódelos[144].

A duras penas, pues, y sólo mediante conjeturas pueden delimitarse con cierta precisión una serie de vagas y oscuras noticias. El carácter subterráneo del otro mundo está en conexión con el rito de la inhumación y con la religión agrícola y ctónica en torno a la Madre Tierra de los griegos anteriores a las invasiones helenas: éstos asimilaban a los muertos con las semillas de los cereales enterrados bajo tierra.

Por otra parte, la ubicación del más allá en una lejana situación hacia el Levante deriva del mito del paraíso terrestre, que está presente en gran parte de pueblos y culturas. Es un lugar maravilloso donde viven sólo algunos bienaventurados que se han hecho inmortales. Así lo indican ciertas leyendas hiperbóreas, que transportan a héroes (Ifigenia, Aquiles) a países septentrionales próximos a Tracia, al Bósforo y al Ponto, o las Islas de los

[144] *Cf.* F. Buffiere, 1973, 489-495.

Bienaventurados *(Trabajos* 170-173), situadas, sin embargo, más allá de los bordes occidentales de la tierra.

Si se examinan, como hace Jordi Cors i Meya (1985, 7-19), las concepciones sobre el más allá en pueblos cananeos, anatolios, mesopotamios, egipcios, minoicos y micenios, veremos que ninguno de ellos cree que el mundo subterráneo esté al oriente. Por el contrario, el paraíso terrestre puede colocarse en diversos puntos (egipcios), o no tiene una ubicación determinada (ugaríticos, hititas), o se encuentra al oeste (minoicos y micenios), o es un paraje aislado por donde sale el sol en oriente (mesopotamios, hebreos).

Por su parte, M. Martínez Hernández (1992, 90-91) entiende que los paraísos suelen colocarse al este *(Biblia*, los egipcios en una pradera feliz, los iraníes en la región de los bienaventurados, los aztecas en Tlapallan, los japoneses en la *isla de los muertos),* al oeste (griegos, aborígenes australianos, los tongan de América del Norte y algunas tribus de Chile) o en el cielo, donde los órfico-pitagóricos colocaban los Campos Elíseos y las Islas de los Bienaventurados.

A pesar de una cierta tendencia de los griegos a situar la morada de los muertos en el oeste, generalmente se pensaba que el reino de Hades estaba bajo tierra. Estas son las dos tradiciones en oposición que encontramos en la *Ilíada* y que, sin embargo, pueden ser conciliadas, si se piensa que era sólo la entrada lo que estaba en algún lugar hacia el oeste. También fueron aproximadas las dos concepciones desde que se creyó poder acceder al Hades por varios abismos naturales, especie de atajos que ahorraban el desplazamiento hacia el oeste[145]. En muchos lugares de Grecia existían *plutonia*, o sea accesos directos para llegar al mundo subterráneo, enumerados por Rohde (1973, 217, nota

[145] M. Martínez Hernández, 1992, 43-44.

21), y *psicopompeia*, que eran fracturas en la roca por donde las almas podían asomarse a la luz.

Este confuso panorama es el que nos proporciona la *Ilíada*. Sin embargo, la *Odisea*, sobre todo en sus dos *nékyias*, nos va a ofrecer un itinerario de llegada al mundo de los muertos mucho más detallado. Así pues, empecemos por la primera para ver cuál es la ruta que sigue Odiseo hasta llegar al Hades.

Circe es la que aconseja ese viaje al héroe, porque el poeta quiere presentarlo como algo ineludible. Anticlea se sorprende de ver vivo a su hijo entre los muertos: *...difícil es para los vivos ver estas regiones. Es que en medio hay grandes ríos y terribles corrientes, el Océano en primer lugar, que en modo alguno es posible atravesar yendo a pie, a no ser que se tenga una nave bien construida*[146].

Aunque Odiseo, al recibir el anuncio de Circe, se desmoralizó y pidió a la maga un guía, sin embargo ésta le dio unas precisas indicaciones con las que pudo llegar a las moradas de Hades sin la menor dificultad:

a) Su nave será dirigida por el soplo del Bóreas a partir de Eea, la isla de Circe, situada al este[147], aunque, más que una localización geográfica real, representa el oriente remoto. El Bóreas puede soplar desde el Norte, N-O o N-E y Odiseo debe viajar más a oriente para atravesar el Océano *(Od.* X 508 y XI 13). Pero la dirección de Odiseo debe ser más bien Noreste, ya que debe rozar los territorios nórdicos de los cimerios, siempre envueltos en nubes y bruma *(Od.* XI 14-15). Por lo tanto, parece un contrasentido que

---

[146] ...χαλεπὸν δὲ τάδε ζωοῖσιν ὁρᾶσθαι.
μέσσῳ γὰρ μεγάλοι ποταμοὶ καὶ δεινὰ ῥέεθρα,
᾽Ωκεανὸς μὲν πρῶτα, τὸν οὔ πως ἔστι περῆσαι
πεζὸν ἐόντ᾽, ἢν μή τις ἔχῃ εὐεργέα νῆα: *Od.* XI 156-159.

[147] ...ὅθι τ᾽᾽ Ηοῦς ἠριγενείης
οἰκία καὶ χοροί εἰσι καὶ ἀντολαὶ᾽ Ηελίοιο: *Od.* XII 3-4.

Odiseo vaya al Hades empujado por el Bóreas[148]. Además, desde la isla de Eea no queda muy lejos Océano y, por tanto, el Hades, del que es la antesala, ya que Odiseo realiza el viaje en un solo día de navegación.

Hay que tener en cuenta también que la isla de Circe es una isla de muerte, ya que ella es una maga y nadie sale con vida de su isla[149]. Circe y su isla pertenecen a la tradición mítica, como otras islas funerarias: la de Calipso o la de las Sirenas. En la imaginación griega la isla, por su aislamiento y misterio sagrado, es la morada apropiada para seres extraordinarios (ciclopes, sirenas, ninfas, las Górgonas) y fenómenos singulares (nacimiento de dioses, sociedades ideales o utópicas)[150]. El pseudo-Plutarco de *De uita et poesi Homeri* (II 125-126) da una curiosa explicación alegórica sobre Circe, su isla y la conversión en cerdos de los compañeros de Odiseo: las almas de los hombres insensatos pasan a cuerpos de bestias, porque caen en el movimiento circular del *Todo*, al que llama *Circe*, habitante de Eea (Αἰα), isla así llamada por los ayes de lamento (juego de palabras con αἰάζειν) y quejas de los hombres ante la muerte. El hombre sabio, Ulises, no sufre esa transformación, porque ha recibido de Hermes la razón y la impasibilidad.

Circe, además, es hermana de Eetes, rey de Cólquide, en el lejano nordeste del Mar Negro. Que el lugar por donde Odiseo va a cruzar el Océano y llegar al Hades estaba en el nordeste se precisa por una cuestión más literaria que arqueológica: la mayor parte de las aventuras y viajes de Odiseo (episodios del Hades, las Sirenas, las Simplégades, Escila y Caribdis, Trinacria) están basados en los relatos

---

[148] *Desliz menor* lo considera Kirk, 1985, 218. M. Fernández Galiano en su traducción de la *Odisea* (1982, 24) sospecha que tal vez Bóreas sea simplemente un viento violento o impetuoso.
[149] C. García Gual, 1981 A, 36.
[150] F. J. Gómez Espelosín, 1994, 15-16.

de la saga argonáutica, también muy rica en aventuras y plenamente elaborada en el s. VII, descubrimiento debido al erudito suizo K. Meuli *(Odyssee und Argonautika*, Basilea, 1921) y que hoy está fuera de discusión[151]. Y para Wilamowitz y Kérenyi aún es mayor la coincidencia, porque, según ellos, al igual que Odiseo, también los argonautas se dirigen al más allá[152].

Para Jordi Cors (1984, 40-41) el mundo de los muertos debe estar, por el contrario, hacia el sudeste, si son empujados desde el noroeste por el Bóreas, como explícitamente se dice en *Od.* XIV 252-258. Por tanto, no hay que dar excesiva importancia a las brumas nórdicas de los cimerios ni al ὑπὸ ζόφον ἠερόεντα de *Od.* XI 155, que jugaría con las ideas de oscuridad-infierno y oscuridad-occidente. A Máximo Brioso (en *Descensus ad Inferos,* 1995, 27-28) le parece que, si Odiseo es empujado por el Bóreas, ello significa que no se dirige al norte, puesto que no hay que identificar a los cimerios con el pueblo histórico que irrumpió en A. Menor desde las costas nórdicas del Mar Negro, sino que Odiseo llega al extremo occidental de la tierra. A mí me parece que la colocación occidental puede admitirse para el Elíseo, las Islas de los Bienaventurados o el pasaje de *Il.* VIII 478-481, pero no para el país de los cimerios.

El caso es que el viaje de Odiseo al Hades es una de las travesías marinas más plácidas de la *Odisea*[153]*,* pero ni aquí ni en la *segunda nékyia* da la impresión de que el Hades sea un mundo subterráneo, sino más bien un lugar muy lejano y de difícil acceso. Que la vía marítima sea el método para llegar al más allá se encuentra no sólo en la tradición literaria de Gilgamesh y Odiseo, sino también en motivos

[151] G. S. Kirk, 1985, 218 precisa aún más considerando que todas las aventuras de Odiseo derivaban de la saga argonáutica, menos las cuatro primeras y la de Ogigia.
[152] En C. García Gual, 1971, 85-107.

artísticos y funerarios: la barca de los muertos egipcia que da acceso a los Campos de Ialou (= Elíseo), el culto de la barca en los sumerios, en los cretenses (si así se interpreta el célebre sarcófago de Hagia Triada) y en Delos[154]. El mar es tanto una frontera geográfica como un confín tabú, puesto que marca la barrera entre la vida y la muerte, y con ello ya tiene un sentido escatológico y funerario. Pero, además, tiene un sentido alegórico de obstáculo (Odiseo y las Sirenas), de purificación (Hipólito) y de medio por el que llegar al premio (inmortalidad) que se concede a los pocos que superan sus pruebas, por lo que no es extraño que el viaje funerario se entienda comúnmente como un viaje marino[155].

b) Los cimerios, que vivían siempre entre brumas, según se desprende de las palabras de Circe, eran el límite nororiental del mundo conocido y más allá de éstos transcurría el Océano, vasto río exterior. Para el historiador del s. IV a. C. Éforo[156], con método racionalista, había que interpretar lo que decía Homero de los cimerios *(Od.* XI 14 ss.) como un pueblo que vive en habitaciones subterráneas y dedicado a la minería, pero lo más interesante es que este testimonio es el primero que coloca la *nékyia* de Odiseo en el lago Averno, próximo a Cumas. Para Jordi Cors (1984, 55-56) más apropiado que el nombre de Κιμμερίοι, corrupción del texto primitivo para identificarlos con el pueblo bárbaro que invadió la parte occidental de A. Menor en el s. VII a. C., y que Κερβέριοι, adaptación del nombre al guardián del Hades, sería la tercera variante textual conocida, Χειμέριοι, que da idea del invierno y del mal tiempo (χειμών). De todas formas, la mención de los cimerios proporciona un *terminus post quem*

[153] C. García Gual, 1981 A, 36-37.
[154] J. Duchemin, 1955, 271-272.
[155] G. López Monteagudo, 1998, 38-51.

para la redacción de la *Odisea:* a partir de mediados del s. VII. Lo que sí está claro es que el poeta quiere dar una sensación de compasión por la existencia tan miserable de unos hombres privados de sol, que, sin embargo, no es nada comparada con el estado de las *sombras* que se encuentran en el Hades.

Una vez cruzado el Océano, Odiseo verá un promontorio bajo (ἀκτή λάχεια) y unos bosques de Perséfone (ἄλσεα Περσεφονείης), grandes álamos negros (μακραί τ᾽ ἄγειροι) y sauces estériles (ἰτέαι ὠλεσίκαρποι)[157]. Allí debe fondear su nave y encaminarse hasta un lugar donde el Piriflegetonte y el Cocito (un afluente del Éstige) desaguan en el Aqueronte, que a su vez desemboca en el Océano, que disfruta de la misma ambigüedad que el Hades: río periférico y río infernal *(Himn. Hom. a Herm.* 68-69; *Fed.* 112 e). Un peñasco se encuentra en la confluencia de los dos ríos resonantes[158]. El motivo del bosque infernal puede presentarse bajo un aspecto funesto, como aquí en la *Odisea,* o risueño *(Ranas* 441) y la combinación de bosques, ríos infernales y paisaje rocoso produce la impresión de un universo esencialmente caótico[159]. El más allá suele tener una naturaleza incompatible con el orden normal de la naturaleza. Es lo que se llama *neutralización meteorológica* (luz/oscuridad, día/noche, verano/invierno), puesto que más que una oposición vida/muerte lo que se produce allí es una suspensión de la vida y de las condiciones naturales normales[160].

Además de la visión del mundo en la *Ilíada,* un río circular que envuelve los extremos del disco terrestre,

---

[156] Citado por W. Nestle, 1987, 230.
[157] *Od.* X 509-510. Los sauces estériles simbolizan la esterilidad de la propia diosa.
[158] πέτρη τε ξύνεσίς τε δύο ποταμῶν ἐριδούπων: *Od.* X 515. Una piedra en la confluencia de los ríos infernales señala la entrada del Hades. Ya comentaremos más tarde la relación simbólica piedra-muerte a propósito de la cabeza de la Górgona.
[159] Y. Bonnefoy, 1996, 182.
[160] M. Brioso, en *Descensus ad Inferos,* 1995, 24 y 27-28.

conocida por la cultura mesopotámica, algunos de los elementos mencionados en el camino hacia el mundo de los muertos eran conocidos por civilizaciones orientales y no es extraño que los griegos de Asia en época homérica los conocieran: bosques sagrados y maravillosos (Mesopotamia), tierra de lagos o pantanos, una llanura, o bien una navegación nocturna a través de un río subterráneo (Egipto).

Esta es la entrada al Hades, donde Odiseo debe abrir un βόθρος y verter en él la sangre de las víctimas en honor de las divinidades infernales y de las almas de los muertos. El álamo negro estaba consagrado a la diosa Muerte en Pagas y en la pintura del infierno, que realizó Polignoto en la Lesché de Delfos, Orfeo aparece sentado cogiendo con una mano ramas de sauce y reclinado sobre este mismo árbol[161].

En cuanto a los nombres de los ríos infernales, que en principio deberían ser subterráneos, Pausanias (I 17, 5), al describir la región de Tesprocia, con la laguna Aquerusia y los ríos Aqueronte y Cocito, dice que de aquí tomó estos nombres Homero para ponérselos a los del Hades. De ello concluyó Huxley[162] que la evocación de los muertos en la *Odisea* se situaba originariamente en el oráculo tesproto de los muertos en Éfira.

Seguramente el viaje de Odiseo al Hades se incluyó con posterioridad en la trama del poema, como muchos eruditos se han ocupado de destacar, y no formaba parte del plan primitivo de la obra. Realmente no aportaba nada extraordinario o decisivo al desenlace del *nóstos* de Odiseo. Era un simple episodio más añadido a las numerosas aventuras del héroe[163] y el poeta anónimo ha utilizado para ello un ceremonial parecido al que se utilizaba para conjurar a los

[161] Pausanias X 30, 6.
[162] La Parola del Passato 13 (1958) 245-248.
[163] C. García Gual, 1981 A, 36.

muertos donde se creía que había accesos al interior del reino de la muerte[164].

Los ríos del infierno tienen nombres fantásticos para evocar la calamidad de la muerte. El Aqueronte, el río principal, como *corriente del dolor* (ἄχος), es etimología recibida de los antiguos y no explica por qué llevan ese nombre otros ríos terrestres. La más extendida lo relaciona con ἀχερωΐς (álamo blanco), con cuyas ramas se coronaban los iniciados de Eleusis[165]. Era el río, mencionado por Patroclo, que había que atravesar para mezclarse con las otras almas y que, según él, no podía franquearlo por no haber sido incinerado todavía *(Il.* XXIII 71-73). El Piriflegetonte, *fuego abrasador*, parece hacer alusión a las llamas de la cremación, o al instrumento que provoca la inanidad de las almas que devienen *sombras*, o podría ser simplemente fruto de la fantasía homérica el mezclar agua y fuego[166]. Cocito es el *río de las lamentaciones*, aunque no se sabe a qué se alude con ello: posiblemente al dolor y a los lamentos que provoca la muerte de alguien y no a los chillidos de las almas ni a las condenas o tormentos del infierno. El Éstige *(Odioso, Horrible)* es conocido ya por la *Ilíada:* Atenea dice que, si no es por su ayuda, Heracles no hubiera escapado de las profundas corrientes de agua del Éstige, cuando bajó al mundo subterráneo para llevarse al can de Hades[167]. Hýpnos hace jurar a Hera por el agua del Éstige, para que cumpla sus promesas por adormecer a Zeus[168]. En los mismos términos jura ante Zeus que no ha instigado a Posidón para que rebase su *moîra (Il.* XV 37).

---

[164] E. Rohde, 1973, 75-765. Pero Rohde resta importancia a la noticia de Pausanias y no encuentra modelo preciso para una νεκυομαντεία como la de Odiseo.

[165] *Vid.* J. Cors, 1984, 120 para una discusión de las distintas etimologías sugeridas por varios eruditos.

[166] J. Cors, *o.c.,* 52-53.

[167] οὐκ ἄν ὑπεξέφυγε Στυγὸς ὕδατος αἰπὰ ῥέεθρα: *Il.* VIII 369.

[168] ἄγρει νῦν μοι ὄμοσσον ἀάατον Στυγὸς ὕδωρ: *Il.* XIV 271.

Como instancia suprema por la que se jura aparece también en Heródoto (VI 74) y en la *Odisea*[169]. Esta enorme importancia del Éstige quedará explicada, si recurrimos a la ayuda de la *Teogonía* (383 ss.) de Hesíodo, quien refiere la ayuda prestada por esta divinidad a Zeus en su lucha contra Cronos y los titanes, por lo que Zeus le otorgó que fuera el *Gran Juramento* de los dioses y que sus hijos vivieran siempre con él.

Ahora bien, la corriente del Éstige es tanto un río infernal, como un arroyo real que se despeña por una negra roca de la Arcadia. Pausanias (VIII 17, 6 y 18) nos describe las propiedades de esa agua que se despeña de lo alto de una inmensa roca cortada a pico: ningún ser vivo, ni hombre, ni animal, puede beber impunemente de ella. Tal es su poder de destrucción. Este ramal, que no es el único, sirve de juramento y castigo para los dioses *(Teog.* 790). Los otros nueve fluyen en torno al mar y a la tierra. El Éstige parece concebirse ahora como linde que rodea el mundo, o que separa sus regiones entre sí, y su ubicación debe ser el Tártaro, aunque el relato de Hesíodo no es muy claro (*Teog.* 736 ss.).

Aristóteles, sin embargo, dio una explicación racionalista a Éstige: el agua es llamada por los poetas Éstige, ya que lo más antiguo (agua) es lo más venerado y lo más venerado es el juramento[170]. Pero esta agua primordial, en virtud de su ambivalencia, puede también ser agua de vida, porque ahí bañó Tetis a Aquiles para hacerlo inmortal. La idea de ríos subterráneos puede ser perfectamente de origen popular, ya que ha podido ser sugerida por la imagen de las fuentes burbujeantes que manan de la tierra y también ha podido observarse que algunos ríos tenían realmente un tramo subterráneo. Los griegos vieron la muy estrecha relación del agua y la muerte y es frecuente que en muchas

---

[169] καὶ τὸ κατειβόμενον Στυγὸς ὕδωρ, ὅς τε μέγιστος
ὅρκος δεινότατος τε πέλει μακάρεσσι θεοῖσι: *Od.* V 185-186.

culturas el reino de la muerte esté limitado por ríos tremendos.

Pero lo más destacable es que no existe en Homero ni en Hesíodo un agua infernal que no pueda ser superada por el hombre con sus propios medios, porque no existe diferencia entre lo profano y lo sagrado, es decir, entre el hombre vivo y el muerto. Por ello Odiseo no cruza el Hades guardado por el barquero Caronte, ni hay bajada a los infiernos, sino que Odiseo, tras cumplir los ritos fúnebres, se encuentra en medio de los muertos. En cambio, desde el s. V el acceso al más allá está en relación con un comportamiento moral y una adecuada iniciación filosófica. El pueblo griego se abre hacia el mar y vive del mar y así en Píndaro (fr. 143) el agua infernal se ha convertido ya en un obstáculo que ha de ser físicamente superado[171].

Tales son en definitiva los accidentes geográficos que ha descubierto Odiseo hasta llegar a la mansión de Hades, pocos evidentemente, ya que el poeta pretendía al principio describir una νεκυομαντεία. Las precisiones deberían haber sido más abundantes en el caso de que hubiera habido una verdadera κατάβασις y nuestro relato comienza siendo lo primero para convertirse en esto último[172]. Ya hemos dicho que el viaje de Odiseo es una de las travesías más plácidas de que disfruta el héroe, hasta el punto de que se sorprende al encontrarse con Elpénor y haber llegado éste al Hades más rápido que él en su nave[173].

Pero el recorrido más minucioso y detallado para llegar al Hades se encuentra lógicamente en la más tardía *segunda nékyia* (canto XXIV), en la que las almas de los pretendientes matados por Odiseo emprenden el último viaje bajo la llamada mágica del caduceo de Hermes.

---

[170] *Metaf.* A 3, 983 b 27.
[171] G. López Monteagudo, 1998, 38-51.
[172] C. García Gual, 1981 A, 37.
[173] *Od.* XI 57.

Los pretendientes van a lo largo de las corrientes del Océano[174], de nuevo, como en el canto XI, hacia los confines de la tierra, pero, en lugar de ir en dirección noreste hacia las brumas de los cimerios, pasan ahora por la roca Léucade, que es un promontorio situado en esta *isla blanca* del mar Jónico, próxima a Acarnania. Léucade está situada al norte de Ítaca, por tanto Hermes y las almas emprenden camino hacia el norte siguiendo las corrientes del Océano. Evidentemente, en este caso el Jónico superior se ha considerado como una sección noroccidental del Océano.

Lo que ha ocurrido, en realidad, ha sido un cambio importante en la topografía de las regiones infernales y nosotros podemos observarlo comparando las dos *nékyias* de la *Odisea*. En la tradición épica más antigua las aventuras de Odiseo se habían producido en el Noreste: Ponto Euxino (Mar Negro) y el Bósforo cimerio (Crimea), donde se encontraban los cimerios, que no tienen nada que ver con el pueblo histórico del mismo nombre. Trinacria, donde viven los rebaños del Sol, debe ser el Quersoneso Táurico, o sea, la península de Crimea. Pero aedos y comentaristas posteriores han ido colocando cada vez más a occidente tanto las aventuras de Odiseo, como la entrada al Hades, que es una aventura más de las protagonizadas por el héroe. Por tanto, muchos de los lugares mencionados en las versiones más antiguas de los poemas se iban identificando ahora con otras localizaciones situadas más a occidente. Sólo así puede admitirse, como hace Andrew T. Fear (1992, 19-26), que los diferentes episodios del periplo de Odiseo se nutran de datos geográficos reales procedentes de la memoria de los marineros. Así, para este autor el descenso a los infiernos parece situarse a orillas del río de Huelva, en Andalucía. Esta localización, según el autor, estaría confirmada por

[174] πὰρ δ᾽ἴσαν᾽ Ωκεανοῦ τε ῥοὰς καὶ Λευκάδα πέτρην: *Od.* XXIV 11.

el tono homérico que Avieno *(Ora maritima* 241 ss.) intenta dar a la descripción de esta región.

En la *primera nékyia* Odiseo se encaminaba hacia el noreste, a pesar de que iba hacia el mundo de los muertos, pues lo que está en el este es el paraíso, pero no el mundo de los muertos. Para Jordi Cors i Meya (1985, 7-19) este contrasentido puede explicarse por el enorme parecido temático de la epopeya de Gilgamesh, quien va a realizar un viaje lleno de peligros, para entrevistarse con un famoso héroe del más allá (Utnapištim) y tratar de conseguir la inmortalidad. Odiseo, como Gilgamés, iría hacia oriente, el país de la vida, a ver a Tiresias para pedirle consejo sobre su viaje de regreso a Ítaca y poder continuar viviendo en el mundo de la luz.

Por el contrario, en la *segunda nékyia* es el Jónico, en el otro extremo del Ponto, el que es considerado como Océano. Ya en el canto V de la *Ilíada* se imaginaba una puerta del Hades en Pilos, junto al mar Jónico, equiparado también a una porción del Océano, cuando Heracles en la puerta del infierno disparó contra el mismísimo Hades[175]. Posteriormente, a medida que iban aumentando los conocimientos geográficos, el Océano se fue colocando cada vez más allá y mares considerados anteriormente como partes del Océano se fueron considerando mares interiores, como le ocurrió al Jónico, cuando se reconoció el Tirreno como sección noroccidental del Océano[176].

Desde entonces se empezó a buscar un emplazamiento itálico a los anteriores episodios. El país de los cimerios se colocó en Cumas (Κύμη→Κιμμέριοι), que sería ya la puerta del Hades y los cimerios serían los habitantes extremos, tanto al este, como al oeste. En las colonias calcídicas de

---

[175] τλῆ δ᾽᾽ Ἀΐδης ἐν τοῖσι πελώριος ὠκὺν ὀϊστόν,
εὖτε μιν ὠὐτὸς ἀνήρ, υἱὸς Διὸς αἰγιόχοιο,
ἐν Πύλῳ ἐν νεκύεσσι βαλὼν ὀδύνῃσιν ἔδωκεν: *Il.* V 395-397.

[176] L. Pareti, 1961, 83-86.

Sicilia se situaron la isla de las cabras, la isla de los ciclopes, Escila y Caribdis, Trinacria y en la Magna Grecia la isla de Eolo, los cimerios de Cumas, los lestrígones y Circe. Los *italistas* tienen para las andanzas de Odiseo un itinerario fácil y atractivo: de norte a sur, con el archipiélago de las Sirenas frente a Amalfi y Escila y Caribdis a uno y otro lado del estrecho de Mesina[177].

No hay que sorprenderse de la compleja geografía, ni de los múltiples cambios de rumbo presentes en las aventuras de Odiseo. Hay que tener presente que estas aventuras, o, como las llama despectivamente Platón *(Rep.* X 614 b), ᾽Αλκινόου ἀπόλογος, son un punto de inflexión narrativo en la estructura de la obra justo antes del desenlace esperado: el regreso a Ítaca y la venganza sobre los pretendientes.

Por tanto, antes de entrar en los sucesos realistas del final de la obra, las aventuras se adentran en el mundo de la fantasía y para ello se borra la geografía conocida, para adentrarse en espacios abiertos e imaginarios. Solamente el ataque a los cicones nos sitúa en una localización conocida, pero, cuando se pasa el cabo Maleas, al sur del Peloponeso, nos encontramos ya en un mundo de recreación literaria, en la que el paso de un espacio real a un mundo imaginario está marcado a veces por el recurso de la tempestad[178]. Como dijo Eratóstenes (en Estrabón I 2, 15), no se llegará a situar con exactitud los escenarios de la *Odisea,* mientras no se logre encontrar al talabartero que cosió el odre de los vientos de Eolo. Pero, lo que más nos importa a nosotros, es que ya en la antigüedad hubo quienes expusieron que la evocación de los muertos por parte de Odiseo se realizó en las regiones infernales de Campania: Licofrón *(Alexandra* 681-711), Estrabón (V 4, 5-6) y Plinio *(Hist. Nat.* III 5, 9).

---

[177] Homero, *Odisea,* tr. de M. Fernández Galiano, 1982, 25.
[178] F. J. Gómez Espelosín, 1994, 8 y 13.

Una vez hechas estas aclaraciones, que pueden explicar la magnitud de los cambios introducidos en la *segunda nékyia*, prosigamos con la descripción de Homero. Pasan de largo por las *Puertas del Sol*[179]. En las *Argonáuticas* de Apolonio (IV 629 ss.) las *Puertas de la Noche* se sitúan en el punto más remoto de la tierra[180]. Las *Puertas del Sol*, que lindan con la *Roca Blanca*, aunque la expresión es en principio equívoca, serían algo equivalente, el lugar por donde se oculta el sol y se sumerge en las corrientes de Océano, para hacer sobre él su recorrido nocturno y volver a aparecer por el oriente. Tal lugar debe situarse hacia el extremo oeste, que es como se consideraría al Jónico superior. Posteriormente, cuando se introduzca en Grecia la creencia astrológica oriental de que nuestro mundo está dividido en dos hemisferios y que el Hades está situado en el inferior, las *Puertas del Sol* serán el lugar por donde el sol asciende desde el mundo inferior para alcanzar las alturas del cielo[181].

Aunque en el mito primitivo Helios hacía su recorrido siguiendo las corrientes del Océano, ya dijimos que Homero también conoce la versión de que Helios se sumerge bajo la tierra y vuelve a salir por el otro extremo de ella[182]. No es por ello extraño que la peor amenaza que se le ocurre, cuando los compañeros de Odiseo sacrifican sus reses, es que, si no es vengado, se sumergirá en el Hades y no saldrá de allí[183], pero, aunque aquéllos morirán directamente por la ira de Posidón, las dos iras, sin embargo, no se contradicen.

Si los pretendientes pasan por estas *puertas,* es porque ahí se sitúa la entrada del Hades. Sin embargo, existe otra

---

[179] πὰρ᾽᾽ Ηλίοιο πύλας: *Od.* XXIV 12.
[180] Para M. Brioso (1986, 198, nota 676) estarían en el extremo Oeste.
[181] F. Cumont, 1966, 36 ss.
[182] οὐδ᾽ ἠέλιος φαεσίμβροτος εἶσ᾽ ὑπὸ γαῖαν
οὐδ᾽ ὅπῃ ἀννεῖται…*Od.* X 191-192. *Cf.* también *Himn. Hom. a Herm.* 68-69.
[183] δύσομαι εἰς᾽ Αΐδαο καὶ ἐν νεκύεσσι φαιείνω: *Od.* XII 383.

creencia mítica tan antigua como la recogida por Homero, según la cual el mundo de los muertos es un país de sol[184]. Aunque en Homero el Hades es un mundo alejado y tenebroso, resulta significativo lo cerca que se encuentran las brumas de los cimerios y la isla oriental de Circe, que acaso no sea sino una isla de la muerte o sepulcral. Por otra parte, cuando se imagine la región de los μάκαρες *(dioses bienaventurados* y más tarde *muertos)*, se la percibirá como iluminada por un simple sol[185]. Recuerda Gernet también *(ibid.*) que dos de los trabajos de Hércules (las manzanas de las Hespérides y los bueyes de Gerión) constituyen también un viaje al más allá y los dos se colocan en países del sol: los árboles de las Hespérides son árboles de vida (la manzana confiere la inmortalidad) y la isla de Gerión se llamaba significativamente *Eritreia*. Quizá el recorrido subterráneo del sol podría explicar que en los infiernos haya tinieblas y sol, como en *Teogonía* 748-757 o en el fragmento (129 Snell) de Píndaro que describe el sol nocturno del país de los Bienaventurados.

Siguiendo con el recorrido de las almas de los pretendientes hasta el Hades pasan a continuación por el *pueblo de los ensueños[186].* Los *ensueños* son seres reales, realidades objetivas y externas, aunque su entidad sea fantasmal, como una inconsistente imagen (εἴδωλον) formada por los dioses, o una epifanía verdadera de éstos, o de los espíritus de los muertos. Como se trata de verdaderos seres fantasmales y no de meros productos de la mente o de la fantasía, había que buscarles una ubicación precisa, que será el Océano y el confín de la tierra habitada, exactamente lo mismo que se había imaginado para los elegidos de los dioses (Menelao), para la entrada al mundo

[184] L. Gernet, 1980, 131-132.
[185] Píndaro, fr. 129, Snell; Aristófanes, *Ran.* 454 y Virgilio, *En.* VI 641.
[186] δῆμον ὀνείρων: *Od.* XXIV 12.

de los muertos, o para los seres infernales, como las Harpías.

Ya antes de reconocer en él a su esposo había dicho Penélope a Odiseo que había dos puertas por las que salían los *ensueños:* los que merecen crédito salen por una puerta de cuerno[187], los engañosos salen por una puerta de marfil[188]. Pero no se había concretado dónde estaban estas puertas, por las que supuestamente salían los *ensueños* a visitar a los hombres. Mas cotejando este dato con el viaje de las almas de los pretendientes podemos suponer legítimamente que se trata de puertas colocadas en el mundo infernal y que tienen acceso al mundo exterior del aire y de la luz. Todas las fuerzas de la oscuridad, ctónicas e invisibles, como los *ensueños*, que en la *Teogonía* eran hijos de la Noche, quedan relegadas y apartadas del mundo de los seres vivos, con lo que la arbitrariedad y el poder caprichoso de ellas intervienen lo mínimo posible en la vida de los hombres.

También en el viaje de Eneas por el mundo subterráneo *(primisque in faucibus Orci)* aparecían los *Ensueños* antes de llegar al Aqueronte y a la barca de Caronte[189]. Sin embargo, Porfirio[190] recoge una peregrina y errónea noticia que él atribuye a Pitágoras, según el cual *el pueblo de los ensueños (Od*. XXIV 12) son las almas de los muertos que se reúnen en la Vía Láctea, así llamada por las almas que se alimentan de leche, cuando caen en la generación. Hemos de suponer que las *puertas del sol* y el *pueblo de los ensueños* están en la misma entrada del mundo subterráneo, o que el *pueblo de los ensueños* está en el vestíbulo de entrada, pero no se encuentran propiamente dentro del Hades.

Jordi Cors (1984, 57-59) cree que los datos de la *segunda nékyia*, aunque diferentes, no contradicen los de la

---

[187] οἵ ῥ᾽ ἔτυμα κραίνουσι, βροτῶν ὅτε κέν τις ἴδηται: *Od.* XIX 567.
[188] οἵ ῥ᾽ ἐλεφαίρονται, ἔπε᾽ ἀκράαντα φέροντες: *Od.* XIX 565.
[189] *Somnia uulgo//uana...: En.* VI 283-284.
[190] *De antro nympharum* 28.

primera, sino que los sobreentienden. El único elemento igual es el Océano. La Roca Blanca estaría inspirada en la roca que marcaba la confluencia de los ríos infernales (X 515). Las Puertas del Sol y el pueblo de los Ensueños se relacionarían con los cimerios, cuya infelicidad será comparada con las propias *sombras*, que más de una vez han sido equiparadas en su vuelo con los sueños (XI 207 ss. y 222; X 495).

El poeta interrumpe en ese momento las indicaciones precisas sobre la dirección que siguen las almas conducidas por Hermes. Han terminado las referencias externas y se encuentran ya en los aledaños del propio Hades. La entrada efectiva, con todo, está señalada con un adverbio (αἶψα), que marca la proximidad de los aledaños de entrada con la primera zona o región propiamente interna del Hades, y un verbo (ἵκοντο), que nos sitúa ya plenamente en el *prado de los asfódelos*, donde habitan las almas, espectros de los muertos[191].

Observemos que el *prado de los asfódelos*, que vuelve a aparecer en la escatología más compleja de otros escritores, es aquí el lugar común de residencia de todas las almas. Todavía no se ha incluido el Elíseo o las Islas de los Bienaventurados dentro del Hades, ni el Tártaro es un lugar de castigo para los pecadores, ni se conoce la *llanura de Lete.* La pradera como escenario o umbral del más allá es una tradición diferente a la del sombrío Hades: las Sirenas residen en una pradera llena de cadáveres *(Od.* XII 39-52), en Platón *(Rep.* X 614 e-616 b) los juicios de las almas se realizan en un prado y en Aristófanes *(Ran.* 326, 333, 374) el prado es el lugar reservado a los iniciados. Que el reino de los muertos sea una pradera regada por corrientes de agua y plantada de chopos y cipreses le parece a Máximo Brioso

[191] ἤϊσαν· αἶψα δ' ἵκοντο κατ' ἀσφοδελὸν λειμῶνα,
ἔνθα τε ναίουσι ψυχαί, εἴδωλα καμόντων: Od. XXIV 13-14.

(en *Descensus ad Inferos,* 1995, 34) una herencia indoeuropea típica de un pueblo de jinetes. El prado en la imaginación mítica presenta ciertas afinidades con la llanura del Elíseo *(Od.* IV 563-569) y se irá oponiendo al cenagal de los no iniciados y condenados *(Ran.* 145, 273; *Fed.* 69 c *Rep.* II 363 d-e).

En Homero la palabra λειμών sólo va referida a los asfódelos. El hecho de que una pradera sea la residencia de las almas, pese al silencio de Homero, puede remontarse a los festines agrarios rituales de invierno, en los que concurrían prácticas como las de la renovación periódica de las fuerzas de la naturaleza, consagración de las semillas para la cosecha próxima, orgías rituales y culto a los muertos, que también participaban con pleno derecho en estos ágapes sagrados. Las praderas eran el lugar natural más antiguo para estos festines (εὐωγίαι) dedicados también a los muertos. En el mismo *treno* mencionado de Píndaro (fr. 129 Snell) imagina el poeta que el arrabal de los bienaventurados está en medio de prados de rosas purpúreas (φοινικορόδοις δ᾽ἐνὶ λειμώνεσσι, προάστιον αὐτῶν). También Aristófanes *(Ranas* 86) menciona una Μακάρων εὐωχία (εὐωγία).

Ya sabemos que en el Hades homérico no hay recompensas, ni castigos, ni bienaventurados, ni impíos. La igualdad es absoluta. Lo que sí resulta mucho más difícil de justificar es que el prado donde están las almas sea de asfódelos precisamente. El adjetivo ἀσφοδελός, cuya etimología es desconocida, no parece indoeuropeo, sino que pertenece al sustrato egeo. Se conoce otro término para dicha planta, ἡρῷον, ¿la planta de los ἥρωες, es decir, de los muertos, alusión a su presencia en los Campos Elíseos?[192] Posiblemente corresponda a las creencias de alguna zona o etnia concreta, puesto que, antes de la introducción del

[192] J.-M. Verpoorten, 1962, 111-129.

cereal, de esta planta se obtenía normalmente la base de la alimentación diaria[193], pero yo lo pondría en relación con la costumbre de arrojar semillas o granos en las tumbas (como hacían los atenienses), lo cual simbólicamente tendría un doble significado: -una esperanza de nueva cosecha, ya que las semillas están bajo la jurisdicción de los muertos, -una reencarnación para los muertos, identificados con las semillas.

El *prado de los asfódelos* era conocido por el poeta de la *nékyia* de Odiseo, pues, tras recibir Aquiles noticias de que su hijo era un hombre valeroso y destacado, se alejó contento a grandes zancadas por el *prado de los asfódelos*[194]. Con todo, la mención resulta un tanto singular, porque hay que tener en cuenta que Odiseo está fuera del Hades y las almas invocadas tienen que salir de él ante el reclamo de la sangre. En cambio, más tarde (XI 573), estando ya Odiseo dentro del Hades en una auténtica κατάβασις, ve a Orión cazando animales en el *prado de los asfódelos*.

Que Odiseo estando fuera del Hades vea a Aquiles alejarse por el *prado de los asfódelos* sólo puede tener dos explicaciones: - o bien el poeta sufrió un *lapsus* y mentalmente situó a Odiseo dentro ya del Hades, - o bien desde la entrada del Hades, donde Odiseo hace su necromancia, es posible ver el interior y el *prado de los asfódelos*.

Aunque en la *segunda nékyia* las indicaciones para llegar al Hades son más precisas, faltan en ella los bosques de álamos, los sauces dedicados a Perséfone y los ríos infernales, jalones conocidos ya en la *primera nékyia*.

III.7 LA 1ª *NÉKYIA.* Vayamos ahora con la *primera nékyia* para analizar más detalladamente algunas escenas y

---

[193] L. Gernet y A. Boulanger, 1960, 41.

[194] φοίτα μακρὰ βιβᾶσα κατ᾽ ἀσφοδελὸν λειμῶνα: *Od.* XI 539.

tratar de justificar algunos elementos curiosos e interesantes introducidos en ella.

Cuando Odiseo llega a la entrada del Hades, tras la puesta de sol, como es preceptivo en las ceremonias ctónicas, debe hacer una invocación a los muertos (νεκυομαντεία), para que sean éstos los que asciendan desde el Érebo y puedan beber la sangre de las víctimas sacrificadas por el héroe en un βόθρος: un carnero y una oveja negros para Perséfone y los dioses infernales, tras haber hecho previamente tres libaciones de leche y miel, vino y agua para todos los difuntos, ofrenda incruenta perteneciente al culto ctónico. A diferencia de otras evocaciones que mencionaremos más abajo, ésta de Odiseo se singulariza porque no se invoca a un solo muerto, sino a todo el colectivo, lo que ha hecho pensar en una influencia de algunas fiestas populares dedicadas a los muertos[195]. Lo que no era costumbre en el credo homérico, pero sí en época prehelénica y micénica, era ofrecer víctimas, como promete Odiseo a Tiresias y a los difuntos al llegar a Ítaca, a los muertos, aunque sí las encontramos en los funerales de Patroclo.

Para Rohde (1973, 74-75) las libaciones son una ofrenda para reconfortar las almas, ya que a los muertos se los imagina sedientos, y la sangre de los animales debería tener el mismo significado, pero el poeta que compuso esta *nékyia* le da un sentido poético y diferente del significado religioso que tendría en el culto de los muertos anterior (αἱμακουρία): la sangre sólo sirve para revitalizar la conciencia de los muertos y las dotes proféticas de Tiresias, lo que es una novedad y una notable ficción de ese anónimo poeta.

[195] J. Cors, 1984, 240.

En suma, el poeta reproduce un ceremonial practicado en su tiempo, o bien está agrupando detalles separados tomados del culto a los muertos y a las divinidades ctónicas. El autor ha partido de realidades que pertenecían al fondo cultural de los helenos, provenientes ya de una supervivencia creto-micénica (se ha conjeturado que ya el Egeo prehelénico ofrecía sangre a sus muertos), ya indoeuropea[196], aunque el texto no aclara si los ritos tienen la finalidad de borrar el temor religioso de Odiseo ante los muertos o son innecesarios dada la inanidad de éstos, pero con ellos el poeta intenta evitar que se convierta en una dificultad insalvable el miedo a los muertos y a los dioses ctónicos, por los que demuestra un profundo respeto y un medido temor[197]. Se trata de un cuidado ritual, no de una violenta irrupción en el mundo de la muerte. Con todo, refleja una sociedad aristocrática, para la que pasar al más allá sólo exige cumplir con unos ritos funerarios. Este episodio, junto con el ritual dedicado a Patroclo para sus funerales en la *Ilíada,* es el único que conserva importantes restos de culto a las almas de los muertos. Los ritos dedicados a los muertos fueron en un principio idénticos a los de los dioses ctónicos: empapar el suelo de sangre y quemar totalmente la víctima sacrificada sin un reparto de carne entre los asistentes[198].

Observemos el notable parecido que hay con otra famosa evocación del alma de un muerto. Me refiero a la que en los *Persas* hace la reina Atosa ante la tumba de Darío, para que éste le indique algún remedio a las desdichas, una vez conocido el desastre de la expedición de Jerjes contra Grecia, pero en Esquilo esta invocación sí está integrada dentro de una creencia general en el poder de las almas. Atosa hace primeramente una ofrenda de leche, miel, vino,

[196] A. M. Tupet, 1976, 124-125.
[197] J. Cors, 1984, 32-33.
[198] E. Rohde, 1973, 34-35.

aceite y flores (610 ss.). Se hace una súplica a las divinidades subterráneas (Tierra, Hermes, Hades), para que permitan al alma volver a la luz, y el coro canta himnos para llamar arriba el alma de Darío (624 ss.). Evidentemente el ritual es menos sangriento que en la *Odisea,* pues faltan las víctimas animales, pero la motivación es la misma: consultar el alma de un muerto distinguido para que dé consejos sobre la vida y una situación comprometida en particular (lograr el regreso a la patria y rehacerse de los desastres presentes).

También en las *Coéforas* se despierta un alma, la de Agamenón en este caso. Ya desde el verso 1 hay una invocación de Orestes a Hermes subterráneo. Se realizan libaciones que aplacan a los muertos (vv. 15-16), pero el alma de Agamenón está irritada con quienes lo mataron (vv. 40-41). A lo largo de toda la tragedia está presente el culto de las almas y el inmenso poder con que se las cree dotadas.

Otro conocido ejemplo de necromancia será el efectista relato de la maga Erictó en el libro VI de la *Farsalia*. Aquí la descripción, como es habitual en Lucano, se carga de truculencia, tenebrismo y rituales de hechicería tesala para preguntar al alma de un difunto cuál será la suerte del partido pompeyano:*...ducis omnia nato//Pompeiana canat nostri modo militis umbra (Fars.* VI 716-717).

Tras el ritual, empieza a subir un enjambre de diversas almas, pero, en lugar de hacerlo silenciosa y ordenadamente, como sería lógico tratándose de espectros sin fuerza, suben tumultuosa y ruidosamente, dando unos gritos tan espantosos que llenan de temor a Odiseo. La suerte de estas almas anónimas no sólo provoca temor en Odiseo, sino desazón y lástima. En realidad este episodio transmundano es bastante lacrimógeno para Odiseo, pues, cuando ve a sus conocidos, se

compadece de ellos y llora amargamente, mientras conversa con ellos[199].

Las creencias animistas convertían al muerto en un pertinaz hambriento que podía rondar las casas de los vivos en busca de comida. Por esta razón era mejor ofrecérsela en su sepulcro, para satisfacerlo y que no molestara a los vivos. Entre los babilonios los que no habían encontrado sepultura eran excluidos del reino de los muertos, el *Kigallu*, y estaban condenados a vagar en busca de comida. Se los representaba revolviendo los depósitos de los desperdicios en las afueras de los poblados[200].

Esquilo describe todavía festines rituales para el alma de Agamenón *(Coéf.* 483-484), no sólo porque esto puede aplacar el rencor del muerto, sino porque con anterioridad a eso se creía que el muerto participaba efectivamente en el festín y aplacaba así el hambre y la sed. Afortunadamente en Homero las *sombras* del Hades carecen de necesidades materiales. Los rituales que se les dedican tienen sólo un sentido piadoso, o sirven para honrar su memoria, pero carecen de resultado práctico alguno. Sólo necesitan las pertinentes y simples honras fúnebres que les permitan entrar en el reino de Hades.

Mas un detalle curioso que se refleja siempre en las ψυχαί es que chillan y producen un ruido que pone los pelos de punta. Cuando el alma de Patroclo se escabulle del abrazo de Aquiles, baja al Hades dando chillidos[201]. Las almas atraídas por la sangre que ha vertido Odiseo acuden con un grito que no es humano[202]. Las almas de los pretendientes siguen a Hermes chillando[203]. Los muertos, que huyen ante la presencia de la aterradora *sombra* de Heracles, producen un

---

[199] τὸν (Elpénor) μὲν ἐγὼ δάκρυσα ἰδὼν ἐλέησά τε θυμῷ: *Od.* XI 55; τὴν (Anticlea) μὲν… *Od.* XI 87.
[200] M. García Cordero, 1983, 225.
[201] τετριγυῖα: *Il.* XXIII 101.
[202] θεσπεσίῃ ἰαχῇ: *Od.* XI 43 y 633.

estrépito semejante al de los pájaros[204]. Todo esto es un recuerdo antiquísimo de épocas pasadas, en las que no se creía que las almas fueran simples *sombras* espectrales, sino que vivían en cuevas o grietas subterráneas, donde podían tomar la forma de serpientes (el animal ctónico por excelencia), ratones o murciélagos.

Se ha sugerido que en todos los pasajes que hemos presentado el alma ha sido concebida como un pájaro[205]. De hecho a las almas chillonas de los pretendientes se les añade un símil significativo: sus chillidos son iguales que los de los murciélagos (νυκτερίδες) en la profundidad de una cueva (μυχῷ ἄντρου)[206]. Los pájaros-almas se encuentran ampliamente documentados. Los chamanes utilizaban disfraces de pájaros en Siberia y se creía que los primeros chamanes fueron aves. Se contaba que el alma en forma de pájaro de Aristeas podía abandonar su cuerpo a voluntad (Heród. IV 15, 2; Plin. *Hist. Nat.* VII 174), pero para Dodds (1985, 157, nota 38) no es seguro que la Grecia primitiva los conociera. En épocas posteriores, al menos, sí era frecuente en las creencias populares la identificación del alma de los muertos con algunos seres alados.

Con mucha frecuencia, como en los órficos, también se la suele identificar con las abejas: *Zumba el enjambre de muertos y marcha hacia arriba* (Sóf. fr. 795 Nauck=879 Radt, *apud* Porfirio*, De antro nympharum* 18). Para Porfirio las abejas que hay en la gruta no pueden simbolizar más que las mejores almas, las que sienten deseo de volver definitivamente a su patria. Las abejas producen miel, que simboliza el deseo de las almas por reencarnarse y disfrutar de los placeres. La miel atrae las almas a la reencarnación,

---

[203] τρίζουσαι: *Od.* XXIV 5.
[204] ἀμφὶ δέ μεν κλαγγὴ νεκύων ἦν οἰωνῶν ὡς: *Od.* XI 605.
[205] *The Oxford Classical Dictionary,* 1972, 1973, *sub uoce* “Psyché”.
[206] *Od.* XXIV 6-8.

por esto era una ofrenda habitual en las libaciones de los muertos.

Mas, a pesar del espanto (más aparente que real) de Odiseo ante el enjambre de almas que suben desde el Hades, debe hacerlas retroceder con su espada (¡como si una *sombra* pudiera temer una simple arma!), hasta que haya bebido el alma de Tiresias y le dé informes precisos. El contrapunto final de esta masa de almas ruidosas y apiñadas en confuso tropel son las tribus de los muertos, con las que termina la *nékyia*, que también producen temor en Odiseo y no mantiene diálogo con ellas. En cambio, ambos grupos se oponen al tropel de almas de heroínas, que ocupan la posición central del relato y establecen diálogo con el héroe[207].

Antes que Tiresias se presenta el alma de Elpénor, quien había muerto sin que lo supiera su jefe. Este no necesita beber sangre para reconocer y hablar con Odiseo, ya que no ha recibido todavía las honras fúnebres[208]. Elpénor hace ante Odiseo el mismo apremio para ser sepultado que el que hizo Patroclo ante Aquiles, episodio en el que se ha inspirado sin duda el poeta de la *nékyia*. Elpénor, como Patroclo, no debía haber atravesado aún el Aqueronte y mezclado con las otras almas y su alma estaría a caballo entre los aledaños del Hades y el mundo de los vivos, por esto es la primera alma conocida que se acerca a Odiseo. Sin embargo, no hace, como Patroclo, el apremio por su incómoda situación entre los dos mundos, sino por una especie de motivo religioso y moral (notemos el progreso desde el simple heroísmo a esta concepción más moderna): si no es enterrado, los dioses pueden encolerizarse con Odiseo[209].

Elpénor no sólo se siente interesado en ser incinerado para lograr el reposo eterno, sino que tanto o más lo está en que Odiseo le levante un túmulo, para hacer llegar su

---

[207] J. Cors, 1984, 250-251.

[208] οὐ γάρ πω ἐτέθαπτο ὑπὸ χθονὸς εὐρυοδείης: *Od.* XI 52.

desgracia a la posteridad (ἐσσομένοισι πυθέσθαι=inmortalidad terrenal), lo que constituye un requisito esencial de la mentalidad heroica. Un remo debería coronar su sepultura, hecho puramente anecdótico en Homero, pues éste no cree en que con él bogaría Elpénor en las aguas del mundo subterráneo y desempeñaría así la misma actividad que en vida, sino que con ello simplemente se indicaría que el fallecido había sido marinero. No obstante, es el primer personaje en expresar lo que dirán más tarde otras *sombras:* una añoranza por la vida terrena en medio de los vivos.

Considerando elaborados al mismo tiempo el episodio de Circe y la *nékyia*, el episodio de Elpénor y la promesa que le hace Odiseo de volver a Eea puede servir para enlazar el episodio de Circe y la aventura infernal, además de ser presentado como una obligación religiosa y moral que haría más gloriosa la conducta del héroe, por ir dirigida a honrar al menos glorioso de sus hombres, como entiende Jordi Cors (1984, 27-28). Para Glenn W. Most (1992, 1014-1026) Elpénor es un artificio inventado para traer de nuevo a Odiseo a la isla de Circe tras su viaje al Hades.

Tras Elpénor acude la *sombra* de Tiresias, quien necesita beber sangre para vaticinar, no para tener conocimiento o hablar. Para Piñero-Sáenz (1976, 3-8), aunque no hay trazas de éxtasis, este episodio recuerda un tipo de profetismo extático, atestiguado en épocas posteriores, aunque ciertamente muy antiguo, en el que el adivino, tras beber sangre, profetiza extáticamente. Esto podría hacerlo cualquiera de las *sombras (Aquel de los difuntos a quien permitieres que beba la sangre te dará noticias ciertas:* XI 147 ss.). Partiendo de que las almas beban o no sangre podrían clasificarse éstas en tres grupos: las que tienen impulsos espontáneos y no necesitan beber sangre (Elpénor, Aquiles, Áyax, las seis figuras últimas), las que

---

[209] ...μή τοί τι θεῶν μήνιμα γένωμαι: *Od.* XI 73.

tienen una vitalidad producida por la degustación de la sangre (Anticlea y Agamenón, pues Tiresias es caso especial) y las que tienen algunos impulsos propios, pero a las que se niega en principio el acceso a la sangre (el grupo primero de almas ruidosas, las heroínas)[210].

En su análisis de los elementos narrativos que constituyen los relatos de aventuras marineras, que seguramente abundaron en los puertos del Mediterráneo de consuno con las expediciones coloniales, Gómez Espelosín (1994, 17) encuentra el motivo de la búsqueda de información por parte de un héroe para encontrar el camino de vuelta, o la dirección adecuada. Es frecuente que en los viajes heroicos griegos aparezca la figura del *anciano del mar* (Proteo, Nereo), que conoce las rutas marítimas. En la *Odisea* este papel de informador para Odiseo lo realiza Tiresias, porque el motivo tradicional se ha mezclado con una evocación de las almas en el Hades.

Existe un paralelismo entre la escena de Circe-Odiseo, en la que se le comunica al héroe la necesidad de ir al Hades y las instrucciones que le da la maga para llegar allí *(Od.* X 488-540), y la de Menelao-Idotea *(Od.* IV 371-424), en la que la diosa le informa de que sólo su padre, Proteo, podría ayudarle en su regreso a la patria. Este paralelismo Proteo-Tiresias insinuaría el verdadero motivo de la consulta a Tiresias: no tanto el camino de regreso, como lo sucedido en Ítaca y la posibilidad de conocer el destino de otros aqueos que combatieron en Troya, información esta última que Proteo, a su vez, daba a Menelao *(Od.* IV 492-537 y 555-560)[211].

Para algunos eruditos la información que da Tiresias a Odiseo es importante y para otros insignificante. Para Rohde (1973, 67-71) mucho más importantes que éstas son las

[210] J. Cors, 1984, 316-317.
[211] J. Cors, *o.c.,* 21-23.

noticias que le da Circe sobre cómo regresar a Ítaca. La auténtica finalidad, según él, del episodio subterráneo es poner en relación el *nóstos* de Odiseo con los de los otros héroes de la guerra troyana. De esta manera enlazaría la *Odisea* con las otras obras del ciclo épico troyano y su héroe protagonista entraría en relación con otros héroes del ciclo (Agamenón, Aquiles y Áyax) únicamente donde éstos se encontraban: en el Hades.

Para Jordi Cors (1984, 24-26) el objetivo implícito de la visita (el diálogo con las *sombras* del Hades) se cumple con suficiencia, pero el explícito (la consulta a Tiresias sobre el regreso a la patria) sólo en parte, porque el adivino informa a Odiseo más sobre los peligros de su destino que sobre los pequeños detalles de la ruta marina que debe seguir para llegar a Ítaca. Esto último no se avendría con la lóbrega situación, ni con la esencia del adivino, que hubiera necesitado tal cantidad de versos, que se desfiguraría su intervención por desmesurada y restaría espacio a lo decisivo: la entidad del infierno, sus ambientes y personajes.

A García Gual (1981 A, 32) le parece poco y ambiguo lo que Tiresias cuenta a Odiseo. Circe es más explícita y Odiseo pudo pensar que la hechicera le podía haber ahorrado el viaje. Kirk (1985, 220-221) reconoce también que la finalidad ostensible de la consulta a Tiresias (regreso de Odiseo a su patria) no se mantiene coherentemente. Además de esos detalles, Tiresias proporciona dos interesantes noticias a Odiseo: a) Que encontrará problemas cuando llegue a Ítaca. b) Que, para vivir en paz y alcanzar la vejez, debe introducirse tierra adentro (viaje opuesto al que realizó en sus aventuras marinas) con un remo al hombro, hasta que los que lo vean no sepan qué es el objeto y lo confundan con un aventador. Allí debe sacrificar a Posidón y así se aplacará la cólera que lo ha perseguido a lo largo de todo el poema.

El oráculo de Tiresias, sigue explicando Kirk, era muy conocido en Beocia y en la Grecia continental y posiblemente el viaje tierra adentro con el remo para satisfacer a Posidón y gozar de una vejez apacible fuera la profecía original de Tiresias, que luego fue oscurecida y sustituida por otra más comprensible. Precisamente ese carácter recóndito de la profecía de Tiresias pudo despertar la imaginación de aedos posteriores, que idearon nuevas aventuras de Odiseo en el país de los tesprotos y la *Telegonía,* compuesta por Eugammon de Cirene a mediados del s. VI a. C. Para Alain Ballabriga (1990, 16-29), dado que el catálogo homérico guarda reminiscencias del pseudohesiódico y éste sería compuesto en la primera mitad del s. VI, la *nékyia* pudo ser compuesta tras éste, es decir, a mediados o en la segunda mitad del s. VI y se comprendería que la profecía de Tiresias hiciera alusión a la *Telegonía,* poema cíclico de la primera mitad del s. VI.

Tanto en la profecía de Tiresias como en la de Proteo a Menelao (IV 561-569) no faltan referencias a los últimos momentos de los héroes entre los vivos, pero la muerte de Odiseo, apacible y en franca vejez, contrasta con la suerte de otros compañeros de armas, muertos violentamente en su juventud, lo que indicaría en la *Odisea* un nuevo giro en el concepto de gloria y honor, alcanzables no sólo en la batalla, sino también en una vida tranquila y no precisamente heroica[212]. G. W. Most (1992, 1014-1026) reconoce las dos dificultades que presenta de entrada la *nékyia:* la forma poco clara de presentar las dos informaciones que recibe el héroe, la de Tiresias y la de Circe, y el hecho de que Odiseo ve al menos otros veinticinco personajes con los que no discute de cosas náuticas ni del regreso a casa. Habría sido más cómodo que

[212] J. Cors, *o.c.,* 267-269.

Circe diera las instrucciones pertinentes a Odiseo y haber obviado el episodio infernal.

Lo que sí parece evidente es que las dos intervenciones de Circe, una como enemiga recomendando la νεκυομαντεία (X 505-540) y otra como amiga refiriendo los peligros marinos que había que evitar (XII 37-142), encuadran de manera equilibrada el canto XI[213]. Muy verosímil es la opinión de que el autor de la *Odisea* tiene un gran interés en destacar que Odiseo pertenece al mundo de la épica y es uno de los famosos caudillos de los aqueos. En efecto, la *Odisea* anticipa en muchos sentidos el mundo novelesco con sus aventuras marinas y amorosas. Odiseo presenta una gran originalidad en su carácter y se ve envuelto en multitud de enredos, por lo que hay un constante interés en presentarlo en conexión con otros personajes iliádicos, ya sea en la *Telemaquia,* cantos que preceden a la aparición del héroe y donde Néstor, Menelao y Helena evocan a Odiseo, como en la aventura infernal, donde se encuentra con los héroes aqueos más auténticos y con el adivino tebano[214].

Después de la *sombra* de Tiresias aparece la de su madre Anticlea, pero el héroe duda si será sólo una imagen engañosa de Perséfone para aumentar su dolor o un auténtico espectro (210-214), duda ociosa, pues la *psyché* es la verdadera personalidad del hombre y no una simple imagen de donde se ha esfumado toda individualidad. La *sombra* no puede hablar ni reconocerlo, que es el estado esencial de una persona enterrada y que no ha bebido sangre. Anticlea le informa de dos cuestiones fundamentales: de su casa, esposa, hijo y padre y, la segunda, del estado de las *sombras* allá abajo, una vez que Odiseo ha intentado vanamente abrazarla. La idea de que los muertos pueden saber lo que hacen los vivos, idea que, como vimos, no siempre respeta Homero

[213] R. Lesueur, 1975, 198-199.
[214] C. García Gual, 1972, 117.

(como le ocurre a Agamenón, quien no sabe nada de Orestes, o a Aquiles, quien tampoco sabe cómo le va a su padre), se ve claramente cuando Aquiles pide a Patroclo (XXIV 591-594) que no se enfade (otra concepción que no cuadra con la escatología homérica) si oye que ha devuelto el cuerpo de Héctor. En mi opinión, el patetismo del encuentro llega a su cumbre cuando Anticlea le confiesa a su hijo que bajó al Hades por su añoranza, falta de cuidados suyos y amabilidad[215].

Tras la conversación con Anticlea, la más importante de todas (85 versos frente a los 49 de Tiresias por ejemplo), en la que Odiseo se despoja de su exterior de héroe para aparecer con una sensibilidad completamente humana, llegamos al controvertido *catálogo de las heroínas* (ἡρώων ἀλόχους…ἠδὲ θύγατρας, v. 329), que poco o nada tienen que ver con el héroe y que abarca desde el verso 225 al 332. Esta larga mención de heroínas ha levantado continuamente sospechas entre los eruditos, no sólo por no tener ninguna relevancia especial para la estancia del héroe en los infiernos, sino también por formar un bloque compacto difícilmente encajable en los personajes que va a reconocer Odiseo y por ocupar ese lugar central, anterior al encuentro con los grandes compañeros de la guerra de Troya, que era para Rohde el *leit-motiv* de la visita de Odiseo al inframundo.

Para Kirk (1985, 152-153) este catálogo de heroínas beocias y eólicas hay que adscribirlo a la escuela beocia de poesía de catálogo, que sería también la responsable del famoso *catálogo de las naves* en la *Ilíada,* donde curiosamente el contingente beocio es el más numeroso, y dentro de la cual habría que situar la poesía de Hesíodo, a

---

[215] ...σός τε πόθος σά τε μήδεα...σή τ᾽ ἀγανοφροσύνη...
θυμὸν ἀπηύρα: *Od.* XI 202-203.

quien precisamente se atribuía en la antigüedad un *Catálogo de mujeres,* poema cuya paternidad es dudosa.

José Luis Calvo en su traducción de la *Odisea* (1987, 28) considera que no hay nada que exija una mano diferente de la de Homero en el canto XI, salvo quizá en el catálogo de heroínas y los condenados del Hades. Rohde (1973, 77-78) explica que el poeta que elaboró el catálogo debió pensar que aquello que no tenía ningún interés para él, es decir, la masa de almas anónimas que no tenían ninguna relación con Odiseo, sí podía resultar indispensable para las generaciones posteriores. Estas heroínas apenas intentan entablar relación con Odiseo, aunque se da por supuesto que cada una habla con él y le cuenta sus cuitas (vv. 231 ss.).

La primera, Tiro, es presentada por extenso como una heroína griega en su papel de hija, mujer, amante, madre y sirve de transición entre Anticlea, otra madre de héroe, y las mujeres que siguen. Éstas están agrupadas según una gradación de más a menos desde la gloria y felicidad a la infelicidad y deshonor: tres heroínas tebanas gloriosas (Antíope, Alcmene y Mégara) y Epicasta, una tebana desgraciada; Cloris y Leda, madres felices, e Ifimedea, madre de hijos rebeldes y de corta vida; a Fedra y Procris sigue Ariadna, muerta por Ártemis; a Mairá y Climene sigue Erífile, que traicionó a su marido[216].

Para Pralon (1985, 53-61) el *catálogo de las heroínas* no es un añadido posterior, sino que constituye la articulación esencial del canto. Esta opinión, que cuenta con bastantes seguidores, reconoce que con las heroínas entramos en las *sombras* con dimensión mítica. Así, Marianne Pade (1983, 7-15) divide el canto XI en dos partes: la *nékyia* propiamente dicha (1-567), en la que las *sombras* beben sangre para hablar con Odiseo, y una segunda parte (568-640), en la que, como entretenimiento, Odiseo ve a los

[216] G. W. Most, 1992, 1014-1026.

famosos habitantes míticos del Hades. El *catálogo* de mujeres ocupa un lugar de privilegio, en medio de personajes con los que Odiseo tiene una sólida relación personal, y se le concede una extensión superior que a Anticlea o Agamenón (107 frente a 72 y 79 respectivamente). Las genealogías, explica esta autora, tienen como finalidad apoyar las aspiraciones políticas de ciertas familias y por ello Tiro y Cloris, de quienes descienden Pisístrato y sus hijos, son las que reciben mayor número de versos. De igual manera, de las catorce mujeres tres son heroínas áticas (Fedra, Procris y Ariadna), porque ello agradaría a un auditorio ateniense, ante quien se recitarían en época de los Pisistrátidas los poemas homéricos puestos por escrito tal y como ahora los conocemos.

Las *sombras* anteriores son anónimas o encajaban en los motivos específicos de la visita de Odiseo. En efecto, el encuentro con la sombra de Elpénor, aunque anecdótico, nos presenta la primera *sombra* con personalidad propia y sirve para enlazar el canto XI con el anterior, donde se nos ha contado su muerte. Tiresias era el objetivo clave que buscaba Odiseo, según consejo de Circe. Anticlea es una figura destacada para informar a Odiseo de los pormenores de su familia en Ítaca.

Estas tres *sombras* identificables tienen una relación directa o específica con Odiseo, pero con las heroínas llegamos a una ampliación de las luces que recorren el vasto panorama del Hades. Después de ellas verá Odiseo a *los condenados*, a Minos, Heracles, Orión, etc., todas ellas personalidades destacadas en la mitología y pertenecientes a genealogías heroicas anteriores a la de Odiseo. Esta sería la importancia y el lugar destacado que ocupa el catálogo dentro del problemático canto XI.

Como se ha observado[217], hay un marcado paralelismo entre las siguientes secciones: tres personajes (Elpénor, Tiresias, Anticlea) + un catálogo de heroínas + otros tres personajes (Agamenón, Aquiles, Áyax) + un catálogo de héroes, tanto condenados como no. Así la unidad de la composición resulta muy notable. Los tres primeros personajes aclaran la condición de vida en el Hades y el futuro de Odiseo. Los otros tres sirven para conectar el *nóstos* de Odiseo con el de Agamenón y otros guerreros ilustres de la *Ilíada*.

Paralelismos entre los episodios, simetrías y unidad interna de la aventura infernal son los pilares en que se apoyan los críticos que defienden las tesis unitarias y la autoría única de la *nékyia*. Como ejemplo de éstos, citaremos a Jordi Cors (1984, 249-253), quien destaca el contraste entre el primer personaje, Elpénor, hombre poco valiente y nada juicioso, y el último, Heracles; el paralelismo entre los diálogos con dos hombres (Elpénor, Tiresias) y con personajes femeninos (Anticlea, heroínas), donde el de Elpénor y Anticlea están llenos de viveza, mientras que en los otros dos Odiseo se muestra más distante, si bien los más importantes son el de Tiresias, desde una perspectiva religiosa, y el de Anticlea, desde una perspectiva humana y familiar; nueve *sombras* reunidas en tres grupos tras el catálogo de heroínas: tres compañeros de guerra, tres condenados y tres figuras antiguas famosas.

La articulación que me ha parecido más coherente y organizada es la de Glenn W. Most (1992, 1014-1026), quien no pone el énfasis articulatorio en el catálogo de heroínas, sino justamente en el *intermezzo*, que divide la *nékyia* en dos mitades equilibradas con una simetría evidente. Al principio y final de la *nékyia* siente temor Odiseo ante la muchedumbre ruidosa de almas que se le acercan (XI 36-41 y

[217] C. García Gual, 1981 A, 40.

632-633). Luego vienen las figuras a las que se da nombre: tres largos encuentros con personajes relacionados personalmente con el héroe (véase el *crescendo:* 33 versos para Elpénor, 62 para Tiresias y 72 para Anticlea) y el catálogo de heroínas, *intermezzo,* tres largos encuentros con personajes del ciclo troyano (véase el *diminuendo:* 80 versos para Agamenón, 74 para Aquiles y 25 para Áyax), un catálogo de hombres, condenados o no, cuya última figura (Heracles) es tratada más extensamente, como la primera del catálogo de heroínas (Tiro). Otros paralelismos serían: las primeras figuras de las dos ternas que inician cada mitad (Elpénor y Agamenón), muertos no heroicamente; las dos segundas (Tiresias y Aquiles), que dominan entre los muertos y se asombran de la presencia de Odiseo en el Hades; las dos últimas (Anticlea y Áyax), que murieron a causa de Odiseo, quien intenta reconciliarse en vano con ambas. Asimismo, en el catálogo masculino, Minos precede a los tres condenados, que están colocados en medio de dos figuras positivas, el cazador Orión y el sufridor Heracles, a quien siguen, para finalizar con la galería de personajes, Teseo y Pirítoo, tres grandes precursores de otras visitas al Hades.

Tras el catálogo de heroínas, prosiguiendo con nuestro recorrido, viene una interrupción que no tiene en cuenta los preparativos realizados con anterioridad para la partida del héroe y expone torpemente los motivos que tienen los feacios para demorar la partida de Odiseo. Para Kirk (1985, 221-222) este *intermezzo* no es coherente con la idea de un poeta que desarrolla libre y progresivamente su propia narración, sino que se trata de un recurso necesario para integrar un relato independiente (el encuentro de Odiseo con sus compañeros de Troya) en las escenas anteriores de la *nékyia*. Para Jordi Cors (1984, 36-37), en cambio, se justificaría el silencio de Odiseo y los ruegos de los feacios para que continúe el relato, si tenemos en cuenta que Odiseo se

aviene a contar sus experiencias al principio por agradecimiento a sus huéspedes, pero luego las reanuda sólo cuando los feacios le prometen nuevos regalos. El astuto Odiseo habría detenido su relato hábilmente sólo por interés.

La νεκυομαντεία del canto XI está constituida, para Roger Lesueur (1975, 199-200), por una parte preliminar destinada a hacer hablar a Tiresias y de una serie de evocaciones de muertos, que no tienen todos una relación directa con Odiseo y que, no siendo obra de un mismo poeta, presentan interpolaciones. En cualquier caso todo el episodio se divide en dos tiempos: antes y después de la intervención de Alcínoo. La primera parte contiene los consejos y predicciones de Tiresias (lo esencial para Odiseo), evocación de Anticlea y el *catálogo.* La segunda contiene la evocación de guerreros y condenados. Pero esta estructura antitética quizá hubiera debido ser la opuesta, como hará Virgilio en la catábasis de Eneas y nosotros tendremos ocasión de comprobar: primero todas las figuras del pasado mitológico o en conexión con la vida de Odiseo, después, tras la intervención de Alcínoo, las predicciones de Tiresias sobre el porvenir del héroe. Por esto, concluye Lesueur, son vanas las tentativas de comprensión de un texto tomado como un todo homogéneo y como expresión de un mismo pensamiento.

Así pues, tras el parón en el *clímax* narrativo y a instancias de los feacios, prosigue Odiseo su relato con el encuentro que tuvo con Agamenón. Sus palabras, un tanto antifeministas, sirven para destacar la distancia que hay entre la traidora Clitemnestra y la fiel Penélope, puesto que la historia de Agamenón es lo opuesto a la de Odiseo: se comparan Orestes/Telémaco y Clitemnestra/Penélope. Su mayor inquietud es saber dónde se encuentra su hijo Orestes, pero Odiseo no sabe nada de él.

A continuación viene el encuentro con Aquiles, de un πάθος más profundo que el anterior y de una altura dramática realmente grandiosa. El diálogo con Agamenón no ha aportado ningún dato interesante para la vida que llevan las *sombras* del Hades. El diálogo entre los dos héroes se había centrado en asuntos de familia, pudiéramos decir. Al ver Aquiles a Odiseo, se sorprende, como Anticlea, de que éste haya tenido algún interés o motivación para llegar al Hades. Aquiles parece concebir el viaje al Hades a la manera heroica, no religiosa: una empresa digna de un héroe y con la que se puede ganar gloria y fama. Este me parece que es el sentido de la pregunta dirigida a Odiseo: *¿Qué empresa aún mayor meditas en tu interior?*[218] Y es que en el Hades no hay nada de interés para un héroe. Sólo como una extravagancia o excentricidad, acometiendo la empresa más desaforada, puede entenderse que alguien con vida vaya al Hades, porque aquí, como dice Aquiles, sólo viven los muertos insensibles, espectros de hombres fallecidos[219].

A continuación, Odiseo intenta hacer ver a Aquiles que no debe apenarse por estar muerto, ya que está rodeado por Patroclo y Antíloco y tiene mucho poder sobre los muertos[220]. La existencia debe perdurar de algún modo y, si es posible, con los mismos esquemas sociales (conexión entre la vida de acá y de allá)[221]. El caso es que Aquiles, que no quiere bellas palabras que oculten la triste realidad de la muerte, no valora en lo más mínimo ese poder, sea efectivo u honorífico, pues preferiría ser un mozo de campo (ἐπάρουρος) y trabajar a jornal (θητευέμεν) de un hombre sin medios (ἀκλήρῳ) que mandar (ἀνάσσειν) sobre todos los muertos

---

[218] ...τίπτ᾽ ἔτι μεῖζον ἐνὶ φρεσὶ μήσεαι ἔργον;: *Od.* XI 474.

[219] ...ἔνθα τε νεκροὶ
ἀφραδέες ναίουσι, βροτῶν εἴδωλα καμόντων;: *Od.* XI 475-476.

[220] ...μέγα κρατέεις νεκύεσσι: *Od.* XI 485.

[221] M. Brioso, en *Descensus ad Inferos,* 1995, 15-16.

fenecidos (πᾶσιν νεκύεσσι καταφθιμένοισιν)[222], pesimismo que está en la línea de lo expuesto sobre la condición de los muertos por Anticlea.

Esta es, en definitiva, la más acertada valoración que ha hecho Homero sobre el mundo de la muerte: el mayor de los bienes que pueda poseer un muerto es inferior a la más triste condición económica y social que uno puede sufrir en vida. En el heroísmo griego hay un profundo sentimiento de tristeza, inquietud y nostalgia. Su limitación a lo humano es, de hecho, una deficiencia. Un cielo de bronce pesa sobre el héroe y lo separa de los dioses. Los héroes duros de Malraux se vanaglorian de que no haya un Más Allá para recompensar y dar sentido a su heroísmo, pero Aquiles, más humano, aunque cree también que Más Allá no hay nada que valga la pena, se entristece por ello con dulzura[223].

El resto del diálogo lo hacen discurrir por los asuntos familiares y la añoranza de la vida, a la que están tan apegadas estas almas del Hades. La mentalidad aristocrática en Homero también puede reflejarse en el censo de los muertos. Por una parte están los muertos anónimos y, por otra, las almas de los héroes, las únicas a las que el poeta presta algún interés.

Otro héroe que estaba en compañía de Aquiles era Áyax Telamonio, quien se enfrentó a Odiseo por la herencia de las armas de Aquiles con el triste final de todos conocido. A pesar de las palabras conciliadoras de Odiseo, Áyax no le hace ningún caso y se vuelve hacia el grupo de almas en el Érebo. En contra de la neutralidad y ausencia de emociones en el Hades homérico, el alma de Áyax mantiene su rencor hacia Odiseo, por ello no tiene necesidad de beber sangre. Es el único de los compañeros del héroe que no le dirige la palabra y se convierte en el contrapunto de Heracles, el

[222] *Od.* XI 489-491.
[223] J. S. Lasso de la Vega, 1966, 271-272.

único que habla con Odiseo del otro trío de personalidades gloriosas (Minos, Orión, Heracles)[224].

Para Finley (1980, 308-309) el hecho de que *La Pequeña Ilíada* entregara las armas a Odiseo y no a Áyax indica que se ha producido un cambio en el ideal heroico. Áyax era el prototipo de héroe antiguo, el típico campeón guerrero muy poco idealizado. En cambio, los éxitos guerreros de Odiseo no son extraordinarios. Su astucia y facundia atraen alguna vez las críticas de los hombres *(Il.* IV 339 y XI 430). El monólogo que precede a su *aristeia (Il.* XI 401) es distinto al impulso instintivo que arrastra al combate al guerrero nato. Sus actitudes oratorias están lejos de los modos solemnes de la nobleza *(Il.* III 219) y es menos reservado que sus compañeros en temas poco heroicos *(Il.* XIX 154; IV 343-346; *Od.* XVIII 53-54). No es el valiente típico, sino un hombre reflexivo y calculador. El mundo antiguo de Áyax y el nuevo de Odiseo se enfrentan en el Hades. A las palabras corteses y amistosas de Odiseo la *sombra* de Áyax nada responde. No puede comprenderlas, porque pertenecen a una época posterior que ella no conoció.

Aquí terminan los encuentros con los célebres compañeros, entre los que hay diferencias acerca de la añoranza de la vida: desde una enorme en Agamenón y una moderada en Aquiles hasta el rechazo de la vida en Áyax[225]. Después se pasa otra vez al dominio mítico con la descripción de los condenados y otros héroes míticos famosos, para lo que se podría admitir sin problema que el aedo se hubiera inspirado en alguna catábasis conocida y que hubiera dejado a un lado sus creencias racionalistas sobre la ultratumba para adoptar otras más populares. Al parecer, en las escenas de los condenados y de los héroes míticos se

[224] J. Cors, 1984, 252.
[225] J. Cors, *o.c.,* 295-296.

ha producido un quiebro narrativo que no ha pasado desapercibido para la crítica.

En efecto, los encuentros de Odiseo con las almas anónimas, con Elpénor-Tiresias-Anticlea, con las heroínas y con los compañeros de guerra han tenido lugar a las puertas del Hades, ya que estamos ante una νεκυομαντεία. Un viaje al mundo de los muertos no tiene sentido si sólo se va a conjurar las almas de los muertos y no se penetra allí arriesgada y combativamente, que es como quedarse a mitad de camino. Pero el poeta no podía presentar una evocación desde el mundo de los vivos, porque se encuentra limitado por dos fuertes motivaciones: por una parte, quería ofrecer una gesta épica llena de imaginación, y, por otra, el estado de aislamiento e inactividad en que se encuentran las almas obliga al héroe a ir al Hades para evocarlas, si quiere entrar en contacto con ellas, ya que ese lugar no es el más apropiado para realizar una prueba de valor. Dado el respeto religioso que muestra el autor de la *Odisea,* hubiera sido impropio presentar una posible resistencia de Tiresias a la manera de Proteo, o una arriesgada lucha con la cabeza de Gorgó y con algún otro monstruo que Perséfone podría haber enviado para impedir al héroe la entrada al reino de las *sombras*[226].

A partir de aquel momento se sitúa a Odiseo sin ningún preámbulo en el interior del Érebo contemplando todas estas figuras famosas. Da la impresión de que no se ha tenido en cuenta la evocación de las almas que ha hecho anteriormente Odiseo, sino que ahora, como si se tratara de una auténtica κατάβασις, el héroe pasea libremente por el interior del Érebo. Pese a estar ahora en una κατάβασις, son nulos los datos sobre la topografía del Hades que se nos ofrecen. Al

[226] J. Cors, *o.c.,* 204.

poeta le interesan mucho más las figuras de los muertos famosos que cualquier detalle accesorio.

Por esto, hay quien, como Jordi Cors (1984, 300-302), aunque no la considera improbable, no admite tan alegremente estar en presencia de una catábasis: no hay ninguna indicación de movimiento hacia el interior del Érebo; se siguen utilizando las mismas expresiones para introducir una nueva escena (ἴδον, εἰσενόησα, εἶδον, εἰσεῖδον); Heracles, tras conversar con Odiseo, vuelve dentro del Érebo (627), como Áyax (564), lo que indicaría que éstos han salido a los aledaños de la fosa ritual.

El poeta tiene en cuenta el contexto en que se va a situar y hace aparecer a las heroínas de una en una ante el βόθρος de las ofrendas a la entrada del Hades, donde se encuentra Odiseo, pero, cuando añade a los demás héroes posteriores, olvida o suprime deliberadamente el detalle, bien porque busque con esto realzar el alcance de la estancia de Odiseo dentro del Hades y no en la puerta, bien porque sea irreverente o imposible evocar algunas *sombras*, como la del poderoso Minos o las de los condenados, que no pueden dejar un momento su penosa tarea, bien porque tenga presente un modelo heroico, que no podía ser otro que la famosa κατάβασις de Heracles, también presente en la *nékyia* y que no sabemos si tenía un desarrollo literario propio, o se hallaba tan sólo representada por el episodio mítico de los trabajos del héroe.

De todas formas, buscar como modelo para la visita subterránea de Odiseo una supuesta κατάβασις de Heracles no pasa de ser una simple hipótesis indemostrable. Por el contrario, contamos con el testimonio y tal vez precedente de la épica oriental y mesopotámica. Cuán lejos ha podido llegar el contacto o parecido de esta épica más antigua con

la micénica ha sido algo muy discutido[227]. Pero en lo que sí parece haber más acuerdo es en considerar la epopeya de Gilgamés como modelo sumamente posible para la visita de Odiseo al mundo subterráneo. Para Kirk (1985, 112) ésta sería la única coincidencia entre las dos obras oriental y homérica, aunque los motivos de la visita y el desarrollo del tema sean notoriamente distintos, ya que Homero ha sabido dar al tema un sello y carácter propio.

Para Jordi Cors (1984, 35-36) la extraña mezcla de viaje al Hades y de evocación de los muertos se justifica por el hecho de que el poeta quiere aprovechar por motivos épicos las posibilidades de un contacto del héroe con las *sombras* de los difuntos, pero, al mismo tiempo, quiere ser coherente con su concepción sobre el estado de los mismos. Sólo con una nigromancia se podría recuperar la energía mental de unas almas que carecen de ella, aunque se trate de una nigromancia parcial, realizada no en cualquier parte, sino en la mismísima entrada del Hades.

Así pues, tras hablar con sus antiguos compañeros de armas, vienen las seis últimas figuras, que ofrecen una visión del otro mundo totalmente opuesta a las creencias del poeta. Odiseo ve en primer lugar a Minos, el hijo de Zeus, que continúa en el Hades con su actividad desarrollada en vida: el ejercicio de las leyes y la justicia. Éste, como los demás que vienen a continuación, no es un muerto insensible que necesite beber sangre. Minos es juez en los infiernos, pero su papel es distinto al que tendrá en la tradición escatológica posterior, cuando se erija en juez moral junto con Éaco y Radamantis *(Gorgias* 523 e, *Axíoco* 371 b ss.). En Homero Minos no juzga delitos morales, ni culpas, para imponer castigos en la otra vida a los que delinquieron en la tierra. Ya sabemos que en Homero no hay retribución en

[227] *Vid.* J. Alsina, 1988, apéndice I: "Epopeya ugarítica y epopeya griega arcaica" y J. Cors, 1985, 7-19.

el más allá. Minos juzga pleitos civiles, por así decir, litigios que pudieran surgir entre los habitantes del mundo subterráneo, concebido a semejanza de una sociedad organizada y terrenal.

Homero no dice cuáles son los litigios de los muertos[228], pero para una mentalidad heroica no pasarían de ser meras cuestiones de honor, privilegios o protocolo. Sin embargo, ya era fácil dar el paso de juez civil a juez moral en el momento en que se considerara que había un tribunal que juzga la vida de los muertos.

Después de Minos, Odiseo ve a otro muerto famoso, el gigante Orión, quien, como Minos, se dedica a las mismas actividades que en vida: la caza en su caso. Con ninguno de estos dos entabla conversación Odiseo.

Tras estos dos vienen los tres famosos *condenados del Hades*, quienes, pese a ser *sombras*, están expuestos a terribles sufrimientos. Homero sólo se interesa por los reyes castigados en el Hades, pero Platón extenderá el castigo infernal para todos *(Fed.* 113 e y *Rep.* X 615 c). Son presentados como una excepción, pues Ticio, Tántalo y Sísifo mantienen su conciencia, no son simples autómatas y escapan al estado general de las ψυχαί. Pero el juego del círculo infernal consiste en una movilidad que engendra la inmovilidad y esto puede ser aplicado a todas las almas en general, porque no es tanto la clausura como el torbellino interior lo que domeña a la víctima. El exceso de movilidad, sin finalidad, también inmoviliza al adversario[229]. El castigo consiste en la cruel ironía que hace de un cuerpo y de la repetición de sus gestos o cualidades naturales la viva transcripción de un desagradable recuerdo[230].

El aspecto más terrorífico de la ultratumba homérica es la indiferencia, que se manifiesta como ausencia de

---

[228] οἳ δέ μιν ἀμφὶ δίκας εἴροντο ἄνακτα: *Od.* XI 570.
[229] Y. Bonnefoy, 1996, 167-168.

castigos. ¿Por qué distinguir entre méritos y culpas, si allí todos se vuelven iguales en lo inerme, en la inconsistencia, en el deseo de beber sangre para restaurar los jirones del alma que el fuego de las hogueras no había abrasado por completo y arrancado de los huesos blancos? Esa visión no podía durar largo tiempo, en una era que ya no correspondía a los héroes, sino a los cantores que contaban las historias de los héroes desaparecidos[231].

Para Rohde (1973, 80-81) el poeta que añadió estos *condenados* a la galería de personalidades ilustres no aprovecha la ocasión para dar una lección de moralidad o justicia. Sus penas les vienen por ofensas cometidas contra los dioses, no por injusticias contra los hombres, y son un caso excepcional que no contradice las leyes y características del Hades homérico. Sin embargo, la *nékyia* sí distingue figuras de vicio y de virtud (sobre todo entre las heroínas, Minos y los condenados), como toda la *Odisea* distingue entre buenos y malos y puede ser calificada de teodicea, premiando a unos y castigando a otros, desde el consejo divino inaugural en adelante, lo que la convierte en algo sumamente distinto de la *Ilíada*[232]. Por otra parte, sus castigos no son sino una transposición poética de una pena realmente aplicada a los ladrones en Grecia: quedar colgado de una montaña con las manos atadas, como aseveran los escolios a la *Od.* XI 582 para el caso de Tántalo[233]. También se justifican las penas si pensamos que el poeta ha colocado acciones propias de la tierra en el reino de la sombra (en especial 592) y que los malhechores, como εἴδωλα, debieron ser castigados por los dioses en la tierra, para convertirse en figuras que continuaban sufriendo en el Érebo tal como lo

---

[230] G. Sissa y M. Detienne, 1990, 101.
[231] R. Calasso, 1990, 246-247.
[232] G. W. Most, 1992, 1014-1026.
[233] E. Cantarella, 1996, 30-31.

hacían en el mundo de la luz[234]. Es decir, el poeta imagina que estos *condenados* ya comenzaron sus penas en la tierra y ahora, tras la muerte, continúan con las mismas. Realizan la misma actividad terrestre y así tendríamos esta nota particular en las seis últimas figuras notorias de la *nékyia.* No se trata de que fueran enviados al Hades con vida como castigo, ni de que, una vez muertos, cumplen castigo por una falta grave. Hay también una gradación en cuanto a la actividad o pasividad con que realizan sus castigos: inmovilidad de Ticio, actividad parcial sólo con las manos en Tántalo e incesante ir y venir de Sísifo con la roca.

La fórmula introductoria Τὸν δὲ μέτ᾽ ἐισενόησα (aplicada a Heracles y Orión) y la cita literal Καὶ μὴν Τάνταλον ἐσεῖδον son utilizadas por Sócrates, al descubrir en casa de Calias a los sofistas Hipias y Pródico respectivamente. No hace falta comentar la tremenda ironía de Sócrates, al igualar a estos presuntuosos sofistas con las vacías *sombras* que Odiseo va encontrando en su visita por el Hades *(Prot.* 314 c-315 e). Además, la confusión entre ψυχή y el hombre mismo queda manifiesta al no utilizar jamás Homero ψυχή en las expresiones que presentan a un nuevo personaje *(y vi a tal...)*, mientras que sí la utiliza habitualmente cuando se trata de los principales héroes de la *Ilíada* (Agamenón en el v. 387, o Áyax en el v. 543). Esto corrobora la afirmación de que la ψυχή conserva la identidad de la persona en el otro mundo.

Sin embargo, en esta breve mención de cada uno de los tres no hay una total simetría. Se han mencionado sus castigos, pero no la causa de los mismos. Esto sólo se ha explicado en el caso de Ticio. De aquí supone Rohde (1973, 80) que éste no debía ser el primer ejemplo de penas

[234] J. Cors, 1984, 311-312.

aplicadas en el otro mundo. Estos tres casos presentados por el poeta homérico debían ser típicos y es posible que los hubiera elegido de entre un número mayor de casos.

Tras los condenados ve Odiseo la *sombra* de Heracles, dedicado a disparar flechas y a asustar con su terrorífico aspecto al resto de *sombras* que tiene a su alrededor. Pero no hay diálogo entre los dos héroes, sino unas frías y distantes palabras de Heracles, que ni siquiera aguarda a que Odiseo le responda algo. Tal vez la única razón de que aparezca Heracles en la *nékyia* es que también él tuvo que descender al Hades en una de sus famosas empresas. Quizá el compositor recordó esto y lo incluyó en su galería de héroes célebres[235]. Como otras de las *sombras*, compadece a Odiseo por tener que cumplir con una empresa tan arriesgada y lo supone víctima de un destino tan aciago como el suyo. Sin embargo, nosotros podemos comprobar la falta de peligros en la excursión subterránea de Odiseo, contra la opinión de la mitología o, al menos, del mito de Heracles, quien desde la entrada infernal tuvo que pelear con Éaco, luego con el mismo Hades y finalmente con el can de Hades. Odiseo, en cambio, no tiene que luchar con nadie, ni corre ningún peligro, como que se trata en realidad su empresa de una νεκυομαντεία.

Heracles recuerda a Odiseo el motivo por el que tuvo que hacer su célebre κατάβασις: llevarse al perro, que en Homero no tiene todavía nombre, con la ayuda de Hermes y Atena. Homero simplemente habla de κύνα ᾽Αΐδαο *(Il.* VIII 368), o sólo de κύνα *(Od.* XI 623), pero es, sin duda, el más penoso trabajo que tuvo que realizar Heracles *(Od*. XI 623-624).

Thiry (1974, 103-108) observa que, fuera de los casos en que κύων se utiliza como insulto, esta palabra

[235] Esta es la opinión de E. Rohde, 1973, 79.

corresponde a un perro normal y nada monstruoso. Esta característica es la que tendría el innominado Cerbero: de gran tamaño, fuerte, fiero y ladrador, que asiste a Hades como implacable guardián de los muertos. Hecateo de Mileto (en Pausanias III 25, 4), en cambio, interpretó a Cerbero de forma racionalista: el *perro del Hades* sería para él simplemente una serpiente muy venenosa que había matado a muchos hombres. Heracles mató aquella serpiente y la llevó a Euristeo.

La morada de Hades, cuando se ha franqueado el Océano, está precedida por una especie de avenida, el bosque de Perséfone con álamos y sauces. Se abre por una ancha puerta *(Od.* XI 571; *Il.* XXIII 71 y 74) y la entrada está guardada por el perro infernal, al igual que los perros de oro y plata que custodiaban el palacio de Alcínoo *(Od.* VII 91-93). Tras el monólogo de Heracles, quien se opone a Áyax en que, siendo los dos personajes que enmarcan la visión del Érebo, el uno no responde a las palabras de Odiseo y el otro le habla sin que éste le diga nada y del que extrañamente se dice ἔβη δόμον ᾽Αϊδος εἴσω (XI 627), como si Heracles fuera una *sombra* evocada y Odiseo no estuviera en una auténtica κατάβασις, quiere ver Odiseo si llega alguna *sombra* más, sobre todo las de Teseo y Pirítoo, protagonistas también de una desdichada bajada al Hades para raptar a Perséfone[236].

Los megarenses acusaban a Pisístrato de haber introducido en la *nékyia* a Teseo y Pirítoo, para satisfacer el orgullo patriótico de sus conciudadanos, y de haber suprimido, en cambio, del texto de Hesíodo el episodio del abandono de Ariadna en Naxos por parte de Teseo, tan poco favorable para la reputación de su héroe nacional[237].

Y en este momento, aguardando inútilmente la llegada de más héroes, Odiseo corta bruscamente el relato, pues afirma

[236] *Vid.* Plut., *Teseo* XX 1-2.
[237] L. Gil, 1985, 37.

que entonces sintió miedo del numeroso grupo de difuntos que se congregó a su alrededor con sus horribles clamores y temió que Perséfone le enviara desde el Hades la cabeza de la Górgona. Así pues, decidió regresar al navío y soltar amarras.

La justificación de la partida por el miedo resulta poco convincente. Ante el Hades homérico podían sentirse variadas emociones (sorpresa, desolación, desesperación, nostalgia y añoranza de la vida, amargura...), pero, ¿qué temor cabía sentir ante unos espectros fantasmales que revolotean como murciélagos sin tener conciencia de sí mismos, ni poder actuar sobre el mundo de los vivos? Es verdad que a lo largo de su relato Odiseo comenta varias veces que sintió el *verde miedo*[238], pero suena más a efecto retórico que a otra cosa.

Ahora bien, lo que resulta más digno de comentarse es el miedo a la cabeza de la Górgona (Medusa), que tenía el poder de petrificar a quien la mirara de frente. En este asunto subyace la cuestión de la muerte entendida como una petrificación de los vivos. La piedra fría, muda, inerte está en oposición simbólica con el cuerpo vivo, ágil y flexible. Muerte es convertirse en piedra y la cabeza de la Górgona (muerte mágica) es lo que va a enviar Perséfone contra Odiseo y contra todo el que penetre vivo en el mundo de los muertos[239].

No es éste el único aspecto en el que la piedra muestra afinidad con la muerte y los muertos. Dentro de las representaciones religiosas de los griegos una piedra, tallada o no, actúa como *cólossos,* como una especie de *doble* material de un muerto y tiene la siguiente función: si se entierra dentro del sepulcro de alguien cuyo cadáver no ha aparecido, se da tranquilidad al alma del desaparecido y

---

[238] ἐμὲ δὲ χλωρόν δέος ἥρει: *Od.* XI 43 y 633.
[239] J-P.Vernant, 1983, 311.

queda apartada del mundo de los vivos, con lo que se vuelve inocua.

Pausanias (IX 38, 5) cuenta la historia de Acteón, cuyo ἔιδωλον era visible en Orcómeno llevando una roca. El oráculo de Delfos ordenó a los habitantes que enterrasen los restos que encontrasen de él e hicieran una imagen de bronce del fantasma, para encadenarla a la roca con la que aparecía el espectro. Hecho lo cual, el país volvió a la tranquilidad y aún tuvo oportunidad de contemplarla en su tiempo el *periegeta*. En este caso un *cólossos*, ya de figura humana, ha inmovilizado y fijado en un lugar preciso a una ψυχή móvil. Y es que la piedra era también el medio que utilizaba el difunto para ascender hasta la luz, pero a la postre se perdió la conexión simbólica de la piedra con el alma de un muerto y no perduró más que su función más externa y accidental, la de ser un signo destinado a traer a la memoria de los vivos el recuerdo del difunto[240]. Así pues, si Odiseo hubiera visto la cabeza gorgónea, habría quedado convertido en piedra, en un muerto insensible, y habría quedado enfrentado a los poderes del más allá sin poder regresar a la luz para contarlo.

Este ha sido el *viaje turístico* o poco más que ha emprendido Odiseo para saludar a los grandes héroes de la *Ilíada,* camaradas de antaño[241]. No me parece exagerada la calificación anterior, si hacemos un balance de conclusiones de esta νεκυομαντεία confundida con una κατάβασις.

1º) Quizá lo más destacado de la actitud de Odiseo ante el panorama del Hades es su *indiferencia cordial*[242]*.* En contraste con Gilgamés, quien, entre otras cosas, va al más allá en busca de la planta de la inmortalidad y no se

---

[240] Vernant, *ibid.,* 314-315; M. Eliade, 1981, 228-230.
[241] A. Guzmán, Gómez Espelosín y Gómez Pantoja (eds.), 1992, (más concretamente el capítulo de C. García Gual “Viajes de aventuras fantásticas en la literatura griega”).
[242] C. García Gual, 1981 A, 33-34.

resigna a morir, los viajeros griegos, como Odiseo, Heracles y Orfeo, no están muy interesados en los secretos del otro mundo.

Al público de Homero le podía atraer el tema como juego de contrastes, pero sin ansias de transcendencia, por esto se aprovecha la *nékyia* para enlazar con otros temas independientes de ella en principio: diálogos con los compañeros de Troya, con las heroínas, lista de condenados, almas de héroes ilustres del pasado... Intereses de otra naturaleza y no precisamente doctrinales, religiosos, o escatológicos, provocaron ese crecimiento espontáneo de escenas infernales.

2º) No estamos ante una violenta y temeraria irrupción en el infierno, a la manera de Heracles *(Il.* V 395-397), Teseo y Pirítoo, u Orfeo, sino ante un viaje ordenado por una diosa, pacífico y llevado a cabo sin la compañía de ningún inmortal. Para Jordi Cors i Meya (1984, 20) ello es debido al delicado respeto religioso que observa el autor de la *Odisea* hacia los dioses infernales, los difuntos y todo lo relacionado con el otro mundo en general.

3º) La νέκυια del canto XI evita lo fantasmal y lo horripilante. Hay una ausencia total de seres monstruosos: no se conoce todavía a Caronte, el perro del infierno es un simple perro guardián, no se ve a las Erinis, ni a Hades (¿cómo podría un mortal perdido entre los muertos encontrar al *Invisible?),* ni a Perséfone (aunque su autoridad allí es omnipresente), no se conoce el Tártaro de los impíos o criminales...

Las referencias topográficas son muy escasas, como hemos visto, y el Hades es imaginado a imagen y semejanza del mundo heroico terrestre: entre los muertos son los héroes y heroínas quienes monopolizan la atención del poeta, los héroes como Aquiles son quienes mandan entre los

muertos, las tribus de los muertos (ἔθνεα νεκρῶν) son como las otras que bordean el mar Egeo...[243].

4º) En consecuencia, la frialdad con que está tratado el tema, la ausencia de implicaciones teológicas, la búsqueda del patetismo y la nostalgia, la ausencia de misterio... contribuyen a hacer del canto XI de la *Odisea pura literatura*[244]*.* El hombre antiguo sintió la muerte como sombra, como degradación de la vida, pero nunca demostró respecto de ella sentimientos de familiaridad. Su gran preocupación fue alejar, neutralizar el Hades, hacerlo inofensivo. La familiaridad con la muerte es un asunto cristiano[245].

5º) El viaje de Odiseo trata de superar los límites de los simples relatos de aventuras, no sólo porque se va más allá de las fronteras de los vivos, sino porque encuentra personajes de épocas pasadas y puede informarse de cómo finalizará su vida aventurera. Aunque tal viaje no es estrictamente necesario para el regreso a la patria, sí lo es desde una perspectiva poética, por ello la *nékyia* en el fondo y en la forma es un excurso, una vez que el héroe ha llegado al país de los feacios[246].

6º) No puedo estar totalmente de acuerdo con M. Fdez. Galiano[247] en que la organización del canto XI resulta caótica, aunque sí es probable que sea el canto más difícil de la *Odisea* y su calidad se mantenga bastante buena siempre. Podemos estar de acuerdo con Kirk en que la complejidad del canto XI es extrema y, en general, el relato de sus aventuras en primera persona (cantos IX al XII) por la fusión de fuentes prehoméricas diferentes, pero no en que más concretamente se observen signos de creación múltiple en

---

[243] J. Griffin, 1984, 97-98.
[244] J. Griffin, *o.c.*, 99.
[245] L. Díez del Corral, 1974, 189-190.
[246] J. Cors, 1984, 271-272.
[247] Homero, *Odisea,* 1982, p. 37 de la *Introducción*.

los relatos de los ciclopes y de la *nékyia*[248]. En principio, me atengo a los postulados unitaristas que hemos atribuido antes a Jordi Cors y a tantos otros, que ven una ordenación interna bastante precisa entre las figuras y un continuo engarce entre la *nékyia* y otros acontecimientos previos del poema genérico, lo que excluiría la posibilidad de que hubiera crecido a base de añadidos sucesivos hechos por manos diferentes.

Las opiniones de la crítica han pasado desde considerarlo espúreo y eliminarlo de la *Odisea,* hasta considerarlo un breve poema prehomérico de Odiseo en ultratumba expandido por la inclusión de catálogos beocios, un material prehomérico aprovechado por quien fuera el autor o compilador del núcleo de la obra, y del que cabría computar sólo como espúreos los *catálogos de los heroínas* y el de los *condenados*[249].

Esta última opinión es también mencionada por Kirk (1985, 221-222), quien supone que existió un poema previo de Odiseo y su consulta junto a los muertos. Luego fue introducido en el conjunto de las aventuras del héroe, pero lo que nunca se podrá saber es si pertenecía a un poeta diferente de Homero, o pertenecía al mismo Homero, quien lo introdujo dentro de una composición más ambiciosa. Sin embargo, esta última posibilidad no excluye que el poema de ultratumba independiente hubiera sido adaptado a partir de versiones anteriores. Todas estas hipótesis se derivan del intento de explicar la galvanización de los elementos tan heterogéneos que componen este famoso y singular canto de la *Odisea,* que para la crítica presentó dos dificultades principales: qué personajes eran originales y cuáles fruto de ampliaciones posteriores y, la segunda, la relación entre

[248] G. S. Kirk, 1985, 217.
[249] Traducción de la *Odisea* a cargo de J. L. Calvo, 1987, 27-28.

la *nékyia* y el episodio de Circe, cuyas indicaciones podrían hacer inútil el viaje de Odiseo.

Ahora bien, comparto plenamente la opinión de Ian Morris (1989, 296-320), para quien se puede dar plena coherencia al Hades homérico considerándolo como el reino de las *sombras* y explicando las anomalías (Minos, los condenados, Orión, Heracles, etc.) como interpolaciones, aunque yo no doy de lado una autoría única (sea del autor de la recopilación general de los cantos o de otro autor diferente), pero a lo que no estamos obligados es a explicar cada diferencia como producto de la evolución en el tiempo, porque en la misma *Odisea* se conoce una afortunada existencia en el Elíseo y la escatología de un Hesíodo en los *Trabajos,* autor no mucho más tardío que la *Odisea,* antes de creerse nueva con respecto a Homero, resulta mucho más tradicional que la de éste.

Sin embargo, para finalizar con esta *nékyia*, presentaremos la sugestiva interpretación de Glenn W. Most (1992, 1014-1026), quien integra las figuras con que se encuentra el héroe en cuatro grupos, que representan toda la variedad de ἔπη conocidos en la Grecia arcaica: personajes unidos a la biografía de Odiseo (epopeya narrativa monumental homérica), catálogo de heroínas (catálogos genealógicos hesiodeos), figuras de la guerra de Troya (ciclo épico), catálogo masculino de jueces, criminales y héroes (epopeya moral-didascálica), si bien da preferencia al *épos* homérico y hesiodeo por su oposición simétrica entre escenas *homéricas* patéticas (las dos ternas de personajes coetáneos) y *hesiodeas* moralizantes (los dos catálogos de personajes del pasado).

III.8 LA 2ª *NÉKYIA*. Pasemos ahora al segundo episodio de ultratumba que se contiene en la *Odisea*.

La *segunda nékyia* presenta unos problemas no menores ciertamente que los de la primera. El más obvio resulta el

dato que el escoliasta añadió al verso 296 del canto XXIII: *Aristófanes y Aristarco hacen terminar aquí la Odisea*.

La mayor parte de los críticos suelen considerar decisivo este testimonio y, por tanto, espúreo todo lo que queda del poema, aunque hay reparos por parte de los unitarios, como H. Erbse[250], quien interpreta ese verso no como el πέρας de la *Odisea*, sino como el τέλος, o fin de la acción principal. Para Kirk (1985, 227-228) ese punto constituye el final natural del poema y del *clímax* que suponen la agonía de Penélope y las penalidades de Odiseo: los pretendientes están muertos y los esposos se reconocen y renuevan su amor.

Algunos comentaristas, intentando mantener el unitarismo, tratan de justificar sobre todo el final del canto XXIII, pero encuentran tales anomalías lingüísticas, estilísticas y argumentales en el canto XXIV, que incluso lo estiman irreconocible e inconciliable con el resto de la épica griega conocida[251]. Para Fdez. Galiano (1982, 16) el oscurecimiento de la luz poética es casi total en el último canto y el segundo episodio del Hades y las escenas en la heredad constituyen dos apéndices impertinentes.

Las opiniones sobre un refundidor posthomérico para el final de la obra son mayoritarias. Probablemente algún poeta se sintió tentado de emular la *nékyia* del canto XI. Y es que el final de la obra marcado por el escoliasta dejaba, sobre todo, un grave problema por resolver: la necesidad de purificación para Odiseo tras su homicidio múltiple.

Para Kirk (1985, 228) el poema original debía dar respuesta a esta cuestión, quizá un verso o dos en los que Atenea desagraviaba a los parientes. Seguramente se suprimió la referencia primitiva y se hinchó todo el final con un desarrollo prolijo y extraño para el resto de la obra. Parte

[250] *Beiträge zum Verständnis der Odyssee,* Berlin-Nueva York 1972, citado por Jordi Cors, 1984, 401, nota 324 al cap. II.

de ese desarrollo posterior fue la *segunda nékyia* (XXIV 1-204).

Las dificultades para considerarla original oscilan desde su consideración como una adición complementaria o un apéndice y la contradicción en dos cuestiones entre lo que cuenta Anfimedonte y los cantos anteriores (los dos esposos se ponen de acuerdo para ejecutar la venganza y Odiseo llega nada más terminar Penélope la tela), hasta la constatación de algunas originalidades que presenta: Hermes Cilenio como conductor de las almas, el recorrido detallado que siguen las almas para llegar al Hades, los muertos penetran en el Hades sin haber sido incinerados, las almas tienen conocimiento sin necesidad de beber sangre.

Ahora bien, si ya había dificultades para justificar un viaje al mundo subterráneo en el canto XI, muchas más las hay para incardinar la *segunda nékyia* en el argumento de la *Odisea.* En la *primera nékyia*, al menos, es el protagonista de la obra quien desciende a los infiernos para consultar a Tiresias. A este motivo central se añaden otros episodios curiosos, como el encuentro con la madre y los compañeros de Troya, que en el estado actual del canto han quitado protagonismo al motivo central del viaje. Pero, a pesar de la compleja trabazón de escenas, el canto XI recogía motivos y detalles anteriores y adelantaba otros que aparecerían más tarde.

Por el contrario, todo lo que se cuenta en la *segunda nékyia* es perfectamente inútil y prescindible para el desenlace de la obra. Nada importa para la suerte de Odiseo el destino en el otro mundo de Agamenón y Aquiles. Otros detalles mencionados allí (el engaño de Penélope, el disfraz de mendigo, el triste fin de los pretendientes) ya habían sido contados en la obra monumental. Además, el motivo en que parece desembocar todo lo que se cuenta en la *segunda*

[251] Homero, *Odisea*, traducción de J. L. Calvo, 1987, 34-35.

nékyia también aparecía en la primera, por lo que resulta plenamente redundante: el contraste entre la suerte de Agamenón y Odiseo por el diverso comportamiento de Clitemnestra y Penélope.

Da la impresión de que estamos ante un ejercicio retórico en el que se retoman personajes y temas de la *primera nékyia*, para aderezarlos con algunos detalles novedosos, pero no se consigue el dramatismo y la grandeza que se habían logrado en algunas partes de la *primera nékyia*. La mayor parte del libro XXIV ha sido remodelada y extendida a fondo a partir de un núcleo más pequeño, probablemente por aedos del s. VII o principios del VI, quienes desataron sus habilidades de virtuosos en las partes más populares del texto, antes de que fuera registrado por escrito en su totalidad, lo que ocurrió en algún momento del s. VI para controlar las competiciones de recitación en los juegos panateneos[252].

Como en la *primera nékyia*, parece haber en el Hades una cierta jerarquía semejante a la de la tierra: los héroes gozan de una situación preeminente y parecen agruparse manteniendo los mismos lazos de amistad, sociales, etc. Aquí están agrupados Aquiles, Patroclo, Antíloco y Áyax. A ellos viene a sumarse la *sombra* de Agamenón, que tiene en torno suyo a todos los que lo acompañaron en la muerte, cuando fueron asesinados por los amantes adúlteros.

Todos estos personajes y su séquito ya habían aparecido en la *primera nékyia* conversando con Odiseo. La novedad se produce ahora en la primera parte del episodio (XXIV 15-98), cuando Aquiles lamenta el triste fin de Agamenón y éste le cuenta a Aquiles todos los pormenores de los funerales que le fueron dedicados. Este coloquio entre ambos, no obstante, tendría sentido si fuera la primera vez que se encuentran en el Hades. Mas el caso es que ambos habían conversado por

[252] P. E. Easterling y B. M. W. Knox (eds.), 1990, 105-106.

turno con Odiseo en la *primera nékyia*, que los coloca juntos y supuestamente conocedores del final respectivo de cada uno de ellos. El diálogo entre ambos héroes resulta interesante por sí mismo y no está exento de altura dramática y patetismo, pero es irrelevante para la *Odisea* y para los pretendientes, quienes son testigos del mismo a su llegada.

Todas las escenas transcurren rápidamente en esta *nékyia* y no hay invocación de muertos, sacrificios de animales, sangre para recuperar la conciencia... Agamenón hace a uno de los pretendientes, Anfimedonte, la pregunta tópica de cómo llegaron allí en tan gran número y el diálogo entre ambos constituye la segunda parte del episodio (99-204). Todos los detalles que le cuenta Anfimedonte, entre los que hay dos divergencias notorias con el resto del poema monumental, son redundantes para el que haya escuchado la totalidad del poema. Los relatos sobre la muerte de Agamenón y Aquiles son irrelevantes para el tema de la *Odisea* y la suerte de Odiseo por tener una esposa como Penélope ya había sido celebrada en la *primera nékyia*. Sea como sea, hay que conceder a los unitarios, como Jordi Cors (1984, 319), que, aunque sea un apéndice, ello no significa necesariamente que no sea obra del mismo autor que compuso la totalidad de la obra. El autor de la *Odisea*, una vez concluida la novela del retorno, introduciría toda la última parte del poema como un relato complementario y, si se quisiera buscar la verdadera finalidad de la escena infernal, habría que pensar en que la confrontación de los destinos de Odiseo-Penélope con los de Agamenón-Clitemnestra y Aquiles pretenden realmente hacer equiparable la gloria heroica del Eácida y la del Laertíada en una obra que tiene una visión tan distinta de la fama heroica con respecto a la de la *Ilíada*[253].

Aunque la calidad me parece más que aceptable y para los estudiosos lo que parece más decisivo a la hora de

[253] J. Cors, 1984, 321-322.

postular dos autorías diferentes son las diferencias estilísticas y sintácticas, a la *segunda nékyia* sólo cabe objetarle su oportunidad y su engarce en el polémico canto XXIV, porque las distintas creencias religiosas no suponen una contradicción con las de la *primera nékyia*, ya que ambas *nékyias* se apoyan en las mismas concepciones fundamentales[254].

III.9 EL ELÍSEO HOMÉRICO. Esta visión del más allá que nos proporcionan las dos *nékyias*, sobre las que está fundada la concepción del Hades homérico, a pesar del éxito y enorme vigencia que tuvieron durante siglos, no pudieron ocultar un destino más risueño y feliz en un país maravilloso, donde reina la felicidad absoluta. Que se le llame Campos Elíseos o Islas de los Bienaventurados poco importa, ya que la única diferencia entre ellos está en el nombre. La *Odisea* y un *treno* (fr. 129 Snell) de Píndaro conocen los primeros, aunque Píndaro no da nombre al lugar y la palabra *Elíseo* no vuelve a aparecer hasta Apolonio de Rodas en el s. III a. C. *(Arg.* IV 811). Hesíodo *(Trabajos* 156-173) y Píndaro *(Ol.* II 123-149) conocen las segundas.

Al Elíseo, pues, irá Menelao, según le profetiza el anciano del mar Proteo, pero los versos IV 561-562 (...οὐ θεσφατόν…θανέειν καὶ πότμον ἐπισπεῖν) ofrecen una notable dificultad interpretativa: si Menelao va a alcanzar la inmortalidad o si simplemente no morirá en Argos, porque éste es el núcleo de la cuestión, si el Elíseo es un *paraíso terrestre* al que se llega sin pasar por la muerte o un más allá de la muerte. Y la respuesta es complicada, porque, como apunta M. Gelinne (1988, 225-240), no se puede demostrar con certeza que Homero y Hesíodo se refirieran a un más allá feliz que sería lo opuesto del siniestro Hades, sobre todo porque los textos son poco explícitos en su contenido. No obstante, lo que sí puede admitirse sin

[254] E. Rohde, 1973, 72, nota 55.

mayores problemas es que la imaginación de unas tierras idílicas es una reacción psicológica a las insatisfacciones de la vida (interpretación realista: tales lugares existen realmente sobre la tierra), a la perspectiva de un poco atrayente infierno (interpretación mística) y, sobre todo en el dominio griego, a la negación de una pérdida total de la edad de oro (interpretación mítica).

Un paraíso como el Elíseo, o las Μακάρων Νῆσοι, que van a tener prácticamente la misma función, pueden ser entendidos de tres maneras diferentes:

A) Esos lugares derivan del mundo imaginario colectivo de los griegos, que colocan el más allá en una dimensión onírica y en una naturaleza transfigurada.

B) Esos lugares vienen de los egipcios a través de la civilización minoica (muchos seguidores).

C) De empezar siendo lugares adonde iban héroes vivos, la evolución, desde Píndaro, hizo que fueran la residencia de las almas justas[255].

La discutida etimología de ᾽Ηλύσιον aclara poco las cosas. Aunque el *Etymologicum magnum* (428, 36) lo hace derivar de ἔλευσις *(llegada)*, como lugar donde se reúnen los elegidos, con lo que está conforme Rohde, la otra opinión más unánime es la de Nilsson y muchos otros, quienes creen que es una palabra pregriega introducida por la relación del mundo egipcio con la civilización minoico-micénica[256]. Por tanto, ninguna certeza se ha adquirido en lo que se refiere a la significación del término ᾽Ηλύσιον y hay que atenerse a los elementos constitutivos del *paraíso griego*[257].

La llanura del Elíseo, reflejo de la fascinación por las ἐσχατιαί, está en los confines de la tierra (πείρατα

[255] M. Martínez Hdez., 1992, 70-71.
[256] Una lista completa de las distintas interpretaciones y su conexión etimológica en M. Martínez Hdez., 1992, 40-43; M. Gelinne, 1988, 225-240 y J. O. López Saco, 1994, 43-69.
[257] M. Gelinne, 1988, 225-240.

γαίης, IV 563) y el Océano refresca a los hombres con las brisas del Céfiro (IV 567-568). Más bien hay que pensar, por tanto, en una lejana localización occidental. Elementos paradigmáticos de este paraíso, sea Elíseo o Islas, son el clima agradable, la fertilidad, y la llanura (πεδίον), tema común en las representaciones de países maravillosos, tierras lejanas y más allá. Al Elíseo van hombres en cuerpo y alma, como reflejan términos como ἀνθρώποισιν (v. 565) y ἀνθρώπους (v. 568), no las almas de hombres muertos, porque entonces no podrían disfrutar de los placeres materiales. No se dice el género de vida, sólo que la vida es muy fácil (ῥηΐστη βιοτὴ, v. 565) por la bonanza climática y la abundancia de recursos. Quienes envían allí a Menelao son los dioses (ἀθάνατοι) y, aunque se habla de ἄνθρωποι, no hay seguridad de que Menelao tuviera compañeros en el Elíseo. El único mérito de éste para ser enviado allí, donde gobierna el rubio Radamantis (ξανθὸς῾Ραδάμαντις, v. 565), es ser yerno de Zeus (γαμβρὸς Διός, v. 569), al estar casado con Helena.

También se accede a las Islas de Hesíodo sin pasar por la muerte[258] y por arbitrio divino, lo que da a tales *paraísos* un carácter sagrado que siempre tuvieron, aunque se argumente que no responden a una visión popular, sino que son frutos de la creación poética, porque, aunque Homero sea el primero en mencionar tal mito, ello no quiere decir que

[258] El v. 167 de los *Trabajos* plantea el problema de si todos los héroes van a las Islas o sólo una parte de ellos, o sea, los que sobrevivieron a las guerras. Sostengo la prudencia de M. Gelinne *(o.c.)* y no la opinión de que los *Bienaventurados* son almas de fallecidos basándose en testimonios de otros autores clásicos y en la suposición de que posiblemente la continuación de la vida en el pasaje homérico pueda incluir una muerte física sin que por ese motivo se haya dejado de sentir conscientemente, como cree J. O. López Saco, 1994, 43-69. Tampoco puedo estar de acuerdo con A. Pérez Jiménez, 1993, 101-123, quien, tras afirmar correctamente que la uranización del Hades griego corre paralela al desarrollo de la doctrina del viaje celeste del alma, establece como estadio más antiguo la extracción de los Campos Elíseos del mundo subterráneo realizada por Homero, ya que paraíso y mundo subterráneo son temas independientes en principio.

no existiera de forma oral en el imaginario griego[259]. Los placeres que ofrecen son idénticos: ausencia de preocupaciones materiales, abundancia y bonanza climática. Quienes habitan tales lugares en Homero y Hesíodo son héroes del pasado, los que lucharon en Troya y algunos de la raza de héroes que lucharon en torno a Tebas. Por ello, da la impresión de que Homero y Hesíodo se refieren a paraísos terrestres alejados, a los que nadie por su cuenta podría llegar. No parece, pues, prudente imaginar tales lugares como estancias de un más allá de la muerte, porque para éste en la concepción heroica sólo cabe el lóbrego Hades y la única inmortalidad posible es la de los dioses. Lo único que ocurre es que por un favor caprichoso de los dioses algunos héroes emparentados con ellos o estimados por ellos pueden llevar una vida semejante a la de los inmortales y la idea de muerte no se ajusta bien a la de paraíso.

Este desarrollo de otra vida sin pasar por la muerte era algo esperado y lógico, ya que en el mundo heroico, un mundo que vive precisamente de cara a la galería, pudiéramos decir, había grandes ansias de inmortalidad. Estos paraísos no escatológicos, como el Elíseo, vienen bien a la mentalidad heroica, porque ésta era incapaz de imaginarse una recompensa para el alma de los héroes de noble comportamiento, salvo la vaga inmortalidad de la fama póstuma. Su ansia de escapar del anonimato del Hades tenía que venir por la vía de un paraíso geográficamente real, adonde van héroes selectos en cuerpo y alma sin pasar por la muerte. Luego sí podrá haber islas plenamente escatológicas, como Leuce (Aquiles), las *islas de Diomedes* (Estrabón, *Geogr.* VI 3, 9) o la isla Brittia, descrita por Procopio (s. VI d. C.)[260].

---

[259] J. O. López Saco, 1994, 43-69.

[260] Para estas cuestiones del paraíso y mundo de los muertos *uid.* M. Martínez Hdez., 1992, 61-62 y J. O. López Saco, 1994, 43-69.

La *Ilíada* presenta todavía el heroísmo puro y duro: la misma suerte corren el valiente y el cobarde. De esto se queja Aquiles ante Odiseo[261] y, si esto ocurre en vida, lo mismo hay que decir para el Hades. En el canto XI de la *Odisea* se ha producido ya una ligera variación: Aquiles, y presumiblemente el resto de héroes notables, tienen un cierto poder sobre el resto de los muertos anónimos. El poeta de este canto sólo menciona por su nombre y se detiene ante los héroes, quienes son los únicos que atraen su atención. Pero el auténtico paso hacia la inmortalidad, muy especial desde luego, de los héroes se va a dar con el Elíseo destinado a Menelao. Por eso afirmaba Rohde (1973, 88-89) con razón que la forma más antigua de inmortalidad que se ha concebido en Grecia era una vida llena de dulzura en cuerpo y alma sin pasar por la muerte.

Es común entre los estudiosos que esta mención del Elíseo sea posterior a la *nékyia* del canto XI y Rohde (1973, 89-90, 103-104 y nota 25 de la pág. 104) justifica la introducción de este motivo en los poemas homéricos por el hecho de que en éstos se dan situaciones parecidas, aunque no tan atrevidas. En primer lugar en la *Ilíada* los dioses arrebatan a héroes que corren peligro y los transportan a otro punto (V 344 ss.; XX 443 ss.; XX 325 ss.). En segundo lugar, las personas pueden ser arrebatadas del mundo de los vivos por los dioses, como Ganimedes *(Il.* XX 232 ss.), las Harpías *(Od.* X 508 ss. y XI 13 ss.) o un huracán y ser llevadas al extremo del Océano o al mismísimo Hades, pero sin pasar por la muerte. Simplemente van a continuar viviendo en otro sitio. En tercer lugar el rapto del cadáver de Sarpedón por el Sueño y la Muerte *(Il.* XVI 419 ss.) es el modelo al menos para el de Memnón en la *Etiópida*, aunque

[261] ἐν δὲ ἰῇ τιμῇ ἠμὲν κακὸς ἠδὲ καὶ ἐσθλός·
κάτθαν᾽ ὁμῶς ὅ τ᾽ ἀεργὸς ὅ τε πολλά ἐοργώς: *Il.* IX 319-320.

este último rebasa el marco ideológico de Homero y Memnón es recompensado con la inmortalidad.

Para Jordi Cors i Meya (1985, 7-19) también cabe pensar en un influjo egipcio, puesto que el contexto está lleno de referencias a Egipto, que siempre mantuvo viva la creencia en un paraíso, primeramente reservado al faraón por su condición divina y luego abierto al resto de los hombres[262]. Quizá fue a través de los minoicos y los micenios por donde la convicción egipcia pudo llegar a los griegos de la época de Homero. Sin embargo, y a pesar de conceder que algunos poetas homéricos estuvieran familiarizados con las leyendas de la épica oriental, cabe hablar más bien de coincidencia de temas, pero difícilmente de transferencias. Esta es la opinión de M. Gelinne (1988, 225-240), porque, aunque la mayor parte de los datos se encuentran en los mundos minoico y egipcio, hay que actuar con gran prudencia, ya que el tema del paraíso está lo suficientemente extendido por la mayoría de las culturas como para explicar los detalles a través de sus correspondientes externos. En efecto, la descripción que se hace del Elíseo es muy parecida a la que se hace del Olimpo *(Od.* VI 41-46). Además, Eumeo cuenta una historia *(Od.* XV 403-411) en la que aparece una isla paradisíaca, como la de los feacios, muy próxima ya a una isla escatológica y a un paraíso para los héroes inmortales.

No es extraño, pues, que con estos precedentes algún poeta se sintiera tentado a introducir el rapto de Menelao en la *Odisea.* Lo que ha hecho considerar interpolado y tardío el pasaje en cuestión es que la profecía de Proteo y las preguntas de Menelao a éste sólo versaban sobre el modo en que Menelao regresaría a la patria, pero no sobre el destino final del héroe. La poca justificación temática del

---

[262] Esta opinión es también compartida por Alford Garth, *Ἠλύσιον: a foreign eschatological concept in Homer's Odyssey,* Journal of Indo-European Studies XIX (1991) 151-161. Ese concepto pudo ser adquirido en contactos culturales con Egipto en el s. VIII a. C.

pasaje con respecto al resto de la *Odisea* es lo que lo ha hecho ser considerado como procedente de una mano diferente, pero el poeta que lo ha introducido no lo ha hecho incompatible con la creencia en el Hades. Sólo van al Elíseo algunos héroes que tienen parentesco con Zeus. El resto, por muy valerosos que hayan sido, deben terminar en el Hades.

Para William S. Anderson (1958, 2-11), en cambio, el episodio del Elíseo es genuinamente homérico, porque sirve para caracterizar la vida llena de riqueza y serenidad que lleva Menelao en Esparta, aunque no por ello es feliz. Su estancia en el Elíseo servirá para prolongar indefinidamente esa forma de vida ahora presumiblemente feliz. Además, esa vida en Esparta contrasta con la situación lamentable en que se encuentra la desprotegida Ítaca. Por otro lado, hay que comparar Elíseo y la isla de Calipso, no sólo por lo paradisíaco, sino porque Ogigia, gracias a Calipso, puede suponer la inmortalidad para Odiseo, igual que Elíseo para Menelao gracias a Helena. Odiseo tiene a mano lo que recibirá Menelao, pero él lo rechaza porque en la isla no encontrará vida eterna, sino muerte eterna. Menelao mira sin dolor su pasado, pero Odiseo continuamente lo rememora, porque su grandeza depende de su humanidad, de su mortalidad. Por esto, los griegos nunca colocaron a Odiseo en el Elíseo, como sí hicieron con otros héroes.

Naturalmente no eran estos elegidos la única excepción al destino normal del Hades. También los condenados y Minos-Orión-Heracles eran caso aparte respecto al mantenimiento de la conciencia en el Hades. Estamos describiendo situaciones independientes de la justicia y del juicio moral, pero démonos cuenta de lo fácil que será cargar las tintas con una justicia retributiva en el más allá y confinar en el Hades, o en el Tártaro, a los malvados, tras alojar a las almas justas en el Elíseo, que irá siendo entendido como una

demarcación dentro del Hades. Esto es ya lo que hace claramente, desde un prisma órfico, Píndaro, al hablar de la residencia de los hombres piadosos dentro del Hades en prados de rosas purpúreas *(Trenos,* fr. 129 Snell). Era sólo cuestión de tiempo que los temas del paraíso y del mundo de los muertos se asociaran mentalmente.

En el Elíseo pindárico sí hay notables diferencias con respecto al homérico, porque se ha democratizado y moralizado: sus habitantes han conocido la muerte, se llega a él mediante un criterio ético, cualquier hombre meritorio puede acceder a él, las ocupaciones de los bienaventurados son las de la clase aristocrática griega (juegos, deporte, arte, actos de piedad). Píndaro admite una inmortalidad aristocrática y limitada a unos pocos, pero no la basa en la arbitrariedad de una filiación o de una alianza divina: debe ser duramente adquirida a través de empresas útiles para la humanidad. La floración de las sectas en la época de Píndaro hace que sus contemporáneos no admitan el antiguo privilegio homérico. La inmortalidad debe coronar el esfuerzo heroico puesto al servicio de los hombres[263]. Este cambio de concepción es similar al de otro paraíso, el de los hiperbóreos, que, aunque no se ha democratizado, sí se ha moralizado, pues gracias a Apolo Creso ha sido admitido en él por su piedad (Baquílides, *Epinicio* III). También el Olimpo podía ser un destino de felicidad para los hombres que se hacen inmortales: Heracles, Ganimedes *(Il.* XX 232 ss.). Pero, después de *descubrirse* el Elíseo, éste y también las Islas de los Bienaventurados serán el destino de héroes protegidos de los dioses y, posteriormente, de las almas de los justos.

El Elíseo de Homero está presentado todavía de una manera muy tosca y primitiva. Tiene que estar en un lugar físico, aunque geográficamente muy vago, y sobre la

[263] J. Duchemin, 1955, 332.

superficie de la tierra, porque es incapaz de una abstracción tal, que permitiera imaginárselo como un lugar mental o ideal. Su divorcio del mundo de las *sombras* del Hades es total, porque en Homero nada del Hades merece el más mínimo interés. Homero era incapaz de tales abstracciones. Si había un paraíso, su existencia debía ser real y no depender de la simple imaginación poética.

Finalmente, aunque el Elíseo ha abierto la transcendencia en Homero y ha sido uno de los temas favoritos de los poetas con cierta sensibilidad escatológica, la descripción más extensa que tenemos es la de alguien que no creía lo más mínimo en él. Se trata del terrible satírico Luciano de Samósata, para quien era una llanura situada en las Islas de los Bienaventurados y lo describió con su habitual ironía, parodia y desenfado *(Relatos verídicos* II 14-16).

III.10 RECAPITULACIÓN. Recapitulemos y sinteticemos, por último, este largo capítulo, para darle un adecuado final.

Realmente, era muy difícil representarse el más allá con unos tonos positivos desde una mentalidad heroica. Esta tiene sus propias normas, su propia moral y entiende a los dioses a su manera. Sus valores son la fuerza, el sacrificio y la gloria, es decir, la confianza en el hombre, en su vida, en su juventud y en sus realizaciones. La mentalidad heroica es una especie de religión de la vida y la muerte no es sólo lo opuesto a ella, sino su más completa negación.

Aquí radica uno de los puntos débiles de la misma, en no haber sabido qué hacer con la muerte y no haberle dado un sentido positivo (descanso de las fatigas, recompensa de los sacrificios...). La muerte para ella sólo era la anulación de la vida y, lo que es peor, de las futuras empresas que permiten obtener gloria y fama entre los hombres de ahora y del porvenir, lo cual constituye la única forma de

inmortalidad: ser recordado por los venideros debido a las proezas hechas en vida. A la cuestión de la inmortalidad Homero da una respuesta poética: la ψυχὴ ἀθάνατος=κλέος ἄφθιτον, fama que descansa en la ἀρετή del héroe[264].

En una civilización de vergüenza y honor sólo se sigue existiendo si queda una fama imperecedera. El héroe homérico busca la otra vida en la palabra, en el κλέος, porque con la famosa frase *Cual el linaje de las hojas, así es el de los hombres (Il.* VI 145-149) el hombre vuelve al nivel de la naturaleza y recupera el sosiego que la cultura le roba, aunque, paradójicamente, con esos versos se dan por estériles todos los esfuerzos heroicos de los personajes de la epopeya. La no-muerte significa la presencia permanente en la memoria social, que puede ser recuerdo mediante el canto de los poetas o el monumento funerario de la tumba. En lugar de alma inmortal, gloria y añoranza de los demás; en lugar de paraíso para los justos, perennidad en el corazón de los vivos. Curiosamente el ideal épico de la muerte hermosa y heroica dejará su huella en la muerte del soldado que defiende la πόλις[265]. Esta permanencia a través de la fama será vista con ironía por Platón *(Banqu.* 208 c-d), pero, curiosamente, su definición de ἔρως como deseo de inmortalidad *(Banqu.* 207 a) vuelve a incidir, con un cambio de solución, sobre el ansia de transcendencia que buscaba el héroe homérico[266].

Ciertamente, la épica debería haber establecido un determinado equilibrio entre la vida y la muerte, para que ésta última fuera más natural y menos cruda, o algún tipo de conexión entre la vida y la ultratumba, para que la angustia de los que perdían seres queridos y de los que iban a perecer fuera menor. El resultado de todo esto es un

[264] Lasso de la Vega, 1966, 128-129.
[265] J-P. Vernant y otros, 1993, 29-30.
[266] M. A. Granada, 1989, 71-83.

fuerte pesimismo ante la condición humana y la vida del hombre (brevedad de la vida, ser efímero, duras cargas para conseguir algo de gloria...), pero lo trágico, como aspecto fundamental de la existencia, tal como se encuentra en la tragedia ática, no se encuentra en Homero. El ideal heroico no es visto de manera trágica.

Por todo ello, el mundo del más allá que nos presenta Homero es fruto de la resignación y la desesperanza, como había visto Rohde. El mundo homérico tiene poco que ver con la moral religiosa tradicional y así no hay sanciones ultraterrenas, ya que su virtud es social y no ética, por lo que prácticamente no existen diferencias *post mortem.* El Hades está hecho a medida del hombre: ni castigos, ni monstruos, ni horrores. El auténtico *páthos* del Hades es quedar reducido a una vacía *sombra* sin conciencia ni memoria. Se entenderá que desde una perspectiva heroica eso constituye ya de por sí bastante castigo. No se necesita ninguna imaginación más, porque se incurriría en contradicción: para castigar a alguien debería tener conciencia.

Añadamos también que el Hades es un lugar del que no se retorna, aunque Homero nunca diga que las ψυχαί sean eternas, si bien son inmortales. Aún hay un destino peor que sumergirse tristemente para siempre en el Hades: ser un muerto no incinerado, cuya ψυχή se mantiene vagando entre los dos mundos y sin pertenecer a ninguno de los dos.

Las jurisdicciones de los dos mundos son en Homero muy claras. Los Olímpicos aborrecen las tinieblas de Hades y el más allá se concibe como un reino subterráneo bajo la autoridad de un soberano (Hades) y unos súbditos (las *sombras)* dominados por él. La vida, reflejada de manera más plena en los Olímpicos, y la muerte tienen sus ámbitos y sus leyes estrictamente delimitadas. Por esto, extraña el viaje de un héroe vivo a los dominios de Hades, como fue el caso

de Odiseo. Que un héroe bajara al Hades era un tema tradicional y familiar en la saga heroica, pero la bajada de Odiseo cobró un giro inesperado, cuando, dejando a un lado los motivos particulares por los que ha ido allí, el héroe describe los personajes, heroínas, condenados y personalidades famosas con que se encuentra. El motivo cobra la suficiente entidad como para convertirse en un tema literario.

Es curioso también que bajara al Hades un héroe que lucha por su vida, que trata de descubrir las claves para seguir con vida y llegar a Ítaca en el mundo de la muerte. El cuadro del mundo subterráneo ha cobrado una dimensión portentosa y el influjo del mismo recorre los siglos con un fulgor inextinguible.

Pero en el modelo homérico del más allá han quedado adheridos rastros de creencias y ritos animistas que pertenecen al culto general de las almas y que no pueden ser explicados por la lógica homérica, en donde quedan como simples elementos descriptivos de difícil justificación, como los funerales de Patroclo.

Inanidad de las *sombras* en el Hades y poder de las mismas fueron creencias contradictorias que mantuvieron su curso sin ningún tipo de controversia. Así, por ej. el caso contrario a Homero es el de Jenofonte *(Cirop.* VIII 7, 18 ss.), donde las almas conservan todas sus capacidades espirituales, incluso acrecentadas[267]. Pero, lógicamente, también debía haber reacciones contra ese panorama desolador que era el mismo tanto para el cobarde como para el valiente. Por ello se buscó alguna recompensa de una mayor entidad que la efímera recompensa de la gloria. En este sentido la imaginación poética encontró el tema del paraíso, el Elíseo, adonde irían algunos héroes sin pasar por la muerte. En Homero sólo se le concede a Menelao, pero la

[267] M. Brioso, en *Descensus ad Inferos,* 1995, 48.

brecha ya está abierta y otros paraísos, como las Islas de los Bienaventurados para otros héroes vendrán después. En Isidoro de Sevilla *(Etim.* I XXXIX 9) los héroes son merecedores de ir al cielo por su sabiduría y valor, una mezcla de los méritos proclamados por Hesíodo y Homero.

Por otro lado, estos paraísos prometidos a determinados héroes van a convertirse en el destino y residencia de las almas justas y piadosas, con lo que de ser un motivo poético y heroico se van a transformar en regiones escatológicas dadas en recompensa tras un juicio *post mortem*.

Por fin el hombre encuentra un destino próximo al de los dioses: vida risueña y placentera y eterna juventud en un paraíso muy parecido a la morada celestial del Olimpo. Lejos quedaba ya el patetismo de la *Ilíada* con sus indiscriminadas muertes y triste huida de las almas a las tinieblas del Hades, así como el antiguo heroísmo del viejo pirata mediterráneo Odiseo, quien rechazó la inmortalidad que le ofrecía Calipso para continuar su retorno hasta Ítaca y corría siempre el riesgo de olvidar su deseo de volver a casa (Sirenas, drogas de Circe, alimento de los lotófagos), sucumbiendo a la pérdida de ese atributo esencial de la condición humana, que es la memoria[268].

Por ello, en el mito platónico de la elección del destino por parte de las almas *(Rep.* X 620 a) el aedo elige al cisne, el guerrero al león, Tersites al mono, Agamenón al águila, pero Odiseo escoge vivir la vida humilde y modesta de un hombre (ἀπράγμων ἰδιώτης).

[268] J. Alvar, C. Blánquez, C. G. Wagner, 1992, 4.

CAPÍTULO IV

OTRAS CONSIDERACIONES DEL ALMA Y DEL MÁS ALLÁ HASTA VIRGILIO

Intentar describir las distintas concepciones del alma y del más allá en el enorme lapso temporal que va de Homero a Virgilio requiere una enorme capacidad de síntesis, claridad y análisis estructural para poder descubrir, aunque sea someramente, la evolución y las innovaciones introducidas en estos terrenos tan pantanosos a veces.

Se impone, pues, destacar una serie de hitos transcendentales, que serán en cierto modo herederos de datos y testimonios anteriores, y analizar brevemente cuál es su originalidad y aportaciones más importantes. Cerraremos con Aristóteles los testimonios de la época clásica griega, continuaremos con los testimonios de época helenística, auténtica antesala de las nociones y creencias que pasarán a Roma, al ser Roma heredera directa de esa época histórica, si bien la influencia helénica puede retrotraerse mucho antes, y distinguiremos la posición genuinamente romana respecto al alma y al más allá, antes de entrar de pleno con los dos siguientes capítulos en los hexámetros virgilianos.

Los retos son múltiples, pues hay concepciones del alma religiosas, filosóficas y populares, con retribución en el más allá y sin ella, con transfondo escatológico y sin él, almas entendidas como sustancia física y como principios metafísicos, alojadas en lugares concretos del cuerpo o identificadas con el yo de la persona... Procuraremos seguir, en lo posible, una secuencia cronológica y agrupar las concepciones del alma y del más allá que estén estrechamente imbricadas, para conseguir la mayor claridad posible.

IV.1 CADÁVER VIVO EN LA TUMBA. Comenzaremos por la creencia posiblemente más antigua de las conocidas y que, no obstante, fue obviada por Homero, aquella que situaba el cadáver *vivo* en la tumba, con sentimientos y necesidades humanas. Aunque será muy utilizada en la tragedia, su origen

popular, que pretendía ver una identificación entre el cadáver y el espíritu, hacía que fuera poca la concreción que podía tener el alma en un cuerpo vivo.

El hecho de que, junto a esta idea de la tumba como morada del alma, surgiera la idea de que las almas tenían una morada común pudo nacer de la influencia de la incineración. Era natural suponer que las almas volaban hacia alguna parte, con el humo de la hoguera, fuera del mundo de los vivos. Para Díez de Velasco[1] es probable que en la crencia popular, frente a la idea de un paso al Más Allá, sobreviviese la idea de persistencia en la tumba de algún componente del difunto. El contraste entre ambas visiones se salva si aceptamos la posible bilocalidad del alma.

El alma es concebida como una especie de *doble*, que es más una réplica de la persona que una parte de ella. El *doble* no es un agente psíquico, tal como nosotros lo entenderíamos, sino que aparece con mayor claridad después de la muerte, como si fuera la continuación de la persona completa. La muerte, desde este supuesto primitivo, es entendida como la disociación entre el cuerpo y algo que le daba vida. Esta idea de que la vida se escapa y deja un cuerpo insensible (presente en Homero) procede de las antiquísimas creencias animistas, según las cuales, cuando muere un individuo, se cree que en cierto modo sigue vivo, porque la vida es la condición normal de la existencia[2].

En esta concepción la naturaleza antropológica se reduce a *vida* + *fantasma* y ambos pertenecen al cuerpo, no le vienen de fuera. Dicho de otro modo, hay una identidad entre el principio vital que anima y el huésped espiritual del cuerpo.

---

[1] *El Origen del mito de Caronte. Investigación sobre la idea popular del paso al Más Allá en la Atenas clásica,* tomo I y II, Madrid, 1988, 303-304, citado por J. O. López Saco, 1994, 43-69.
[2] *Vid.* J. Garzón Díaz, 1981, 353-389.

Las almas siguen viviendo en las tumbas (Eur. *Alc.* 620 ss.) y gozan de las ofrendas que reciben para satisfacer sus necesidades (Esqu. *Coéf.* 483 ss.; Eur. *Héc.* 533; *Ant. Pal.* XI 8; Luciano, *De luctu* 9 y *Caronte* 22). Este tipo de almas pueden ser evocadas para profetizar, ayudar (Plat. *Rep.* IV 427 b) o vengarse de los vivos, porque son objeto de culto y pueden convertirse en genios protectores o demonios malignos, si han fallecido antes de la edad normal (ἄωροι), por violencia (βιαιοθάνατοι), o no han dejado a nadie que les rinda los honores fúnebres. Es en este marco de creencias donde hay que situar el dato de las almas errantes, almas que no pertenecen a este mundo, pero tampoco encuentran acomodo en el de la muerte[3].

Esta creencia del culto a las almas sufrió una serie de desarrollos notables.

Espíritus que merodean por el mundo de los vivos los encontramos en el famoso mito hesiódico de las razas de la humanidad *(Trabajos* 109-201): los hombres de la raza de oro se convierten a su muerte en δαίμονες ἐπιχθόνιοι, dispensadores de toda riqueza, y los hombres de la raza de plata se transforman en ὑποχθόνιοι μάκαρες, con el privilegio igualmente de recibir culto por parte de la humanidad.

Otro notable desarrollo, surgido en época micénica, de esta creencia es la categoría religiosa de *héroe ctónico*, asociado a la tierra y responsable de la prosperidad. Muchos de ellos tendrán forma de serpiente (Trofonio, Asclepio), la propia de los espíritus de la tierra.

Asimismo, esta creencia en la continuidad de la vida en la tumba subyace en los festivales agrícolas, tales como las Antesterias atenienses, en las que los muertos en general eran objeto de atención y de ofrendas.

---

[3] *Cf. Fedón* 79 d. Las almas seguirán siendo visibles vagando entre los sepulcros y las tumbas, si no han partido puras, lo que constituye una evidente racionalización de una creencia animista.

Con esta creencia también hay que poner en relación el culto familiar a los antepasados, aunque aquí se debilitara la idea de que eran necesarios los sacrificios para la vida del muerto y se los entendiera como forma de homenaje y respeto hacia el difunto, olvidada ya la idea de que pudiera tomar venganza en caso de negligencia[4].

En todos estos desarrollos religiosos podemos comprobar que la idea de sobrevida está muy difuminada y no hay deseo de concreción o claridad. Sin embargo, paradójicamente será en este contexto donde surgirá una primera noción de reencarnación *(palingenesia)*, en realidad un viejo mito prehistórico que tomará cuerpo en viejos cultos agrícolas y ctónicos, en los que la tierra es fuente de toda vida. De ella brotarán las almas de los hombres, como las plantas y los árboles (Eur. en Plut. *Cons. a Apol.* 104 b). En el *Político* (272 e) se describirán las almas después de cada nuevo nacimiento como si cayeran a la tierra en forma de semillas.

Claro que en el surgimiento de la *palingenesia* ha habido un salto cualitativo considerable: hay un alma cósmica y las almas individuales son emanaciones de la misma. Las almas que, enterradas junto con las semillas, esperan su vuelta a la vida carecen de continuidad psicológica y de conciencia sobre la vida anterior. La vida siempre es nueva y las formas individuales no recuerdan vidas anteriores. Esta forma de inmortalidad primitiva, completamente diferente de la de los antepasados, ya que, más que ellos, quien era inmortal es el γένος familiar[5], gozará más tarde, aunque transformada, de una amplia difusión en el terreno de las sectas.

IV.2 DESTINO ASTRAL DEL ALMA. Otra creencia tan antigua como la primera es la que coloca las almas de los muertos en

[4] Martin P. Nilsson, 1970, 13.
[5] J-P. Vernant, 1983, 327-328.

las alturas siderales: en la Luna, el Sol, las estrellas de la Vía Láctea[6]. Esta creencia tradicional y popular puede ser puesta en relación con un primitivo culto a los astros celestes, que para Sócrates *(Crát.* 397 c) y Demócrito *(cf.* el tan mal entendido fragmento DK 68 B 30) era el más antiguo entre los griegos. Los muertos son considerados como seres divinos (μάκαρες), apelación de origen prehelénico, y su lugar de residencia se identifica con el mundo de los dioses y con el del mito de la *edad de oro*: misma primavera, abundancia de bienes, ociosidad y ausencia de desgracias...

No sabemos exactamente cómo se entendía el alma en esta creencia prehistórica, si es que se concebía de alguna manera positiva. Quizá, como en la anterior, no pasaría de ser un vago principio de vida que se convierte en un *doble* tras la muerte, si bien es antiquísima y popular la idea de que el alma era una chispa o fuego etéreo, emparentado con el fuego siempre vivo de las luminarias siderales. Esta idea popular recibió su confirmación filosófica cuando Heráclito concibió su teoría del *alma-fuego*.

Durante el s. V gozaba de gran predicamento la idea de que el αἰθήρ, la materia prima brillante e ígnea que circundaba el mundo, era divino y constituía el asiento de las almas, partículas desprendidas de ese αἰθήρ. Unos ejemplos clásicos son el famoso epitafio de Potidea (432 a. C.): Αἰθὴρ μὲν ψυχὰς ὑπεδέξατο, σώματα δὲ χθών. O la opinión de que *nosotros nos convertimos en estrellas cuando morimos* (Aristóf. *Paz* 832-833).

Amplio uso y renovación de esta idea de *almas-estrellas* harán las sectas místicas, en las que el alma tiene origen celeste y naturaleza divina, o los estoicos, quienes, al igual que los pitagóricos, situaban los Campos Elíseos y las Islas de los Bienaventurados en los cielos.

---

[6] *Vid.* F. Cumont, 1989, 132.

Otra confirmación del destino astral para las almas vino del terreno de la cosmología. Anaximandro, a mediados del s. VI, emitió la hipótesis de que la Tierra flotaba libremente en el espacio. Ahora no tenía ya sentido la idea de infierno como reino subterráneo para los muertos, sino que resultaba más lógico pensar que el alma liberada del cuerpo subía al aire, o, incluso, se convertía en estrella[7].

IV.3 LA INFLUENCIA DEL HADES HOMÉRICO. Volveremos incidentalmente sobre Homero por ser la pieza clave en la escatología popular de toda la antigüedad. Homero es para nosotros quien separa por primera vez cadáver y espíritu, ya que la *sombra* del Hades es espíritu sólo. Es cierto que este espíritu se concibe todavía en términos de *doble* del muerto, pero el divorcio es absoluto desde el momento en que esos espíritus van a parar a un mismo lugar lejano, el reino de Hades, totalmente inasequible al mundo de los vivos.

Homero posee la concepción primitiva de alma como *doble*, pero también la supera, pues hay una tajante división entre el hombre vivo y el *doble* del muerto, además de que las funciones mentales no tienen relación ya más que con un pensamiento positivo[8].

La concepción homérica de la ψυχή como un hálito o vapor que anima al cuerpo vamos a encontrarla tanto en poemas órficos del s. VI (Aristót. *Del alma* 410 b 22 y ss.) como en la ciencia jonia, para la que el alma será también una sustancia material y más sutil que la del cuerpo, aunque el paralelismo no puede ser llevado más allá. En lo que sí va a coincidir Homero con algunos fisiólogos de mentalidad arcaica y participativa será en privilegiar ciertas partes u órganos (corazón, diafragma, cabeza, pulmones) como asociados a la actividad de un *alma*.

---

[7] M.P. Nilsson, 1970, 116 -117.
[8] L. Gernet, 1980, 370.

Evidentemente, para todos aquellos que no hacen separación alma/cuerpo, la eficacia del alma depende del cuerpo, ya que no es una entidad separable y no es nada por ella misma. Este es el caso de Homero y de la física jonia, que todavía no han separado nítidamente la mente de la materia.

Por otra parte, más que su compleja concepción de alma, lo que ha gozado de más pervivencia a lo largo del tiempo ha sido su visión negativa del Hades, seguramente la más popular en toda la antigüedad. La encontramos en la poesía arcaica: para Safo los muertos son *oscuros* (ἀμαυροί, 58 Page, v. 4) y para Arquíloco los vivos se olvidan pronto de los muertos (χάριν δὲ μᾶλλον τοῦ ζοοῦ διώκομεν οἱ ζοοί, Diehl 64, v. 2 y ss.). Asimismo, en la tragedia la muerte es una nada (οὐδέν ἐσθ᾽ὁ κατθανών: Eur. *Iphig. Aul.* 381) y los muertos son olvidados pronto *(Áyax* 1266 y ss.; *Antíg.* 780; *Héc.* 311 y ss.).

Tal visión negativa del más allá se encuentra también en los misterios de Eleusis y en la fase más antigua de la religión dionisíaca, aunque en estos movimientos religiosos será objeto de una especulación propia y tendrá unos desarrollos particulares, de los que nos ocuparemos más adelante.

Grosso modo podemos decir que la creencia en el Hades homérico era perceptible en el s. V a. C. *(Fed.* 81 c-d), aunque en lápidas sepulcrales de época helenística empieza a ser sustituido o por una negación explícita de otra vida, o por vagas esperanzas de que el muerto ha ido a un mundo mejor (Islas de los Bienaventurados, con los dioses, al Cosmos eterno)[9].

IV.4 EL PARAÍSO HIPERBÓREO. Además del Hades sombrío, la imaginación poética fue capaz de crear paraísos más o

[9] E. R. Dodds, 1985, 226.

menos escatológicos al abrigo de la muerte y de las penalidades. El Elíseo *(Od.* IV 561-569) y las Islas de los Bienaventurados *(Trabajos* 167-173), en principio situados en los confines de las tierras y destinados a los favoritos de los dioses, no presentan una idea sobre el alma distinta a la de Homero, pero serán reutilizados entre las sectas místicas, poetas y escritores de genio religioso, quienes los pondrán en conexión con lugares del más allá y como asiento de los muertos bienaventurados.

Otro paraíso imaginado por los ribereños del Egeo fue el de los hiperbóreos del norte, quienes vivían entre cantos y danzas al abrigo de la vejez y la muerte en una tierra donde florecía el olivo. Aquí reside el dios Apolo durante los meses invernales en que abandona su santuario en Delfos y deja como regente a Dioniso. De su ubicación no existe ninguna seguridad. Cuando en el s. VII se exploró el Ponto Euxino, se pensó que en las tierras nórdicas de Escitia estaría el paraíso hiperbóreo, el más allá de la revelación apolínea, reservado también a un pequeño número de predestinados elegidos[10], aunque éstos ya pasen por la muerte. En cambio, Hecateo lo situaba en los bordes inexplorados del Atlántico y su aspecto era el de una isla maravillosa, muy parecida a la de los Bienaventurados. M. Picard veía en esta evocación un recuerdo cretense o una leyenda venida de Creta, de la que se haría eco la *III Olímpica* de Píndaro al colocar el origen del olivo en el país de los Hiperbóreos, ya que en Creta se encontraban los más bellos olivares[11].

IV.5 LA ΨΥΧΗ COMO PERSONALIDAD Y CONCIENCIA DEL HOMBRE VIVO. La escisión vida (ψυχή)/espíritu (θυμός) que presentaba Homero iba a ser superada por la noción de *alma consciente*, que presenta asociados esos dos

[10] Francis Vian en Henri-Charles Puech (dir.), v. II, 1980, 324-325.
[11] J. Duchemin, 1955, 303-304.

componentes. Esta alma es la vida y el espíritu del cuerpo, que no son antagónicos. Es la personalidad del hombre vivo, su conciencia normal. Esta concepción positiva y nada metafísica coincide con la idea de alma en el pensamiento corriente: el conjunto de las manifestaciones de la persona o, a lo sumo, el principio, concebido de una manera muy vaga, que los produce en el plano de la vida presente[12].

Este paso importante se dio en la poesía de Jonia (Anacreonte, Simónides)[13], donde la ψυχή es el *yo viviente* y *apetitivo*, heredero del θυμός homérico. Tal valor positivo de ψυχή se encuentra también en la tragedia, donde puede ser la sede de la pasión, del valor, de la compasión, de la ansiedad y del apetito animal. Un ejemplo clásico es el de *Antíg.* 175-177: aquí dice Creonte que sólo el poder revela la ψυχήν (= lo emocional), el φρόνημα (sentimiento-pensamiento) y la γνώμην (lo intelectual) de un hombre.

En la tragedia sofoclea ψυχή puede equivaler a *persona* o *cuerpo* en construcción perifrástica (ψυχῆς ᾽Ορέστου λοιπόν, *lo que me queda de Orestes: El.* 1127) y, con significado homérico, a *vida* (τῆς ἐμῆς ψυχῆς γεγώς, *nacido de mi vida: El.* 775). En Eurípides, quien estaba al corriente de las teorías científicas de los jonios, encontramos el alma como un elemento divino asociado al poder del pensamiento (ὁσ᾽ἔστ᾽ἔμψυχα καὶ γνώμην ἔχει, *cuanto está animado y tiene pensamiento: Med.* 230).

Era corriente en el s. V considerar nuestra ψυχή, no opuesta todavía al cuerpo, como un reflejo de la mente divina, que es al mismo tiempo un alma universal identificada con el éter ígneo. Así, es presentada la mente

[12] L. Gernet, 1980, 226.
[13] W. Jaeger, 1982, 84. Una enumeración de poetas y fragmentos puede verse en E. R. Dodds, 1985, 136.

del muerto *sumergiéndose inmortal en el inmortal aithér* (γνώμην…ἀθάνατον εἰς ἀθάνατον αἰθέρ᾽ ἐμπεσῶν: Eur. *Hel.* 1015-6 ss.) y asimismo podemos tener en cuenta el dato de Eur. *Supl.* 533, o recordar el citado epitafio de Potidea, o la opinión de Pericles (Plut. *Per.* VIII 9), para quien los que habían muerto en Samos dando su vida por la patria se convertían en inmortales, como los dioses, pero hay que advertir que en esta teoría no hay creencia segura ni deseo de claridad[14].

IV.6 ELEUSIS. Aunque no tiene ningún interés por el alma y el destino de la misma no va más allá del señalado por Homero, los misterios de Eleusis van a ofrecernos la posibilidad de un destino más feliz en la vida futura, aunque reservado a los iniciados, quienes tras una preparación adecuada consiguen la revelación individual (ἐποπτεία) y su admisión en la familia de los dioses *(uid. Himn. Hom. a Dem.* 480 ss. y *Ran.* 154-158 y 455-459). Por tanto, existe la mera supervivencia del alma (como en Homero) y un más allá pleno de felicidad para los iniciados, los únicos que en la otra vida mantienen su individualidad y una conciencia plena.

Seguramente nacieron de una experiencia religiosa más antigua y distinta de la del culto público y diurno. Quizá su raíz más remota estuviera en los festivales prehistóricos de exorcismo de la muerte, en las inefables experiencias de salida de la corporeidad (comprobables para nosotros sólo en el dionisismo y las sectas) y de inmortalidad (dionisismo y sectas) que quizá se verificaban mediante drogas alucinógenas[15].

IV.7 EL DIONISISMO. El dionisismo fue un importante movimiento religioso organizado en cofradías místicas, aunque su importancia para el desarrollo del alma y la

[14] L. Gernet, 1980, 18.
[15] *Cf.* J-P. Vernant y otros, 1993, 309.

escatología es muy secundaria. En sentido estricto no son *misterios*, ya que carecen de iniciación y de esperanza en el Más Allá reservada a los iniciados, según el paradigma clásico de Eleusis. Nadie cree hoy día en la idea de Rohde de que la inmortalidad del alma nació en el culto dionisíaco[16], por más que se diga que el vértigo dionisíaco da acceso a un mundo sobrenatural, ya que en el culto dionisíaco una enseñanza relacionada con la vida futura no consta antes de Plutarco.

Lo que sí es realmente importante es que el mito de Dioniso fue utilizado por las sectas místicas, que sí aportan doctrinas precisas de inmortalidad y retribución en el más allá. Si acaso, puede hablarse de *inmortalidad dionisíaca*, entendida a la manera primitiva, como la renovación constante de la vida *(Fed.* 70 c y *Banqu.* 207 d), aunque en ello no hay elemento moral, que será aportado por las sectas místicas.

IV.8 EL ALMA EN LAS SECTAS. Mayor transcendencia tendrán los derivados de la religión dionisíaca, órficos y pitagóricos, quienes traen una idea de alma completamente opuesta a la homérica y a la que la consideraba como la personalidad viviente. Lo órfico, que es una designación convencional, pues se duda de que existiera una doctrina específica con ese nombre, surge en el s. VII y no debería separarse desde una perspectiva histórica del pitagorismo[17], si bien presentan alguna diferencia en detalles mínimos[18].

En la época arcaica de Grecia hay una notable efervescencia religiosa plasmada en los misterios (como Eleusis), cofradías místicas (dionisismo y sectas entroncadas con él: órficos y pitagóricos) y en los magos de Grecia (Epiménides, Hermótimo, Aristeas, Ábaris...). De todo este fondo religioso van a perdurar una serie de doctrinas y

[16] *Cf.* E. Rohde, 1973, 306.
[17] W. K. C. Guthrie, v. I, 194.
[18] Véanse algunos de ellos en E. R. Dodds, 1985, 146.

enseñanzas que serán comunes a las sectas y a la filosofía, posiblemente los terrenos en que se llegó más lejos a la hora de enfocar el alma y su destino individual y cósmico: relación directa del alma humana con un alma divina en el mundo, entrar en contacto con la divinidad y afirmarse uno como dios *(cf.* laminillas *órficas* del sur de Italia), precedencia del alma como realidad aparte del cuerpo, el alma tiene que ser salvada por medio de iniciación y ascesis, concatenación de vidas sucesivas (transmigración)...

Estamos ya ante el αἰῶνος εἴδωλον de Píndaro (fr. 131 Snell), el *yo oculto* del *puritanismo religioso* (Dodds), la concepción mágico-religiosa de la ψυχή y un *yo interior* claramente diferenciado del cuerpo (dualismo). Esta alma, llamada por algunos ψυχή y por otros δαίμων, va camino de adquirir una naturaleza metafísica y posee ya una dimensión escatológica. Es principio de vida y espíritu (=conciencia).

Su funcionamiento no es meramente el desplazamiento material (= principio de vida y movimiento), sino el pensamiento. Otras ideas pertinentes al entorno del pensamiento místico, además del parentesco (συγγένεια) de todos los seres, son la continuidad de la materia anímica, que no la individualidad personal, a lo largo de la serie de vidas, la existencia infernal del alma, el juicio de las almas *(uid.* Plat. *Carta VII* 335 a) con su consiguiente castigo y la transmigración, que sirve entre otras cosas para explicar el problema del mal.

Esta alma, aunque material, era un elemento divino y no perderá sus rasgos materiales hasta la época de Platón y Aristóteles, pero había una conciencia de pecado original, que suponía la caída del alma y su largo peregrinar a través de la rueda de las reencarnaciones, hasta poder conseguir el ideal de toda mística: perder la individualidad para ser

reabsorbido por el único espíritu que lo impregna todo. Esta reabsorción, que entronca con supersticiones de una primitiva antigüedad, también es defendida por los filósofos y ya hemos visto que estaba ampliamente difundida en el s. V.

Tal será, pues, el más allá de la mística, un retorno al mundo sideral (sol, luna, estrellas, Vía Láctea, éter), desde donde cayó el alma, y su reencuentro con el elemento divino. La vida en la Tierra y la estancia en el Hades son etapas intermedias de esa singladura, aunque difícilmente conciliables entre sí: bastaría identificar a ambos, como hace Empédocles. Este no conoce el Hades, pues la vida del alma en la Tierra hace ese papel *(uid.* DK 31 B 120 y 121). Los órficos, por su parte, retomarán de Eleusis la idea de que los no iniciados deberán yacer en un infierno de fango *(Rep.* II 363 d y *Fed.* 69 c) y para los pitagóricos el alma va a purificarse a las regiones bajas de la atmósfera (= Hades), de donde regresa a la zona astral antes de sufrir una nueva reencarnación.

Por tanto, la inmortalidad y la continuidad de la materia anímica deben entenderse referidas al lapso de tiempo en que el alma no ha conseguido la reabsorción en el espíritu divino universal. La salvación individual no consiste en recuperar la conciencia de su pasado, sino en escapar del tiempo e integrarse en el todo[19]. El dionisismo llevaba a una purificación del hombre hacia la inocencia natural de la animalidad, mientras que el orfismo busca la recuperación por parte del alma de su condición divina, si bien ambos podían servir de rechazo a la religión política[20]. Además, el orfismo favorecía la vocación salvífica del dionisismo y llenaba su vacío teológico, pues

[19] J-P. Vernant, 1983, 115.
[20] J-P. Vernant y otros, 1993, 313.

parece haber sido más rico en prácticas de iniciación que en discursos teóricos[21].

La concepción de *alma-daímon* dinamiza enormemente la dimensión interior del hombre, hasta el punto de poder hablarse del *yo* y de la *persona*, aunque en el pensamiento griego no estén desvinculados de la naturaleza y de la vida. La muerte desde esta perspectiva es sólo el regreso del individuo al fundamento primigenio y su entrada en nuevas formas, idea común a los físicos jonios. Es curioso que, cuando el griego descubra un alma inmortal, a ésta se la conciba como una divinidad *(daímon)* y lejos de confundirse con el individuo, en lo que hace de él un ser singular, el alma se entronque con lo divino y constituya como una partícula suya momentáneamente extraviada en este mundo[22], lo que explicaría que hasta Plotino no se la consideró como algo enteramente espiritual que no necesitaba forma ni materia.

IV.9 LOS FISIÓLOGOS. Entre los fisiólogos la evolución comenzó con la materia inanimada (integrada por los cuatro elementos) y después vino la vida, el alma y la razón, al contrario que en la filosofía platónica. La positividad ha invadido de golpe la totalidad del ser, comprendido allí el hombre y los dioses. No existe realidad alguna que no sea φύσις y el alma humana es un pedazo de la naturaleza cortado del tejido de los elementos. Lo divino es el fondo y el sustrato de la naturaleza (ella misma divina y siempre viva), donde se dibujan y se borran las formas[23].

La ἀρχή está en igual relación con respecto al mundo que el alma respecto al cuerpo, por ello los fenómenos de la mente y la conciencia se explican en términos de mezcla física: los cuatro elementos que hay en nuestro interior reconocen los cuatro elementos que hay en el exterior

[21] Y. Bonnefoy, v. II, 1996, 291.
[22] J-P. Vernant y otros, 1993, 17.

(Empédocles), o bien corrientes de átomos atraen a través de los órganos sensoriales imágenes del mundo exterior (Demócrito). Pero esto es física, no psicología. El problema de la conciencia y de la percepción no fue planteado hasta que se las distinguió con claridad del contacto físico y de la mezcla[24]. No hay aún división entre la mente y la materia.

Es posible que ya en Anaxímenes la ψυχή incluyera la vida (como en Homero) y la conciencia-razón, si es así como entendemos ψυχή συγκρατεῖ ἡμᾶς (DK 13 B 2, en Aecio I 3,4). Con Heráclito y Pitágoras el alma es claramente inmortal y diferente del cuerpo. Heráclito habla de los *límites del alma* (ψυχῆς πείρατα, DK 22 B 45) y dice que tiene un profundo λόγος. Los hechos espirituales tienen una profundidad, no derivan de una simple mezcla física. En su teoría psicológica racionalista el alma se relaciona con el cuerpo y con la estructura del mundo, pues el conocimiento del alma es aplicable a la estructura del cosmos. Con Pitágoras el alma será algo de importancia moral, igual que para las sectas, Empédocles y Demócrito.

La ψυχή será identificada con la inteligencia por Parménides, Empédocles y Demócrito y estará dotada de un movimiento continuo en Tales, Heráclito, Diógenes y Alcmeón. Estas serán, en definitiva, las dos maneras precisas en que se interpretará la ψυχή: como principio de movimiento y como principio de conocimiento a través de la sensación y el pensamiento. Tal es la clasificación que aplica a las distintas autoridades en la materia Aristóteles *(De an.* 403 b 28-405 b 30).

Justamente el hecho de que el alma sea concebida no sólo como vida, sino también como conciencia, será lo que

---

[23] J-P. Vernant, 1983, 342.
[24] B. Farrington, 1983, 95-96.

posibilite el retorno y el reingreso en el πνεῦμα o αἰθήρ, el elemento divino del universo. Se extingue la vida y la conciencia con el alma, pero otras porciones de esta alma universal volverán a quedar encerradas en otros cuerpos para continuar el imparable curso de la vida en la naturaleza, a diferencia de lo que acontecía en la transmigración, donde se perdía la vida, pero el alma mantenía la conciencia en tanto que no lograse purificarse completamente.

IV.10 ALCMEÓN. Alcmeón de Crotona fue el primero en colocar la actividad psíquica en la cabeza, pues el cerebro (ἐγκέφαλος) es el órgano del que dependen las percepciones y la actividad intelectual, y en dar una definición de salud, entendida por él como ἰσονομία, la mezcla proporcionada de las cualidades (Aecio V 30, 1). Es más que probable que esta definición médica fuera el origen de la teoría del *alma-harmonía*, tan propia de los pitagóricos (Aristót. *Del alma* 407 b). Platón la menciona en el *Fedón* (85 e-86 d) y la entiende como la armonización de los opuestos físicos que componen el cuerpo. Ella es alma y, al mismo tiempo, vida. Es la instancia coordinadora que da razón de la simpatía de todas las partes del organismo humano.

Lógicamente, en esta teoría materialista, que reduce el alma a una mera función o epifenómeno del cuerpo, no puede haber supervivencia del alma sin el cuerpo, lo que será criticado por Platón *(Fedr.* 245 c) y por Aristóteles *(De an.* 407 b), ya que una *harmonía* no puede mover el cuerpo y eso es lo que afirman la mayoría respecto del alma.

IV.11 SÓCRATES. Sin ser enteramente original, influyó notoriamente en dotar a la palabra *alma* de un fuerte sentido espiritual y ético, convirtiéndola en el *yo moral* del individuo. El *descubrimiento del alma* por parte de Sócrates no significa su separación del cuerpo, sino el dominio del alma sobre el cuerpo. La concepción antropológica en la

época arcaica y en la medicina hipocrática es, si no monística (el *yo* es el cuerpo), sí unitaria (alma-cuerpo mortales), pero el dualismo alma/cuerpo que se va estableciendo desde finales del s. V y en el s. IV debe mucho a Sócrates y Platón, aunque evidentemente remonta a los órficos y pitagóricos[25].

A pesar de que Sócrates nunca definió exactamente la naturaleza del alma, fue llamado ψυχαγωγός por Aristófanes *(Aves* 1555), como si fuera un sacerdote de misterios o un guía de conciencias. Parece que la identificaba con la facultad racional (hemos visto que en el pensamiento científico jonio y en el pitagorismo el alma se entendía como inteligencia) y moral (como una voluntad que controla los deseos, igual que entre los pitagóricos y Demócrito). Por esto, Platón lo hace horrorizarse *(Teet.* 152 ss.) ante una definición de alma como la de Protágoras (D. Laercio IX 51), para quien el alma no era más que una procesión de sensaciones y, en consecuencia, todo es verdad[26]. Esta alma socrática es ya una entidad metafísica y espiritual que rige la totalidad de las manifestaciones racionales del hombre y las de su psiquismo consciente.

Coincidiendo, además, con la época de Sócrates, se produce en la cultura griega una crisis, en la que se va sustituyendo la tradición oral memorizada por la actividad del pensamiento puro y por el cálculo razonado de la inteligencia[27]. El yo pensante, calculador y con capacidad de abstracción, contrasta con el yo implícito en los poemas épicos, que viene definido por el nexo social. La *psyché* racional de Platón funciona ya claramente de acuerdo con las premisas de la alfabetización y no de acuerdo con las características de una cultura oral[28].

---

[25] L. Gil, 1969, 47.
[26] A. Tovar, 1984, 232.
[27] E. A. Havelock, 1994, 187-190.
[28] B. Simon, 1984, 232.

Sin embargo, aunque el pensamiento es ahora la actividad fundamental de la *psyché*, el objeto de ese pensamiento no es únicamente el propio yo. Hubo dos obstáculos para basar la personalidad en la pura introspección propia:

a) hay algo inherente al temperamento helénico que lo impulsa a tomar en cuenta la naturaleza, el cosmos y la sociedad, es decir, la realidad exterior.

b) la existencia del sujeto pensante hace que se dé por supuesta la del objeto[29]. El pensamiento griego siempre será pensamiento de algo, pero no girará exclusivamente sobre la propia interioridad o sobre sí mismo.

Lógicamente, una teoría anímica de este tipo lleva implícita la inmortalidad de esa alma, sea en forma de transmigración, o de reabsorción en la mente divina que gobierna el universo. Las palabras de Sócrates en la *Apología* (39 e-40 c) dejan la cuestión abierta: la muerte es o como no ser nada o como una migración del alma a otro lugar. En cambio, en el *Fedón* (69 e-84 d) Sócrates da una serie de pruebas sobre la inmortalidad del alma, lo que, según la crítica más generalizada[30], es atribuible a la dialéctica platónica más que a la fe simple de Sócrates.

Lo que resulta sobrecogedor en Sócrates es el juego intelectual con que corre el riesgo de creer en la inmortalidad del alma. Ni siquiera en el *Fedón* aparece Sócrates con la seguridad del iniciado, sino que admite la posibilidad de que el alma individual se extinga. Así, con su típica ironía, comenta que, si no es verdad la inmortalidad del alma, al menos le servirá para no aburrir a sus amigos con lamentaciones de que va a morir *(Fed.* 91 b), actitud que desesperaba a Unamuno[31]. Su fondo racional y apolíneo lo hacía soportar su desprecio, tan griego, del

[29] E. A. Havelock, 1994, 203-204.
[30] Véanse algunas opiniones en W.K.C. Guthrie, v. III, 457.
[31] *Sentimiento trágico,* cap. II.

instinto que liga desesperadamente a la vida, aunque Platón, quien no llegó a comprenderlo plenamente, lo haga aceptar la muerte confiado en la inmortalidad y la providencia de los dioses[32]. No parece que Sócrates creyera en que el alma existía separada del cuerpo, quizá se conformara con la creencia popular expresada en el epitafio a los muertos de Potidea[33].

Así pues, en resumen, la cuestión de la inmortalidad del alma en el Sócrates literario se reduce a considerarlo como el agnóstico de la *Apología,* o como el creyente del *Fedón,* pero desprovisto de todo el arsenal dialéctico y doctrinario más propio de Platón.

IV.12 PLATÓN. Con respecto al alma, la síntesis original que hace Platón es identificar la *psyché* socrática racional con el *yo oculto* de los reformadores religiosos. El alma no es ya sólo un ser espiritual extraño a nosotros, sino que es nuestro ser espiritual[34]. La naturaleza del alma es *personalista (Fed.* 115 c-d y *Ley.* 959 a-b), cuestión de todas formas dudosa, porque, aunque es cierto que el alma puede ser algo más que el hombre, el hombre es lo que es según sea el funcionamiento de su propia alma. Es *metafísica*, porque el alma es una sustancia transcendente, incorpórea e inmortal, y *escatológica*, porque preexiste al cuerpo, sobrevive a su separación y es premiada o castigada con arreglo a su conducta en esta vida.

Varios motivos empujaron a Platón a decantarse por una filosofía espiritualista y transcendente: las influencias recibidas de los pitagóricos, el deseo de detener la disolución de la vida social ante la negación racionalista de una vida después de la muerte y el intento de explicar ciertos *desencajes* entre el alma y el cuerpo, incluso en

---

[32] A. Tovar, 1984, 169 y 384-386.
[33] A. Tovar, *o.c.*, 169.
[34] E. R. Dodds, 1985, 197 y J-P. Vernant, 1983, 114.

algunos momentos de esta vida[35]. A ello añadiremos que una de las realidades más vivas de la religión popular ateniense era la veneración a los dioses infernales, Plutón y toda la religión subterránea que pervivía en el alma ática, para quienes el viejo ateniense pide el mayor respeto *(Ley.* 828 c-d)[36]. Así pues, en el alma platónica (por lo menos la del *Fedón)* van incluidas muchas realidades: principio de vida, órgano espiritual, auténtico *yo*, espíritu que se desgaja del cuerpo.

Como órgano espiritual unitario y simple el alma equivale a *νοῦς (Fed.* 66 c, 67 a y 94 e; *Crát.* 414 a; *Tim.* 90 a), facultad con la que se capta la verdad *(Fedr.* 247 c), en cambio, como compuesto tripartito, es razón, pasión y apetito *(Rep.* IV 435 e-441 c). En *Timeo* (69 c-72 d) se establece un alma mortal, escindida en irascible y apetitiva, y un alma inmortal, cada una de ellas alojada en una parte del cuerpo. En el *Cármides* (156 d) y otros diálogos de la primera época, además de en *Rep.* IX 589 a, el alma es llamada el aunténtico *yo*, lo que, pasando por Sócrates, es, en última instancia, una herencia de la mística. Por una parte, se trata de un yo pensante, calculador y con capacidad de abstracción y, por otra, de un yo moral, con lo que partiendo de la pura psicología nos adentramos en terrenos de la ética y la religión.

Dentro de su sistema el alma le ha servido en primer lugar para que el hombre llegue a percibir algo de lo eterno (finalidad intelectualista). El alma posee una dimensión prioritariamente espiritual, por encima de la sentimental y fabuladora. Su más alta actividad, basada en labores especulativas y geométricas, es el conocimiento de lo que existe siempre y no de lo que nace y perece. Tal toma de partido por el padre de la filosofía sellará el devenir

---

[35] J. Ferrater Mora, 1979, *sub uoce* "Inmortalidad", 1708-1709.
[36] A. Tovar, 1984, 77.

hacia el avasallamiento de la imaginación en Occidente[37]. El alma, sin ser una forma, es semejante a ellas *(Fed.* 79 c-d), en la medida en que pertenecen por igual al verdadero ser *(Sof.* 248 e). El platonismo tenía tendencia a concebir el alma por analogía con la *idea,* mientras el cristianismo la concibió bajo la forma de la persona. Por ello, la inmortalidad platónica será una creciente purificación que desemboca en una pura forma, mientras la cristiana estará referida a un espíritu destinado a vivir en el reino de Dios.

Y, en segundo lugar, dado que el alma es razón o inteligencia, para garantizarle al hombre la libertad de elección, la responsabilidad moral y la remuneración, cuestiones que estaban ya en la raíz del pensamiento socrático. Esto último es lo más importante para Platón, hasta el punto de que fueron las implicaciones morales las que lo llevaron a añadir al λογιστικόν las dos partes irracionales del alma, porque le interesaba poseer una teoría que explicase los conflictos del hombre consigo mismo[38]. A él le importaba sobremanera establecer una jerarquía en la que la parte racional tuviera el dominio sobre las otras dos irracionales[39]. Tales partes no deben entenderse como extensas, sino que sólo tienen un valor descriptivo *(Rep.* IV 435 c-438 d), y no son más que tres fuentes diferentes de acción[40].

El distinguir entre varias actividades del alma es, en última instancia, una exigencia impuesta por el marcado dualismo de su antropología. En efecto, debe haber algún lugar donde el alma se integre con el cuerpo, si no, sería imposible explicar las relaciones entre las operaciones del

---

[37] F. Savater, en Román Reyes, 1988, *sub uoce* "Alma/Espíritu", 35-37.
[38] B. Simon, 1984, 195. La locura es un estado patológico del alma *(Ley.* VIII 790 e) y su curación es una *catarsis (Sof.* 227 d), que sólo puede ser hecha por el filósofo a través de la palabra (Demócrito, DK 68 B 31; *Laques* 185 e; *Prot.* 312 b; *Cárm.* 157 a).
[39] *Cf.* W. Capelle, 1981, 243-244 y E. A. Havelock, 1994, 192.

alma y las del cuerpo. Además, esas distintas categorías se ven confirmadas en su existencia por el hecho de que no sólo se encuentran dentro del alma, sino también de la sociedad y de la naturaleza entera.

Al origen del mal y su relación con el alma Platón dio diferentes respuestas. En el *Fedón* (66 b-e) el alma se halla corrompida por su asociación con el cuerpo, que es en sí un mal. Desde un punto de vista funcional, no estético, es Platón el primero que valora negativamente la corporalidad humana como forma adecuada de existencia para el espíritu humano. Sin embargo, la mayoría de los filósofos sí la valoraron positivamente, como Tomás de Aquino, quien la considera como lo que más naturalmente corresponde a un alma intelectiva raciocinante, o como Kant y Hegel, quienes consideran al cuerpo humano como la suprema expresión física del espíritu[41]. En cambio, el alma, cuando es inteligencia pura está libre de deseos y pasiones, pero, cuando arrastra las otras dos partes del alma, puede darse un verdadero conflicto psicológico que origine una conducta inapropiada (ἀκράτεια). El alma racional debe ser la que encauce esos apetitos y pasiones hacia una finalidad noble para obtener un estado de justicia general y poder encaminarse a la vida de arriba.

Gracias a esta exigencia ética, Platón posee el enorme mérito de habernos presentado por primera vez una coherente teoría sobre la jerarquía o estratificación de los órganos mentales, ya que en él la *psyché* es una estructura y una entidad organizada. Eros, la fuerza interna del alma, es el puente que trata de salvar el marcado dualismo platónico entre materia y espíritu. Él contribuye a que el alma pueda vislumbrar las verdades eternas y a que el hombre pueda conseguir una especie de inmortalidad sucedánea a través de

---

[40] M. Woods, 1987, 23-47.
[41] J. Choza, 1988, 166.

la procreación física y espiritual, la fama duradera, la creación poética y tecnológica, o la justicia en la actuación política. Ella es enteramente distinta de la inmortalidad del alma, puesto que para Platón no era auténtica inmortalidad la existencia de un alma sometida a la rueda de los nacimientos y no purificada del contacto con el cuerpo.

El hombre es concebido como una dinámica deseante, con un primer momento cognoscitivo (captación de la belleza ideal) y otro operativo, que lo lleva a realizarla en sí mismo o en otro. La primera forma de autoconciencia es, pues, el deseo, y su último objetivo es la felicidad eterna en la otra vida, que consiste en la contemplación de la verdad. El hombre es radicalmente amor a la sabiduría y su autorrealización plena sólo es posible allende la muerte[42]. Sólo la educación y la crianza se lleva el alma como viático al otro mundo, dirá Platón socráticamente *(Fed.* 107 c-d), y de ello dependerá su salvación o su condena, se desprende con sesgo místico ya.

El alma, y con ello Platón va más lejos que nadie, es eternamente portadora de un yo y de una conciencia individualizada. Aunque esté emparentada el alma humana con el alma cósmica *(cf. Tim.* 34 b-36 d y 41 d-42 e) y atraviese, tras su *caída*, diversos períodos vitales en la Tierra y en el Hades hasta purificarse, ella es un ser espiritual, personal, individual, eterno y residente en el mundo del ser inmutable[43]. La escatología platónica, como estamos observando, es básicamente órfico-pitagórica, más algo de Empédocles y del prólogo de Parménides. Sin embargo,

---

[42] J. Choza, *o.c.,* 223.

[43] Repitamos la objeción de considerar personal al alma humana. En el pensamiento griego el alma no expresa nuestra singularidad, aunque sea la identidad de cada uno (por lo que un tanto erróneamente se la llama *personal)*, porque su misión, paradójicamente, es liberarnos de nuestra particularidad de ser humano e integrarnos en el orden cósmico y divino. Como *daímon* ella es impersonal, o suprapersonal: *cf.* J-P. Vernant y otros, 1993, 27.

su concepción de una eternidad personal en espíritu puro parece estar en contradicción con los detalles de sus famosos mitos escatológicos, que implican inevitablemente la supervivencia del alma completa. En efecto, los apetitos y pasiones no abandonan al alma tras la muerte *(Fed.* 81 a-e) y el alma, si quiere olvidarse de las realidades terrestres que ha conocido en su encarnación, debe beber el agua del río Amelés, en la llanura de Lete *(Rep.* X 621 a-b). Las almas otras veces encarnadas hacen su nueva elección de vida de acuerdo con el hábito de su vida anterior *(Rep.* X 619 c). El alma conserva las huellas e impresiones de la conducta observada en vida *(Gorg.* 524 b-d). Pero hay que señalar que lo que constituye más radicalmente la identidad personal es la unidad *yo-conciencia-existencia* y que el hombre, más que a ser eterno, aspira a ser él mismo eterna y plenamente.

O Platón, tras un análisis crítico, se *contradice* y los aspectos psico-físicos y escatológicos del alma no han quedado bien ensamblados, o no le importaba demasiado tal *contradicción*, mientras quedaran claras la independencia e indestructibilidad de la esencia del alma, o, simplemente, no hay que tomar al pie de la letra los detalles de sus mitos, como el mito de las Danaides, al que le da una interpretación alegórica y ética siguiendo a los pitagóricos: se trata de una alegoría del alma y de la insaciabilidad de los deseos que alientan en ella.

Esta combinación de claridad racional y anhelo religioso en que consiste la religión de la inmortalidad en Platón toma su origen, en opinión de Jaeger (1983, 64), de dos corrientes originales: una viene de la especulación anaxagórica sobre el puro *Noûs* y la otra procede de la fe órfica en la otra vida.

Platón extrae los elementos de sus mitos de las religiones mistéricas, de los escritos órficos y de las

τελεταί, si bien su mito escatológico es, al mismo tiempo cosmológico, ya que hay que describir los lugares donde reside el alma sin encarnar o a los que va después de la muerte: descripción de la Tierra en el *Fedón* (110 c-113 e), viaje de las almas hasta el borde del cielo giratorio en *Fedro* (248 e), modelo detallado del universo en el libro X de la *República.* Tal vez el sistema más grandioso sea el del *Fedón,* donde habla de los ríos subterráneos en relación con el vulcanismo (111 d-e) y hace del Tártaro el centro de un universo esférico, al que van todos los ríos para alejarse de nuevo (111 e-112 a) y donde permanecen eternamente los grandes culpables (114 a-b).

Según Platón, el Hades no debería ser descrito en plan terrorífico, porque ello crea un temor irracional y falso *(Rep.* III 386 a-387 c)[44]. A veces lo describe como un estado de la mente *(Ley.* 904 c-d): tener miedo al Hades como fruto de una conciencia culpable es ya estar en el Hades[45], porque el mal obrar es en sí mismo un castigo. El delincuente sufrirá en persona la pena, sin necesidad de transmitirla a sus descendientes ni esperar al juicio del Hades, que no puede ser un Juicio Final, sino inmediato tras la muerte, porque aquél era desconocido por la antigüedad. En efecto, la filosofía griega desconocía la finalidad de la historia, que para los cristianos se cerraba con el Juicio Final, en tanto que las doctrinas de las catástrofes mundiales periódicas (Faetón, Deucalión) muestran que, por su periodicidad, no han sido concebidas en sentido estrictamente histórico[46].

La vida más desventurada es la del que persevera en la injusticia y no se libera de ella *(Gorg.* 479 b). El castigo del malhechor no es una expiación, sino que sirve para

---

[44] Particularmente enojosa le resultaba, sobre todo, la *primera nékyia* de la *Odisea* y la descorazonadora opinión de Aquiles sobre la vida en el Hades.

[45] E. R. Dodds, 1985, 208.

mejorarlo y como ejemplo para los demás. Esto se comprueba quizá mejor en el *Gorgias,* donde, en palabras de Jaeger (1981, 542), *el mundo posterior a la muerte se convierte en continuación y perfeccionamiento de la paideia de la vida terrenal*.

La filosofía es una preparación para la muerte y la muerte es un acceso al saber, al bien y a la verdad total. La filosofía es un saber de salvación y la muerte es el tránsito de una vida terrena a una vida y felicidad eternas, que son la vida y la felicidad divinas. En Platón encontramos esa evasión conceptual del sujeto pensante para elevarse sobre lo material y así asociarse en el más allá etéreo y sideral a la contemplación de la armonía del universo, que será la suprema aspiración del filósofo griego. Se trata de evadirse de lo material por el puro intelectualismo[47].

Conocimiento de la vida más justa, concentración espiritual, eterna inmortalidad personal, juicio del alma y premios o castigos por la conducta moral son los principales pilares de la filosofía platónica, que llevó la especulación y pensamiento griegos a unas cotas de idealismo y espiritualismo jamás logrado hasta entonces y a duras penas logrado después. Que una filosofía así pudiese regir los destinos políticos de una ciudad y mejorar la condición del hombre se mostraría como una utopía, pero la mente y el yo del hombre fueron analizados y expuestos en unos términos como nunca hasta entonces y, si su pensamiento científico-cosmológico ha sido tachado de fantasioso e imperfecto, el bagaje literario y la calidad de escritor de Platón suplen con creces esa posible carencia.

IV.13 ARISTÓTELES. Para Aristóteles la *psicología* era una parte de la física, ya que el alma no es independiente

---

[46] O. Gigon, 1970, 208.
[47] M. García Cordero, 1983, 197-228.

de la materia *(De an.* 403 a 28 y *Metaf.* 1026 a 5-6), en tanto que para Platón la actividad del alma es una prueba de su independencia con respecto al cuerpo y de su inmortalidad. En Aristóteles los fenómenos mentales son psicofísicos, dato muy actual, y el principal problema que le preocupa en este campo es la conexión entre alma y cuerpo.

Aristóteles quiso superar el dualismo psicofísico con los conceptos de materia (cuerpo) y forma (alma), potencia (vida del cuerpo) y acto (alma), tratando de colocarse a igual distancia del materialismo mecanicista de la filosofía jonia y del idealismo espiritualista de los pitagóricos y de Platón. En efecto, el alma no es forma (εἶδος) de cualquier cuerpo, con lo que queda excluida la transmigración, sino de un cuerpo natural al que está ligada y con el que desaparece. Por otro lado, el alma es inmaterial, lo que no implica el mero equilibrio estructural y funcional del cuerpo, porque Aristóteles criticó con dureza la teoría del *alma-harmonía (De an.* 407 b 27-408 a 30).

Aristóteles sostuvo, al menos, tres concepciones diferentes sobre el alma, si bien la sucesión cronológica de las mismas ha sido objeto de ardua discusión[48]:

a) concepción similar a la del *Fedón* platónico y que se encuentra, fundamentalmente, en el *Eudemo,* si bien hoy día ha quedado desfasada la opinión de una supuesta etapa platónica en el pensamiento aristotélico[49].

b) tanto el alma como el cuerpo son sustancias completamente adaptadas entre sí, aunque el alma es incorpórea y se encuentra, dentro de los animales, en el corazón. Es esta una concepción más amplia que la anterior y propia de sus obras biológicas.

---

[48] *Vid.* una reseña detallada de la misma en W.K.C. Guthrie, v. VI, 290-291.

[49] *Vid.* una discusión más detallada en A. Martínez Lorca, 1988, 90-95.

c) *el alma es la perfección (ἐντελέχεια) primera de un cuerpo natural orgánico (De an.* 412 b 5-6). Se trata, sin duda, de la definición más conocida de todas. Así pues, el alma es una entidad natural (οὐσία) que posee un conjunto de funciones (εἶδος) propias de los vivientes y que constituyen su razón de ser y su finalidad. El alma es acto primero del viviente y la vida, que es independiente de la materia y la actividad formalizadora de una *psyché*, será su acto segundo. El viviente es un cuerpo que tiene alma, pero el alma no es el cuerpo.

Además de la superación del dualismo psicofísico, un segundo logro será haber diseñado una escala de la vida, en la que las funciones anímicas presentan una gradación tal, que la presencia de las superiores implica la de las inferiores, pero no al contrario, aunque ni se admiten múltiples almas en el viviente, ni hay un alma en sí a la manera platónica. Los vegetales tienen, en consecuencia, alma vegetativa (θρεπτική: nutrición-reproducción). Los animales tienen la anterior y la sensitiva (αἰσθητική), que incluye la apetitiva (ὀρεκτική) y la motricidad (κινητική). El hombre posee todas las anteriores y, en exclusividad, la intelectiva o racional (διανοητική). Este modo de concebir jerárquicamente los problemas psicofísicos ha sido de suma fecundidad: una estratificación del psiquismo en términos espiritualistas había sido ya apuntada por Platón y los órficos y Agustín de Hipona recogió la tradición platónica y paulina del conflicto entre la carne y el espíritu, secularizado en nuestro tiempo por el psicoanálisis[50].

Tanto la sensación, que tiene su sede central en el corazón de los animales, como el conocimiento inteligente funcionan de manera similar: se trata de la asimilación de formas, sensibles e inteligibles respectivamente, sin sus

correspondientes objetos, aunque para los sensibles se necesitan órganos sensoriales, mientras que la inteligencia (νοῦς) opera sin órgano sensorial.

Esta concepción biológica y naturalista *(el alma es aquello con lo que primariamente vivimos, sentimos y pensamos: Del alma* 414 a 12-13) es inmanentista y absolutamente contraria a la creencia en la inmortalidad del alma. No queda lugar para la supervivencia de la personalidad individual, ni para la preexistencia, ni para la reminiscencia, ni para la escisión cuerpo/alma, ni para una escatología basada en premios y castigos, ideas gratas a la mentalidad religiosa. La única idea popular sobre el alma que recoge en *De anima* (410 b 28-411 a 1), para ser rebatida sin contemplaciones, es la creencia órfica en que las almas se introducen en los seres que respiran llevadas por los vientos y no hay una sola mención en tal obra del Hades. El filósofo, fiel a su método investigador, no mezcla los distintos planos de observación y, así, hace poco caso de los mitos y, desde luego, rechaza por completo los mitos de ultratumba. Cuando desaparece el compuesto (σύνθετον) o viviente, perecen tanto el alma como el cuerpo. Sólo la especie es inmortal, lo que explica la importancia de la reproducción *(De an.* 415 b 3-7).

Sin embargo, queda un apartado de la psicología aristotélica, que es el más polémico, por no quedar suficientemente claro en el pensamiento del propio filósofo. Me refiero a ese tipo de alma que es independiente de la materia, el Intelecto (Νοῦς), la facultad capacitada para el conocimiento superior e indemostrable de las verdades supremas, que el alma sólo puede intuir. No fueron consideraciones de tipo teológico las que lo llevaron a

[50] J. L. Pinillos, 1976, 94-97.

establecer la distinción alma/intelecto (espíritu), sino que se vio forzado a ello por su teoría del conocimiento[51].

En efecto, una cosa son los procesos psicofísicos (conciencia, memoria, deseo, sentimientos) y otra es el pensamiento, que no puede ser explicado biológicamente, de aquí que el νοῦς sea independiente (χωριστός), no ya del cuerpo, sino también del alma (ἀμιγής, ἀπαθής)[52], aunque transitoriamente, mientras el compuesto tiene vida, resida en ésta, porque él es divino e incorruptible *(Protr.* B 108 Düring) y sólo él viene de fuera (θύραθεν: *Gen. de los anim.* 736 b 28-29). A pesar de lo cual, en otros lugares lo designa como la facultad del alma (como si fuera parte de la misma) con la que pensamos *(De an.* 429 a 22-23).

Quizá se resuelva un tanto la contradicción si consideramos que el intelecto puede tener una doble actividad: proyectiva (νοῦς ποιητικός, designación propia, no de Aristóteles, sino de Alejandro de Afrodisias) y receptiva (νοῦς παθητικός). Este último se hace al pensar todas las cosas y muere con el cuerpo, pero el creativo obra como la luz, que hace actuales los colores potenciales de las cosas *(De an.* 430 a 10-20). Con la distinción entre los dos intelectos se distingue la dicotomía actualidad/potencialidad y se trata de salvar la distancia entre el sensualismo del alma animal y el espíritu puro. Por otro lado, en última instancia, la distinción alma/intelecto desempeñaría en la filosofía aristotélica el mismo papel que la distinción alma irracional/racional de otros pensadores y que él mismo había establecido en *Et. Nic.* 1102 a 26 ss. y *Pol.* 1334 b 17-20.

Anaxágoras había caracterizado el *Noûs* como espíritu, pero no como sujeto, por ello señaló Aristóteles que los hábitos dianoéticos no perfeccionaban al hombre en cuanto

[51] *Cf.* E. Rohde, 1973, 523.

hombre, sino sólo en cuanto a intelecto. Los que perfeccionan al hombre en cuanto hombre son los hábitos de la voluntad y de las tendencias, a los que llamó éticos[53]. Como el *Noûs* no implica al sujeto, Aristóteles no llega a afirmar la inmortalidad del hombre, sino que más bien titubea respecto a lo que significa inmortalidad. Los comentaristas de Aristóteles[54] están de acuerdo en considerar herencia platónica el carácter preexistente y separable de la razón creadora, porque la receptiva no sobrevive al cuerpo, así como en Platón sólo sobrevivía la facultad racional del alma *(Tim.* 69 c 2-e 4). De manera que no hay memoria tras la muerte ni *anámnesis,* porque el intelecto creativo es impasible y el receptivo muere con el cuerpo, y con ello tampoco puede existir la inmortalidad del alma entera o, lo que es lo mismo, la inmortalidad personal del alma individual. En el *Fedón* la inmortalidad personal descansaba sobre la continuidad de la conciencia tras la muerte, pero ella descansaba a su vez sobre la continuidad de la memoria.

En la concepción antropológica triple de Aristóteles (cuerpo, alma, intelecto o espíritu) sólo el intelecto, que es el mismo para todos los hombres, sobrevive, pero éste deja al hombre, cuando se emancipa, sin ningún rasgo de la personalidad que lo distinga de otro hombre. Se acentúa la racionalidad y espiritualidad del alma humana, pero a costa de su individualidad. Por tanto, el intelecto separado no es el hombre, ni su conciencia, ni su memoria, sino una fría razón común a todo el género humano, porque las operaciones racionales son las mismas en todas las almas capaces de pensar, y destinada a una vida divina, eterna y contemplativa. Tal eternidad sin libertad ni finalidad no

---

[52] *Cf.* cap. IV del l. III del *De anima.*
[53] J. Choza, 1988, 331.
[54] *Cf.* B. Farrington, 1983, 128; E. Rohde, 1973, 522; A. Martínez Lorca, 1988, 128.

tendría ya ningún interés ético para el hombre religioso. La mayoría de las pruebas de la inmortalidad del alma son de tipo analítico: constan de un momento inductivo en el que a partir de determinadas actividades (generalmente intelectuales o volitivas) se establece la naturaleza espiritual de una parte del alma, y, a partir de ahí, se obtiene deductivamente su eternidad y, consiguientemente, su inmortalidad[55], pero él, como buen naturalista, se conforma con la continuidad de la especie humana y no le corresponde profundizar en temas de transcendencia personal.

En esto concluye el sistema aristotélico, pero notemos el frontal antagonismo (principio inmortal e independiente del cuerpo/forma del cuerpo) de las dos obras que posiblemente han ejercido mayor influencia desde la antigüedad: *Fedón* y *De anima.* Las espadas quedaron en alto, en tanto que hiciera irrupción la época helenística con otras escuelas filosóficas y otras respuestas a los problemas del alma. Habría que esperar nada menos que hasta Tomás de Aquino para encontrar una síntesis entre la inmortalidad individual del alma cristiana, heredera fundamentalmente del platonismo, con la teoría psicológica de Aristóteles[56].

Hemos pasado revista brevemente a las distintas concepciones del alma y a sus implicaciones teológicas dentro del marco temporal de la genuina experiencia griega: desde el homérico *doble* espectral del hombre *(Il.* XXIII 65-67), condenado a una existencia miserable en el Hades, pasando por la divinización, inmortalidad y transmigración en los órfico-pitagóricos y Platón, y finalizando con la identificación de alma y mente desde Sócrates y algunos diálogos de Platón *(Fedón, Teeteto)*, relación que no quedó del todo clara en Aristóteles, como hemos visto.

---

[55] J. Choza, 1988, 529.
[56] A. Martínez Lorca, 1988, 134-135.

Así, hemos recorrido la apasionante aventura del espíritu griego, desde el hombre homérico (con poca profundidad psicológica, con una problemática personalidad, sometido a influencias divinas y a impulsos súbitos, a veces extraño a sí mismo y a sus propios actos) al hombre de la edad clásica (con distanciamiento de su propio cuerpo, con una dimensión interior que lo habilita como individuo y como sujeto, con unificación de sus fuerzas psicológicas y con un progreso en la responsabilidad por sus propios actos).

IV.14 LA ÉPOCA HELENÍSTICA. La época helenística desde la batalla del Gránico (334) hasta la caída de Egipto en manos romanas (30), observada en su conjunto, presenta unas tendencias religiosas muy diferentes según los momentos y los medios sociales considerados. En efecto, la primera época helenística, el siglo posterior a la muerte de Alejandro y el tiempo de los diádocos, es una época de orientación materialista, que cree en su propia fuerza y no tiene mucho sitio de sobra para la religión, que fue sustituida por la creencia en Τύχη y, entre los doctos, por la filosofía ética[57]. Es la época del apogeo de esta civilización, a pesar de las difíciles condiciones políticas, pero desde comienzos del s. III los cultos cívicos y locales empiezan a caer en descrédito y la religión se convierte, sobre todo, en cosa de individuos y de asociaciones de culto, de las que las sectas de misterios son las más florecientes. Habría que destacar por su difusión los de Dioniso y su versión traco-frigia de Sabazios, los Cábiros de Samotracia, Afrodita fenicia, Zeus cretense y Hécate. Es el momento, además, de la literatura apócrifa unida al nombre de Orfeo, que no es sólo patrimonio de las sectas órficas, de las que no se tiene ninguna constancia en esta época, sino también de los seguidores de

[57] M. P. Nilsson, 1970, 99 y 105.

Dioniso y de otros dioses, el momento de las célebres láminas de oro descubiertas, fundamentalmente, en tumbas del sur de Italia, y una tendencia generalizada a conferir una condición heroica a los muertos.

A partir del s. III irrumpe de modo decidido y ya no balbuciente la fuerza de la mística. En los estratos sociales inferiores dominan la superstición y la magia, símbolo del deseo de querer sujetar a la divinidad a la cadena de nuestros deseos, y, al otro lado, el contraste del escéptico teórico y, sobre todo, del práctico (cínicos, cirenaicos, epicúreos hasta cierto punto)[58]. Culminan, pues, en el período helenístico tendencias espirituales y culturales que Nietzsche llamó *dionisismo*, en tanto que el principio apolíneo habría dominado el período clásico. Dioniso es un dios soteriológico y esta época representa el dominio del éxtasis, de lo alegórico y de la mántica adivinatoria[59].

E. Rohde (1973, 516-517) destacaba que el clima cultural de la época helenística era de lo más reacio a los temas del más allá y a cualquier tipo de transcendencia, que sí cobrarán desde el s. I a. C. auténtica relevancia. La ciencia, con su racionalismo limitado a las cosas que están al alcance de la mano, dominaba el panorama de la cultura y no se prestaba gran atención, entre las personas cultas, a la inmortalidad del alma ni a sus implicaciones teológicas, pues la teología de los sistemas filosóficos de la época ha quedado absorbida dentro de la física.

Evidentemente, esta renuencia a plantearse tales cuestiones es cierta tratándose de los intelectuales, cuyas creencias y las de las clases populares fueron progresivamente distanciándose desde finales del s. V, pero en la Atenas del s. III hay ejemplos de que el escepticismo

[58] J. S. Lasso de la Vega, 1986, 100.
[59] J.S. Lasso de la Vega, *o.c.,* 85-86.

de los intelectuales ha calado entre la gente común, como ocurriría también más tarde en Roma, para, a partir de esa fecha, cobrar bríos un antirracionalismo basado supuestamente en la revelación divina por medio de una literatura pseudocientífica proveniente de supersticiones orientales y elementos de la ciencia o filosofía griegas, cuyos ejemplos más conspicuos son la fiebre por la astrología[60] y el conocido tipo del supersticioso, que no aparece abiertamente antes del s. IV. y fue popularizado por Teofrasto *(Caract.* 16) y la comedia nueva.

Los primeros partidarios de los dioses orientales y de los misterios se reclutaron sobre todo entre el pueblo (cuando la gente con cultura se acercaba a ellos era por interés arqueológico, por sensibilidad clasicista o por mala conciencia), pero deberán pasar varios siglos hasta que se extiendan a un público más numeroso y se adapten a las necesidades del mundo helénico. Si bien se ha caracterizado a la filosofía helenística como la religión de los selectos, esto es cierto sobre todo desde el s. I a. C., pero hasta entonces no pretende erigirse en sustituta de la religión tradicional, si acaso sólo en la esfera espiritual, porque, de hecho, recomienda a sus adeptos que participen como buenos ciudadanos en los cultos de su patria, contradicción que desacreditaba a ambas. Se entiende así que a fines del s. IV Evémero redactara su *Crónica Sagrada,* que surgiera el culto al gobernante y que del antiguo culto sólo perviviese un poco comprometedor culto a los muertos y otorgar honores divinos a hombres beneméritos y a difuntos queridos, dioses que, evidentemente, no tenían ya ningún poder sobre el cosmos y los hombres. En los medios cultos domina el escepticismo durante mucho tiempo todavía y puede decirse que ésta es la nota característica de este período[61].

---

[60] E. R. Dodds, 1985, 229.
[61] L. Gernet y A. Boulanger, 1960, 331; O. Gigon, 1970, 114-118.

Tal escepticismo sobre el más allá puede comprobarse en las lápidas sepulcrales, lugar idóneo para contrastar la opinión del hombre ordinario. En efecto, como ya mencionamos, la idea del Hades homérico va perdiendo terreno, aunque seguirá siendo popular en toda la antigüedad, y comparte lugar con el rechazo a cualquier otra vida y con vanas esperanzas de que el muerto ha ido a un lugar mejor (Islas de los Bienaventurados, a los dioses, al Cosmos eterno)[62]. La cuestión de la inmortalidad seguía estando abierta, como observaba Aristóteles *(Sof.* 176 b 16), pero lo relevante es que ahora comprobamos por primera vez en los epitafios escepticismo y negación del más allá, todo un síntoma de la época.

El desarrollo de los misterios a que hemos aludido anteriormente tenía que provocar forzosamente un cambio en las ideas de ultratumba, aunque limitado seguramente a los seguidores de estas religiones personales, porque no fueron capaces de acabar con el culto a los muertos, mera supervivencia de antiguas costumbres, ni con las menciones en los epitafios al Hades, Elíseo o el juicio de Radamantis, ya mera fraseología poética. Más significativos eran los epígrafes que declaraban un arrebatador deseo de vivir o una completa indiferencia a la muerte, basados en la convicción de que todo concluye con ella. La inmensa mayoría, con todo, atestigua una fe en la supervivencia del alma y son muy pocos los que atestiguan que el difunto pertenece a una secta de misterios[63].

Para el retroceso de la creencia en el Hades subterráneo no hay que buscar sólo causas psicológicas, sino, fundamentalmente, el auge experimentado por la astronomía, ciencia de moda en este período, que iba a desarrollar una visión cosmológica de éxito, incluso, entre

[62] E. R. Dodds, 1985, 226.
[63] L. Gernet y A. Boulanger, 1960, 287.

las masas populares. La Tierra no es ya un disco plano, sino una bola sobre la que viven los hombres, que se mueve libremente en el espacio y está rodeada de un aire neblinoso y denso. Esta concepción favorecía una específica creencia, que no era nueva, en una morada para las almas: la atmósfera, o el espacio entre la Tierra y la Luna, donde también pululaban los démones intermediarios[64].

Esta creencia en una inmortalidad celestial no estaba limitada, en absoluto, a las religiones de misterio, sino que derivaba su popularidad del nuevo concepto del universo como una serie de esferas concéntricas alrededor de la Tierra y de especulaciones filosóficas sobre el alma, ya fueran en el sentido platónico de algo que ha descendido desde el mundo del Ser al mundo del devenir, ya en el sentido estoico de algo asociado estrechamente al fuego. Al morir el cuerpo, el alma pasa a una nueva vida, que estará en proporción con la forma en que haya vivido *(cf. Tim.* 41-42).

Propio de la época helenística será el tema de las muertes aparentes y sueños en los que el alma, apartándose del cuerpo, vuela a un lugar elevado desde donde puede observar el universo o contemplar visiones escatológicas que luego revela para aleccionamiento de los demás. Tales serán los mitos escatológicos de Plutarco, pero el *Somnium Scipionis* será un escalón intermedio, ya que Escipión Emiliano sube en sueños a la Vía Láctea, donde su abuelo, el gran Africano, le administra un discurso moral en el que le muestra que el universo es la morada de las almas virtuosas, aunque éstas son las de los políticos, lo que aleja de los fines plutarqueos[65].

Esta religiosidad astral, de origen oriental, apuntaba penosamente a la transcendencia y salvación con su oposición

---

[64] M. P. Nilsson, 1970, 116-117.
[65] R. Mª Aguilar, 1993, 11-25.

dualista entre el mundo celeste y el mundo sublunar. Coincide con determinados cultos orientales y religiones de misterios griegos y orientales en sus ritos ascéticos de purificación y redención. El alma humana, que es un efluvio de las estrellas, porque proviene de la divinidad, podrá unirse con su principio cuando se separe del cuerpo y atraviese las esferas planetarias para llegar al reino del verdadero ser y de la libertad. Sin embargo, a diferencia de la inmortalidad en los misterios, la teología astral negaba la supervivencia individual, como Panecio: el alma se disuelve en los fuegos cósmicos donde fue generada. Estas corrientes religiosas, muy difundidas sólo en época del Imperio, tuvieron hacia el fin de la República un efecto muy fuerte sobre Posidonio. Este destino del alma y esta nueva religión pseudocientífica de los dioses astrales le parecerá a Epicuro la más peligrosa de las creencias populares[66].

Por su parte, las clases ilustradas, aunque participen en los cultos cívicos y oficiales, no tienen más religión que sus convicciones filosóficas. Los sistemas filosóficos propios de la época helenística renuncian a la pura especulación y se dedican tan sólo al vivir concreto, si bien otorgan al problema religioso una atención considerable. Su teología está fundada en un conocimiento científico del universo y con esto creen poder definir con seguridad las relaciones de la divinidad con el hombre y el destino del alma tras la muerte[67].

A este sector ilustrado hemos de adjudicar un tipo de inmortalidad muy peculiar: la conquistada por medio de la cultura. La conocemos desde Pitágoras, posteriormente con Platón, y fue muy corriente durante la época helenística y romana. Para muchos hombres cultos la cultura helenística se había convertido en el equivalente de una verdadera

[66] A. J. Festugière, citado por B. Farrington, 1974, 136-137.
[67] L. Gernet y A. Boulanger, 1960, 281.

religión. La razón de esto es que no se concibe la suprema felicidad sin el aporte de la ilustración o el arte. El autor del *Axíoco* (371 c-d), hacia el s. I a. C., presentará a los héroes que viven en los Campos Elíseos disfrutando de las actividades del arte y del pensamiento. No se trata sólo de que se imagine de este modo la vida inmortal de las almas dichosas, sino que incluso se llega a creer que la práctica de las ciencias y las artes es una especie de ascesis, que purifica el alma de las pasiones materiales. Por todo ello, empieza a ser costumbre desde la época helenística que muchos de los monumentos funerarios representen al difunto como hombre de letras, orador, filósofo, músico, etc., pues todos reivindicaban para sí el honroso título de μουσικὸς ἀνήρ[68].

Para Wilhelm Nestle (1987, 235 y 302-303) ningún género literario como la comedia nueva demuestra más fehacientemente la convicción universal de este período, salvo para los seguidores de los misterios, de que todo termina con la muerte, cosa que, además, corroboran las inscripciones sepulcrales. La vida de los personajes de la comedia nueva está orientada a la cismundaneidad. Los muertos son *aquellos que no son*. Lo único inmortal es la muerte, porque todos los hombres recorren el mismo camino hacia la misma casa: los muertos han llegado a ella antes que los vivos. Presenta como disculpa a esta incredulidad el que, en realidad, los griegos nunca concedieron al más allá transcendencia sobre su propia conducta, porque eran lo suficientemente fuertes para gozar de las alegrías de la vida y soportar los sufrimientos y la muerte. Pero también el hombre griego, realista, evita el excesivo amor a la vida (φιλοψυχία), que puede comprometer la salud psíquica, como nos enseña la moderna psiquiatría y la frase evangélica ὁ

[68] H-I. Marrou, 1985, 136-137.

φιλῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἀπολλύει αὐτήν (S. Juan 12, 25)[69]. Tanto griegos como romanos amaban con pasión la vida, afrontando sus riesgos con una actitud deportista de superación permanente[70].

Resulta difícil no estar de acuerdo con estas afirmaciones, aunque algunas parezcan radicales, pero, más aún, yo las extendería también al hombre romano, otro gran escéptico respecto al más allá. Cuando se pasa revista a la literatura y filosofía, o se habla de movimientos religiosos mistéricos y cofradías místicas, se tiene la impresión de que una parte considerable de la sociedad griega es consciente de la cuestión del alma y del más allá. Por eso nos causa estupor el asombro con que un ateniense culto del s. V acoge la opinión socrática de que tenemos un alma inmortal *(Rep.* X 608 d).

El griego, intelectual o de las clases populares, se conformaba para el alma con las nociones vagas y primitivas consagradas por Homero[71]. A este respecto resulta clarificador el caso de la batalla de las Arginusas (406 a. C.), cuando la multitud, apegada todavía a una creencia animista, hizo condenar a los generales que, por creer, a la manera de los filósofos, que era indiferente para la suerte del alma lo que le ocurriera al cuerpo, no consideraron justificable enfrentarse a una tempestad sólo para recoger unos simples cadáveres[72]. Igualmente, pensemos en el ejemplo de *Antígona* (407 ss.), que da prioridad al mandato religioso, aunque no esté escrito, antes que a la ley humana. Pero, incluso, estas vagas creencias empezaron a sufrir retroceso en la época helenística, como si el pueblo griego, agotada su curiosidad y creatividad, al menos en lo psicológico y escatológico, intentase dominar su tradición,

---

[69] J. S. Lasso de la Vega, 1966, 138-139.
[70] M. García Cordero, 1983, 197-228.
[71] W. K. C. Guthrie, 1981, 89-90.
[72] Jenofonte, *Helénicas* I 7 y Fustel de Coulanges, 1982, 34.

en lugar de ser controlado por ella, y se comprometiese aún más con la vida, que, al fin y al cabo, es la única realidad manejable.

Fijémonos en los oradores del s. IV, quienes se mueven en el nivel de la creencia popular, y comprobaremos que, a pesar de Eleusis, la creencia en la supervivencia tras la muerte vacilaba ya definitivamente. Así lo demuestran las fórmulas hipotéticas, incluso en oraciones fúnebres oficiales, con que se alude a la inmortalidad: *Creo que su difunto padre* (del acusado Leócrates), *si es que allí se tiene alguna noticia de lo que ocurre aquí, sería el juez más severo* (Licurgo, *Contra Leócr.* 136)[73]. La fe en una continuación ultramundana del alma no ha echado aquí raíces ni en la forma popular de los misterios ni en la forma filosófica de los pitagóricos y Platón. En general, no se rebasa el alcance de una mera posibilidad que se deja sin discutir[74].

Así pues, tratando de precisar en el abigarrado panorama ideológico de la época helenística, época sincrética y contradictoria donde las haya, habría que destacar escepticismo religioso (salvo para los seguidores de los misterios y religiones de salvación), interés científico (del que las clases cultas extraen sus teorías psicológicas y escatológicas), irracionalismo y superstición (notables desde el s. III).

Pasemos ahora al terreno de las escuelas filosóficas de época postaristotélica, que terminaron en época romana en un claro eclecticismo y fueron incorporando a sus sistemas creencias populares, orientales, elementos de los misterios y de las religiones orientales de salvación, para ver qué soluciones dieron al alma y su destino.

---

[73] Tr. de Manuel Sacristán en W. Nestle, *Historia del Espíritu Griego,* 1987, 224-225.
[74] W. Nestle, 1987, 224-225.

➢ Los peripatéticos Aristóxeno y Dicearco (s. IV y III) trataron de adaptar al Perípato las teorías pitagóricas del alma como *harmonía* del cuerpo, lo que los lleva a negar la inmortalidad del alma (Cic. *Túsc.* I 10, 19 para Aristóxeno y *Túsc.* I 10, 21 y 31, 77 para Dicearco). Intentan terminar con los restos de dualismo platónico aún insuficientemente extirpados por Aristóteles.

- Esto mismo intenta Estratón de Lámpsaco (director desde 287-269), quien abandona la distinción ψυχή/νοῦς. Todo pensamiento depende de los sentidos (Simplicio, *Fís.* 965, 16 a) y es inconcebible que un principio del pensamiento sobreviva independientemente del cuerpo. No se da en el hombre un principio racional esencialmente distinto del alma animal, puesto que toda percepción implica actividad intelectual (Plut. *La habilidad de los animales* 3, 961 a). Percepciones, pensamientos y mociones del ánimo tienen su sede en la parte principal del alma (ἡγημονικόν), que tiene su sede en la cabeza, entre las cejas, y se encuentra relacionada con el resto del cuerpo gracias al *pneûma.* De esta manera, en oposición a Aristóteles, defendía la total unidad del alma *(monismo)*.

➢ Los representantes de la Academia antigua dieron preferencia a los elementos pitagóricos del pensamiento de Platón.

- Jenócrates, escolarca entre 339 y 314, pensaba que el Alma del mundo, siguiendo el *Timeo* de Platón, era un número que se mueve a sí mismo, posiblemente la opinión más absurda de las que había conocido Aristóteles *(De an.* 404 b 25-30). El alma humana, que no había sido engendrada en el tiempo, sobrevive hasta en sus partes irracionales, como había creído también su antecesor en el cargo, Espeusipo.

- Heráclides Póntico, coetáneo de Platón, hizo una síntesis de las doctrinas del *Noûs* anaxagóreo y del atomismo de Ecfanto. Concibe al alma como corpórea (οὐράνιον σῶμα) y

compuesta por átomos de éter (ψυχὴ φωτοειδής). De acuerdo con su cosmología pitagórica pensaba que el alma habitaba en la Vía Láctea antes de su entrada en un cuerpo terrestre, dato que dejaría huella en el sistema místico de Posidonio y es posible que influyera en el *Sueño de Escipión*[75].

- Carnéades, director de la Academia entre 160 y 137, había heredado el escepticismo de Arcesilao y fue un ardiente impugnador de la teología estoica y de otras escuelas. Consecuentemente, había de oponerse a cualquier supervivencia personal: *La naturaleza que ha edificado este cuerpo lo disolverá* (D. Laercio IV 64).

➢ Las escuelas socráticas menores (megáricos, cirenaicos y cínicos) se caracterizaron por sus críticas y ataques contra las creencias y las prácticas religiosas populares. Sin duda, los más combativos fueron los cínicos, quienes ponían en ridículo el politeísmo, los misterios y su inmortalidad, los usos funerarios, la importancia del cadáver para el alma en el más allá y la consideración de la muerte como un mal, puesto que no se la nota cuando llega: *Es absurdo quemar a los muertos como si fueran inconscientes e invocarlos en cambio como si tuvieran conciencia* (Bión de Borístenes, s. III, en D. Laercio VI 48).

➢ La mayoría de todas estas escuelas fueron eclipsadas por las dos escuelas más características del helenismo. Es el momento en que importa más encontrar una fórmula adecuada para la vida, a lo que tendía la pregunta de cómo vivir *(Gorg.* 492 d), y que estaría sustentada en una teoría física general y en un conocimiento científico del universo. A pesar del antagonismo entre epicureísmo y estoicismo, coincidían en procurar la felicidad del individuo en la vida presente, sin preocuparse del más allá y negando la supervivencia individual del alma tras la muerte.

[75] P. Boyancé, 1936, 53.

Para Epicuro el alma tenía que ser algo corpóreo, porque, si no, ni podría hacer o padecer algo, ni podría comunicárselo al cuerpo (σάρξ)[76]. El alma está compuesta por unos átomos más sutiles que los del cuerpo. Son redondeados, lisos, ligeros, veloces y están diseminados por todo el cuerpo, ya que el alma irracional (ἄλογον μέρος, ψυχή, *anima* en Lucrecio) está extendida por todo el cuerpo, pero el colmo de la sutileza la poseen los átomos del alma racional (λογικὸν μέρος, διάνοια, *animus* en Lucrecio), que está alojada en el interior del pecho.

El alma es ante todo una unidad, aunque su materia está formada por cuatro tipos de sustancias (Lucr. III 231 ss. y Aecio IV 388 d), que le sirven no sólo para distinguir las funciones del alma, sino el temperamento de hombres y animales, según predomine uno u otro elemento: la sustancia ígnea produce el calor del cuerpo y es causa de un carácter colérico; la aérea produce la quietud y un carácter equilibrado; la ventosa produce el movimiento y un carácter tímido; la cuarta, que no recibe nombre y está alojada en el tórax, produce las sensaciones, como se ve por las reacciones físicas que acompañan al miedo y la alegría, y es el lugar donde reside el pensamiento, lo que supone un paso atrás hacia el pensamiento tradicional desde Homero y un olvido del cerebro a partir de Alcmeón.

Este cuarto elemento innominado es el principal agente psíquico, ya que posee la facultad de sentir (no el alma por sí misma, sino el alma junto con el cuerpo), la de pensar y la volitiva. El conocimiento no es fruto de la sensación, sino que el espíritu recibe de los sentidos un impulso que lo lleva a elegir (ἐπιβολὴ τῆς διανοίας) entre los *simulacros* que lo golpean, aquellos que están en armonía con la percepción de los sentidos. Dicho de otro modo, todo acto de

[76] *A Heród.* 67.

voluntad debe ir precedido por un acto de elección. El hombre ante los *simulacros* que invaden su espíritu puede regular las reacciones de su alma conforme al fin que se ha asignado y preservar así su libertad de acción. De esta manera quiso Epicuro salvaguardar un principio de libertad en la actividad humana, igual que los átomos con su *clinamen* podían escapar a su movimiento natural de caída hacia abajo.

Así pues, esta alma epicúrea material no tiene importancia por sí misma. Forma parte de un conjunto psicosomático, que es el organismo viviente (ἄθροισμα), y la muerte llega igual para el cuerpo que para el alma, opinión no solamente probada para un seguidor de Demócrito, sino también corroborada por las investigaciones naturales de Aristóteles[77]. Si para los estoicos el alma sostiene al cuerpo, para los epicúreos el cuerpo sostiene al alma, cuyos átomos igualmente se separan con la muerte y no puede haber ya percepción (στέρησις τῆς αἰσθήσεως), pero, aunque la muerte pudiera ser el más espantoso de los males, nada es para nosotros, pues, mientras nosotros somos, la muerte no está presente y, cuando la muerte se presenta, entonces no existimos[78]. Con ello carecen de sentido todos los mitos del Hades (juicios, castigos, recompensas) y la creencia, conectada con la anterior, de que los dioses intervienen en los asuntos humanos para recompensar o castigar, razones por las cuales adoptó Epicuro la concepción mecánica del universo que le brindaba Demócrito.

Con todo, más importancia que la propia doctrina sobre el alma, tachada con el cliché de materialista, a pesar de destacar el papel del espíritu (más materialistas eran los estoicos), tiene en Epicuro la polémica contra la intervención de los dioses y la inmortalidad del alma, a lo que han dedicado más atención en inmemorial refriega tanto

[77] B. Farrington, 1974, 138.
[78] *A Menec.* 124-125.

sus partidarios como los numerosos enemigos de la fe epicúrea. Y es que a muchos les repugnó la aparente serenidad y autosuficiencia con que pretendía guardar al hombre de esos temores.

Que el temor a la muerte, del que hay que liberarse gracias a la filosofía, pudiera ser más un componente psicológico (patológico habría que decir más bien) que cultural o coyuntural era algo que ya había apuntado maliciosamente Cicerón *(Nat.* I 31, 86).

A J. A. Cappelletti[79] le parece duro admitir que nuestra conciencia sea *menos ser* que el átomo y que para Epicuro no signifique nada que el fin del hombre sea su realización en la estructura social o a través de su proyecto existencial.

Por su parte, el irlandés B. Farrington, con método marxista, celebró la obra de Epicuro con un título bien elocuente: *La rebelión de Epicuro* (Londres, 1967). Tal rebelión la entendía, fundamentalmente, contra la religión astral aceptada en sus últimos años por Platón y su tesis de inmortalidad manifestada en el *Fedón,* que en *Leyes* era consagrada por la constitución política y cuyo rechazo podía suponer la pena de muerte.

Para Olof Gigon (1970, 89) el enemigo al que combatió continuamente Epicuro fue Platón y su escuela, en segundo lugar la antigua socrática y en tercer lugar Aristóteles (sólo en lo que arrastra de herencia platónica).

García Gual (1981 B, 73) está de acuerdo en que, aunque el sistema de Epicuro se enfrenta abiertamente a las creencias tradicionales y a Aristóteles, la oposición más extrema es la que lo enfrentó a Platón.

Emilio Lledó (1987, 79) celebra la naturalidad epicúrea ante la muerte, su apuesta por la realidad y su visión

---

[79] *Ensayos sobre los atomistas griegos,* Caracas, 1979, 141-161, citado por C. García Gual, 1981 B, 184-185.

práctica de la vida como una síntesis de hechos y, lógicamente, la defensa de Epicuro se hace en contraposición con la preparación para la muerte y el mito escatológico del *Fedón*. En efecto, sólo es inhumana aquella teoría que utiliza el sueño de una vida futura para despreciar la vida. Vivir no es preparación para la muerte, sino una aceptación y una adecuación a la vida, porque, como recuerda Lucrecio (III 978 ss.), *las cosas que dicen que existen en el profundo infierno las hallamos todas en la vida... Es aquí donde la vida de los necios se vuelve un infierno*[80]. Esto es lo que repitió, en términos más modernos, Freud, asegurando que el cielo y el infierno existen en nosotros y no en nuestra relación con el mundo natural[81].

La originalidad del epicureísmo radicaba en su teología y moral. Su mayor influencia incidió en el campo de la crítica religiosa y atraía a gentes delicadas, apegadas a los placeres de la vida, contentos de poder colorear con un pretexto filosófico su poca inclinación a la acción y de encontrar una seguridad contra las inquietudes del más allá. Su influjo no se atestigua más que por cierto número de inscripciones funerarias en las que se muestra una completa indiferencia con respecto a los dioses y al más allá[82].

- Según la metafísica materialista de la Stoá, lo real y lo que opera tiene que ser corpóreo *(quod facit corpus est)*, luego corpóreos tienen que ser el alma y los procesos espirituales. En el universo hay dos principios: el paciente, que es la materia, y el agente, que es Dios o la Razón creadora, identificada con el fuego heraclíteo, el Lógos universal y el Espíritu. El mundo, engendrado y corruptible mediante conflagración (ἐκπύρωσις), es un ser vivo dotado de alma e inteligencia.

---

[80] Tr. de E. Valentí en Lucrecio, *De la Naturaleza I-II,* C.S.I.C., Madrid, 1983.
[81] En P. Laín, 1991, 191.
[82] L. Gernet y A. Boulanger, 1960, 335, 341 y 344.

El Alma del mundo es un aliento ígneo (πνεῦμα), mezcla de aire y fuego, que constituye una fuerza interna y un principio activo. En cualquier cuerpo ese aliento hace un recorrido desde el centro a la periferia y viceversa, con lo que crea una tensión (τόνος) que asegura la vitalidad, la individualidad y la cohesión de sus partes. En los objetos inorgánicos y las plantas, que carecen de alma, el πνεῦμα se comporta como un simple principio cohesivo (ἕξις). En los animales hay un alma (ψυχή), que se caracteriza por la actividad de la representación (φαντασία) y el impulso (ὁρμή), y en el hombre hay un alma superior, pues está dotada de razón en su parte más noble (ἡγεμονικόν), y es una porción del fuego divino, que se transmite a los hombres en el momento de la generación.

En Platón había distintas partes en el alma por motivos psicológicos, éticos y religiosos. En Aristóteles la división del alma obedecía a criterios de orden lógico. En los estoicos, para quienes el alma es un principio ontogenético que atraviesa diversos estados de desarrollo, las distinciones establecidas en la naturaleza del alma son más bien de orden genético[83].

A pesar de que defendían la unidad del alma, los estoicos eran capaces, como Crisipo, de distinguir ocho partes en el alma: los cinco sentidos, el lenguaje, la facultad procreadora y la razón (ἡγεμονικόν), cuya principal función es la conciencia, alojada en el corazón, pues la voz, que es la expresión del pensamiento, sale del centro del pecho. Pero Cleantes sí aceptó la triple división del alma platónica, aunque Zenón y Crisipo, pasando por encima de Platón y Aristóteles, volvieran al intelectualismo del s. V y negaran el alma irracional, ya que las fuerzas

[83] J. Brun, 1977, 89.

irracionales en el alma son juicios (equivocados y falsos) del ἡγεμονικόν: de aquí el completo desprecio de las pasiones y el ideal de conducta llamado ἀπάθεια[84]. Este racionalismo, que duraría dos siglos, hasta la época de Posidonio, se destaca por el hecho de que la razón es la única facultad que realiza las actividades psíquicas, con lo que se salvaguarda la unidad del alma. Los sentidos son sólo servidores del ἡγεμονικόν, que es el que elabora las noticias que le aportan y el que extrae las consecuencias.

Con esta alma corpórea, aunque entroncada con lo divino, y nacida en el tiempo, cuando el πνεῦμα del embrión se enfría en el alumbramiento y se transforma en alma (ψυχή↔ψύχεσθαι), era difícil concebir una inmortalidad personal, porque sólo el alma universal y Dios son eternos[85]. El alma no es imperecedera, sino que a la muerte del cuerpo *se disipa en lo invisible*[86] y vuelve, tras la conflagración universal, al espíritu divino y al fuego etéreo del que se desprendió.

Tal es la consecuencia para el destino del alma que se deduce de la física estoica, la cual anula toda posibilidad de escatología, pues el reino del sabio es de este mundo y, a fuerza de repetir que la muerte no es nada, terminaron por eludir el problema, hasta la renovación platónica introducida por Posidonio[87]. Ahora bien, contradictoriamente con su física, el alma persiste algún tiempo después de la muerte hasta integrarse en el fuego universal que pondrá fin al mundo (D. Laercio VII 156; Cic. *Túsc.* I 32, 78 y I 31, 77).

Al estar formada por partículas diminutas de fuego, el alma se eleva hasta las alturas del éter y, aunque no se

---

[84] Von Arnim, *SVF* III 456 y 461.
[85] Crisipo en Plutarco, *De stoicorum repugnantia* 1052 a.
[86] Censorino, *De die natali* 4, 10; D. Laercio VII 157; Horacio, *Sát.* II 2, 79; Tert. *Del alma* 5.
[87] L. Gernet y A. Boulanger, 1960, 340 y F. Cumont, 1989, 129.

reintegrara al todo de donde salió, esta alma debería estar desprovista de las características individuales de que dotaba al cuerpo vivo, de la misma manera que no pesa sobre ella la remuneración por su vida pasada.

Y, sin embargo, sobre estas cuestiones escatológicas no se pusieron de acuerdo los representantes del Pórtico, porque no supieron ajustar el nivel cosmológico, que conlleva la ἐκπύρωσις, el renacimiento (παλιγγενεσία) y el eterno retorno, con el nivel humano, entendido en términos de supervivencia o inmortalidad. En realidad, el nivel humano debería haberse atenido al nivel cosmológico para salvaguardar la coherencia lógica. Esta es la opinión de Cleantes, para quien todas las almas sobreviven hasta la ἐκπύρωσις *(SVF* I 522), con lo que no sólo se anula la posibilidad de tormentos en la otra vida, sino que se permanece dentro del carácter monista de la cosmología estoica. El alma no se sitúa más allá del mundo, como en el dualismo platónico, sino que se hace solidaria con el mundo, que es la única realidad existente.

En cambio, para Crisipo, lo que constituye una aportación personal, sólo sobreviven las de los sabios (τὰς τῶν σοφῶν μόνων: *SVF* I 522 y II 811), un cierto tipo de remuneración, ya que las de los insensatos desaparecen inmediatamente por poseer una personalidad ética menos marcada[88] o por ser víctimas de las pasiones[89]. Zenón, por su parte, quien llamaba al alma πολυχρόνιον πνεῦμα, afirmaba que se consumía en lo invisible tras mucho tiempo (ἐκδαπανᾶται γὰρ ὑπὸ τοῦ πολλοῦ χρόνου εἰς τὸ ἀφανές: Epifanio, *Panarion* 3, 2; *SVF* I 146).

El alma y los astros eran de la misma naturaleza. Igual que los astros se alimentan de las evaporaciones que suben

[88] E. Rohde, 1973, 531.
[89] R. Hoven, 1971, 50-51.

de los océanos terrestres, el alma se nutre de las evaporaciones que suben de la sangre que riega el corazón. Los astros son considerados como poderes divinos y la manifestación más pura del Dios supremo. Es lógico, por tanto, que en tal sistema no haya lugar para un Hades subterráneo, morada de las almas, sino que las almas de los imprudentes van *circa terram*, el espacio inferior de las nubes y del aire, y las de los sabios *sub lunam*, región entre el aire y el éter, zona más apropiada a su naturaleza (otra especie de distinción remuneradora). Hacia estos lugares el alma se eleva por necesidad *(superiora capessat necesse est: Túsc.* I 18, 42)[90] y se sostiene a la manera de los astros (Tert. *Del alma* 54).

En lo que sí hubo acuerdo general fue en no admitir una inmortalidad personal, conclusión a la que llegaba la física jonia, en lo que coincidieron con Aristóteles, y en dar primacía a la escatología cósmica sobre la personal, conflagración en la que los cristianos vieron una prefiguración del Juicio Final y del fuego eterno (Hipólito 9, 10; Clem. *Misc.* V 9, 4).

- Con Panecio y Posidonio la Stoá penetra en el mundo romano y recibe una transformación que la prepara para los nuevos tiempos, en torno al 130 a. C., más proclives al eclecticismo y a los problemas prácticos de la vida real, que eran las exigencias impuestas por el momento histórico y por el carácter romano. En realidad, puede decirse que la filosofía se hace romana a partir del s. II a. C. y comienza a escribir para lectores romanos[91].

El estoico heterodoxo Panecio de Rodas (hacia 180-120), espíritu poco religioso, negó la conflagración y la παλιγγενεσία, pues, con Platón, Aristóteles y Teofrasto, creía en la eternidad del mundo. A pesar de su admiración

[90] Una detallada descripción de tal subida en *Túsc.* I 18, 42-19, 43.
[91] O. Gigon, 1970, 89.

por Platón, rechazaba la preexistencia del alma, que había nacido en el tiempo y, lógicamente, debía morir en algún momento. El alma *(anima inflammata: Túsc.* I 18, 42) está formada por dos elementos *(aer* e *ignis)*, lo que para Cicerón era una prueba de que el alma tras la muerte se elevaba a la región sublunar[92]. Sin embargo, para Panecio los dos elementos del alma tras la muerte se separan y pasan a formar parte de otras composiciones. El *locus classicus* que da pie a asegurar la mortalidad del alma por parte de Panecio es el de *Túsc.* I 32, 79, donde Cicerón nos ofrece dos razones que justifican la mortalidad, según Panecio: -todo lo que ha nacido perece *(quidquid natum sit, interire)*, -lo que siente dolor, enferma y muere *(dolere autem animos, ergo etiam interire)*.

Con excepción del atomismo y de Epicuro, Panecio fue el primero en postular un claro monismo antropológico: el hombre viviente es una unidad indivisible (ἕν), cuerpo y alma son unidad instituida por Dios y perecen al mismo tiempo. Aunque, negando la inmortalidad del alma, se rechaza la doctrina de sanciones ultraterrenas, la conducta humana puede asentarse sobre las exigencias del valor propio de cada hombre como ser racional[93].

Panecio rechazó la teoría de Crisipo, según la cual debían ser extirpados todos los *afectos*. Como en Platón, estos *afectos* o fuerzas irracionales pueden ser útiles al alma, siempre que sean dominados y sometidos por el *lógos*. La ética de Panecio pretendió influir en la nobleza romana para que su poder mundial fuese justo y benigno, ya que a los círculos cultos romanos les faltaba un sistema espiritual en el que la sabiduría condujese al conocimiento de las cosas humanas y divinas, para que el hombre se esforzara en igualarse a la divinidad y adoptase la virtud

[92] *Nihil enim habent haec duo genera (sc. aer et ignis) proni et supera semper petunt: Túsc.* I 18, 42.

como norma de comportamiento. Esto es lo que pretendió Posidonio de Apamea (hacia 135-51), quien admitía un radical *monismo cosmológico*, lo que conlleva la συμπάθεια τῶν ὅλων, la ἐκπύρωσις, la πρόνοια, la adivinación, el encadenamiento causal del *fatum* y la astrología.

Sin embargo, admitió por influencia del platonismo y de Aristóteles un cierto dualismo, pues el universo se divide en mundo supralunar y sublunar. El hombre, dotado de cuerpo y espíritu, es el vínculo entre ambos mundos, si bien la atmósfera está llena de espíritus inmortales e incorpóreos (almas de los muertos, *démones*, *héroes),* que pueden influir a través del sueño en las almas de los hombres vivos. Por tanto, su concepción del cosmos era dinámica, pampsíquica (todo está lleno de vida y de alma) y, si se quiere, pandemónica (el éter está poblado de almas en espera de encarnación).

Por encima del monismo antropológico de la Stoá, Posidonio se adscribe a un dualismo sin duda platónico. Insiste en la oposición del cuerpo y del alma, hasta el punto de que el cuerpo es un obstáculo para que el alma pueda conocer (Cic. *Div.* I 49, 110 y 57, 129-130). En oposición a Crisipo, volvió a admitir las fuerzas irracionales en el alma, que se compone de tres δυνάμεις: racional (λόγος), concupiscible e irascible (Galeno V 515).

El espíritu del hombre (νοῦς) preexiste a su unión con el cuerpo y su origen está en el Sol, por eso el alma humana es un πνεῦμα ígneo que disfruta de una vida etérea en los alrededores de la Luna alimentándose, como las estrellas, de las evaporaciones de la Tierra, para habituarse a una atmósfera más pesada y húmeda cuando tenga que encarnarse. En ese momento recibe las dos potencias irracionales, que persistirán mientras dura la vida terrena.

---

[93] E. Schwartz, 1986, 85-90.

Así pues, el alma humana es inmortal, pero no eterna, ya que Posidonio había aceptado la doctrina de la conflagración. Por tanto, las almas, que nacen al principio de cada uno de los períodos del universo, desaparecen en la conflagración que los consume. Pero, hasta que eso ocurre, las almas liberadas de sus cuerpos vuelven a ascender a la Luna (opinión frecuente en muchas sectas místicas), para purificarse de las imperfecciones del cuerpo. De la vida llevada en la Tierra depende el grado de ascensión y purificación del alma, pero, una vez purificada completamente, le es posible al alma alcanzar su patria solar. Las que suben a la Luna directamente disfrutan del espectáculo del mundo estelar. Las cargadas de impurezas son retenidas muy cerca de la Tierra y están sujetas como castigo a nuevas encarnaciones (rasgo pitagórico). Esta doctrina de Posidonio es la expuesta por Cicerón en *Túsc.* I 43, 18, aunque con la ligera variante de que las almas no ascienden por atracción solar, sino por su propia naturaleza ígnea, que las impulsa tanto más arriba cuanto más alejadas están de lo corpóreo[94].

Posidonio, estoico, pero también místico platonizante y pitagorizante, había elevado a teoría científica elementos atávicos e inmemoriales, que permanecían entre las capas populares, y los había combinado con las religiones astrales de caldeos, babilonios y sirios, las cuales habían penetrado en la filosofía griega desde las últimas obras de Platón.

Esta vida constituye una preparación para la vida celeste, superior y más feliz, aunque no prescribe una doctrina ascética, pues basta con el dominio sobre la actividad irracional, el conocimiento de la verdad y del orden del universo (Clem. *Misc.* II 129), pero esta visión de la existencia llevaría, por exigencias religiosas más fuertes, a una desvalorización de la vida terrena y a la

[94] F. Cumont, 1989, 143.

aspiración de liberar el alma del cuerpo, para retornar al cielo y llevar allí una vida feliz con la contemplación del universo, cuestiones implícitas en Posidonio, pero que él no desarrolló. El se contentaba con la moralidad, traducida en amor a sí mismo y a los demás, que exige la participación en la vida social, concretada en la exigencia de que el sabio gobierne por el bien de los otros, ya que posee un saber ético-social-político y el *lógos* divino se comunica a través de su mente[95]. Tal inmortalidad sideral limitada, propugnada por Posidonio, era entre los romanos cultos más una aspiración artística y literaria que una necesidad del espíritu y de la vida íntima, como puede verse en el caso de Cicerón, quien no la tiene en cuenta fuera de sus tratados filosófico-morales[96].

Finalizaremos tratando de comprobar dónde se encuentra la importancia de Posidonio, su influjo y herencia entre los escritores romanos, cuestión polémica, porque de su obra han quedado escasos testimonios recogidos en diversos autores y un especialista como K. Reinhardt *(Kosmos und Simpathie,* München, 1926) negó que hubiera implicaciones escatológicas neopitagóricas y platónicas en Posidonio, pero tal vez tengamos que volver sobre él al tratar de estas doctrinas dentro del mundo romano.

Para W. Nestle (1987, 264) en el *Sueño de Escipión*, libro VI de la *Eneida* (preexistencia de las almas) y observaciones introductorias de tipo filosófico-cultural en Salustio.

Para Franz Cumont (1989, 134-135 y 143) en la inmortalidad sideral de *Tusculanas* I 43, 18 y del *Sueño de Escipión.*

Para E. Rohde (1973, 532, nota 46) en la contemplación de la Tierra y de las estrellas desde los espacios etéreos

[95] A. Levi, 1979, 22-23.
[96] E. Rohde, 1973, 536.

por las almas tanto en *Túsc.* I 44-47 como en la senequiana *A Marc.* 25, 1-2 y en el *Sueño de Escipión,* donde a Posidonio habría que añadir las fantasías de Heráclides Póntico.

Para E. Norden y P. Boyancé (1957, 36 ss. y 1936, 45-48 respectivamente) en el *Sueño de Escipión* y *Eneida* VI (doctrina del πνεῦμα cósmico, alma humana como fragmento suyo, retorno del alma al cielo, metempsícosis y purificación de las almas).

Para L. Gernet y A. Boulanger (1960, 349, nota 28) la atribución a Posidonio de la teoría de la inmortalidad del alma expuesta por Cicerón en el libro I de *Túsc.* y en el *Sueño,* aunque muy verosímil, no está probada.

IV.15 LA ESCATOLOGÍA ROMANA. El sincretismo cultural del helenismo y la influencia de los estoicos Panecio y Posidonio sobre la aristocracia romana pueden servirnos de puente para llegar hasta las concepciones del alma y de ultratumba propias de los romanos, en quienes tenemos que distinguir sus creencias autóctonas de las que fueron conociendo por obra del influjo etrusco, helénico y de las que, procedentes de Oriente, lograron una amplia difusión dentro de un imperio bastante unificado en lo cultural y en lo ideológico.

En este sentido, consideramos autóctonamente romanas las creencias en los *Manes* sepulcrales, quizá la del alma viajera (*umbra*) y la de*l Orco,* aunque también sobre estas creencias hayan podido influir las griegas a través de la civilización etrusca y algunas creencias itálicas. Destacaremos el enorme impulso que para la idea de una inmortalidad personal dichosa supusieron desde comienzos del Imperio las religiones orientales de salvación, que se superponen a los más antiguos misterios griegos, y señalaremos la enorme difusión que tuvo en el último tramo del Imperio la inmortalidad de tipo astral. Estas son las líneas generales que, independientemente de las creencias

propiamente helénicas conocidas por los romanos, pueden esbozarse en una rápida síntesis sobre el más allá entre los romanos.

Comencemos diciendo que la escatología popular romana, en principio y según nuestras ideas, resultaba pobre y no contaba mucho en el contexto de la vida práctica, pese a la importancia que revestía el culto a los muertos, oportunidad perdida, pues podría haber sido otro elemento manipulador en aras del control ideológico de la población, si tenemos en cuenta el dato de Polibio (VI 56, 7), que los romanos por medio de la *deisidaimonía* eran capaces de controlar al pueblo y sus aspiraciones, pero que era una temeridad irracional que en su tiempo se pretendiese suprimir ese elemento (VI 56, 12). Esta paradoja puede explicarse, tal vez, por la excesiva ritualización y formalismo de la religión romana, o por la poca capacidad imaginativa y mítica para concebir detalladamente una vida en el más allá, ya que los romanos no tenían noción de *sobrenatural* y su pensamiento, salvo contadas excepciones, no desemboca en lo transcendente.

Los romanos no crearon originales formas especulativas, a excepción de la ética senequiana. Su marco natural se limita a la *res publica,* la sociedad política y la historia de los hombres. El espíritu latino trata de abarcar la realidad total y definitivamente y, por eso, ve lo transcendente (inmortalidad, por ej.) en lo inmanente (sobrevivirse en la memoria de los demás). El romano dudó mucho tiempo en dar fe a la supervivencia del hombre. Como sustituto de esa aspiración tenían la perspectiva de la *gloria,* esa duración sin conciencia y sin sentimiento de un hombre, que, como dirá Ennio, *uolito uiuos per ora uirum (Epigr.* fr. 28 Segura). A ella le sacrificaban, si era necesario, la vida, creyendo no hacer mal negocio al renunciar a la dulce luz para entrar mediante el recuerdo

que de sí dejan en la memoria inmortal de las generaciones. Precisamente, lo que Anquises propone a su hijo en el infierno (VI 806-807) es la gloria de la descendencia, que, gracias a él, verá un día la luz[97].

Ejemplifiquemos estas afirmaciones en dos escritores notables. Salustio, adoptando su carácter natural romano y prescindiendo de consideraciones metafísicas, místicas y especulativas, no se plantea el tema de la supervivencia de las almas individuales. La eternidad individual en la que cree es la *gloria in memoria*, es decir, en esta tierra y, generalmente, a título póstumo. Este anhelo, por decepcionante que nos parezca, basta para justificar toda una ascesis viviendo en el orden del *animus.* El *Somnium Scipionis* de Cicerón propone, en cambio, una *gloria in aeternitate* en una ciudad transcendente. Esta es la recompensa que puede obligar a los hombres a servir a su patria y anteponer los intereses de ésta a los suyos. Pero esta solución implica un orden transcendente y la eternidad del alma, es decir, el idealismo platónico, tan contrario al ser político y social romanos, puesto que todos los valores antiguos emigran al cielo. Salustio, pues, no ha rebasado el marco romano (¡lo eterno es inmanente al individuo!). Cicerón sí lo ha hecho, pero, con todo, su pensamiento sigue siendo fundamentalmente romano en el sentido de que la metafísica y la cosmología están subordinadas a la política, la ciudad supraterrestre no es la de los sabios, sino la de los grandes ciudadanos, fustiga la *falsa gloria* y el individuo debe someterse al orden superior del estado[98].

Posiblemente sea cierto que las ideas romanas sobre el mundo de la muerte y sus habitantes fueran vagas y que sólo se vieran más perfiladas con aportes etruscos y griegos. Al mundo subterráneo le dieron el nombre de *Orcus,* que

---

[97] A. M. Guillemin, 1968, 259-260.
[98] *Vid.* todas estas cuestiones en Etienne Tiffou, 1974, 75-117.

igualmente sirvió para designar al dios de ese dominio, identificado luego con Hades-Pluto. Tanto el lugar como el dios son significados que corren paralelos a lo largo de toda la literatura antigua y hemos de reconocer que la mayoría de los estudiosos considera primaria la atribución del nombre al dios, cosa con la que estoy de acuerdo si tenemos en cuenta que los *manes* residen en la tumba y no tenían noticia los romanos más primitivos de un vasto espacio subterráneo para los espíritus. Ese dios podía entenderse como el portero o el guardián del mundo subterráneo, si se ponía su nombre en relación con la raíz de *arca* y *arcere*, o como un popular demonio de la muerte que aparece en inscripciones y que ha dejado su recuerdo en el español *ogro*, gigante que se alimenta de carne humana, como la tradición que hace de Caronte y Cerbero devoradores de cadáveres. O podía entenderse también como la Muerte en forma de bestia salvaje, como parecerían indicar las expresiones *Orci fauces* (Virg. *En.* VI 273; Val. Fl. *Arg.* I 784; Apul. *As.* VII 7; Arn. *C. Pag.* II 53) o los *leti dentes* de Lucrecio (I 852), aunque en este papel fue suplantado por Cerbero, como hace ya Apuleyo con sus *fauces Cerberi (As.* IV 20).

Con todo, parece preferible interpretar a Orco como dios de la muerte y con un origen itálico, en un sentido muy semejante a Θάνατος (Lucrecio V 996; Hor. *Cart.* II 2, 178; Macr. *Sat.* V 19), mientras que Dis sería el soberano del mundo infernal. Sin embargo, las *Orci fauces* deben, más bien, ser puestas en relación con la concepción común a romanos y griegos del inframundo como una vasta vasija con un estrecho cuello, el πίθος de los griegos, que pudo influir en la descripción del Tártaro por parte de Hesíodo *(Teog.* 726 ss.), un χάσμα μέγα con un estrecho cuello (δειρή), por donde salen las *raíces del mundo.* Que había diversas cuevas, antros, cavernas y lagos considerados la entrada del

inframundo *(plutonia),* es algo bien conocido, pero donde faltaban estas entradas naturales tenía que habilitarse una artificial, como era el caso del *mundus* entre los romanos, tapado por la *lapis manalis,* piedra que se retiraba tres días al año para que pudieran ascender los *manes.* Curiosamente el *mundus* es llamado *faux Plutonis* por Macrobio *(Sat.* I 16 17), alusión al cuello de la vasija que se considera el reino de la muerte y que, según Persio (III 50), se llamaba *orca,* término paralelo a *orcus,* y que puede evidenciar cierta tendencia en latín, y en griego, a ofrecer dobletes en *-os* y en *-a* para expresar la oposición grande/pequeño: *portus/porta, capsus/capsa, tubus/tuba, animus/anima, filius/filia*[99].

Pasando a los rituales concretos de la muerte, da la sensación de que, por mucho que hablen los epitafios sepulcrales, el culto familiar o la *pietas* religiosa de una vaga esperanza en una sobrevida, al romano, no sólo al intelectual, le costaba mucho creer que tras la muerte hubiese algo. Este sentimiento generalizado me parece comprobarlo en la elegía (IV 7, 1-2) que dedica Propercio a Cintia muerta, donde expresa su desesperada convicción de que la muerte no es el fin de todo: *Sunt aliquid Manes!* Precisamente, este vacío transcendente es el que suele emplearse para explicar la favorable acogida que tuvieron en Roma las religiones orientales de salvación con su promesa de beatitud dichosa en el otro mundo. Esta especie de esquizofrenia ante la fuerza de un culto funerario y la práctica ausencia de supervivencia para el muerto podemos verla también en un esclarecedor pasaje de Séneca *(Brev.* 20, 5): nadie tiene a la muerte en perspectiva, nadie deja de proyectar a lo lejos sus esperanzas y algunos incluso disponen aquellas cosas que están más allá de la vida

[99] Para todas estas cuestiones previas de Orco y *mundus uid.* H. Wagenvoort, 1956, 102-131.

(grandes moles sepulcrales, donaciones para obras públicas, espectáculos junto a la pira y funerales lujosos). ¡Y todo ello presintiendo la inutilidad de todo el ceremonial funerario para unos restos desprovistos de sensibilidad y conciencia: *et mutam nequiquam adloquerer cinerem* (Catulo CI 4)*; flebant et cineri ingrato suprema ferebant (En.* VI 213).

Pero una cosa es, como observa Jeannine Siat (1998, 52-60), la necesidad de eternidad que se desprende del culto a los muertos de la religión tradicional y su enorme importancia, prescrita ya por el *mos maiorum* y la *pietas* de los familiares: inscripciones que elogian al difunto, la tumba como recuerdo del difunto. Y otra cosa muy diferente, por otro lado, la íntima creencia de que el muerto pase a otro tipo de existencia, dado lo poco inclinados que eran a las reflexiones filosóficas y el hecho de que la manera de percibir lo que sigue a la muerte es función de la creencia de cada uno. Incluso podríamos llevar hasta el extremo el argumento: dado que importan tanto la tumba, el recuerdo eterno y los ritos del culto funerario, ¿no querría decir todo esto más bien que lo que se busca es una *inmortalidad social* ante una falta de convicción y un vacío sobre las posibilidades de supervivencia en el más allá?

Donde mejor queda reflejado su escepticismo es en la primitiva incapacidad de singularizar la sobrevida del muerto y englobarlo en la masa anónima de los *Manes*. De esta manera los muertos y la muerte no pasan de ser una simple categoría mental, opuesta a los vivos, que resulta inoperante para las actividades de la vida: el propio término *defunctus* indica al que ha dejado de cumplir su función en la vida. Bastará, entonces, asignar unos días en el calendario a ese colectivo anónimo y a los muertos de la familia para acallar primitivos escrúpulos supersticiosos sobre los derechos de los muertos, pero todo esto no

implicará ni una retribución *post mortem* ni, por tanto, un peso de las creencias en el más allá sobre la vida terrenal.

Las relaciones con los muertos son, pues, ambiguas y confusas, porque la otra vida no es una cuestión determinante para el romano, ni tiene éste imaginación poética para definirla con contornos precisos, por fantasiosos que sean. Por una parte, se cree que los muertos son débiles y tienen miedo, por lo que hay que garantizarles una morada eterna, donde lleven una vida similar a la anterior con sus objetos personales, amuletos o figuras apotropaicas, como César, quien se llevó a la hoguera sus *munera* (vestidos, armas y joyas)[100]. Por otra, son seres temibles, sobre todo si han muerto violentamente (βιαιοθάνατοι), prematuramente (ἄωροι) o carecen de sepultura (ἄταφοι, como los soldados caídos sin que se encontrara su cuerpo, quienes recibían, sin embargo, su funeral como cualquier otro ciudadano romano), porque, si no son aplacados con ofrendas rituales[101], pueden llamar a su presencia a gente viva, desencadenar una epidemia o cumplir una maldición[102]. En casos de asesinados por motivos de robo, éstos se transforman en espíritus vengativos *(Laruae)* que no dejan en reposo la casa en que se hallaban enterrados sin los ritos (Plaut. *Fant.* 476 ss. y Plin. *Cart.* VII 27, 6). Asimismo refiere Suetonio *(Calig.* LIX) que los guardias que vigilaban los jardines Lamianos, donde fue enterrado a medio chamuscar Calígula, notaron la presencia de fantasmas y en la casa donde lo asesinaron se oían ruidos espantosos. Pero el único fantasma reconocido como peligroso de manera oficial era el suicida. A éstos se les arrojaba lejos del suelo patrio y no se les hacía ningún rito (Serv. *in Aen.* XII 603). Y, si seguía perdurando en la sociedad romana la

---

[100] Suet. *Cés.* 84 y Tác. *An.* II 3. *Cf.* Tert. *Res.* I 1: *Defunctis parentant...quos escam desiderare praesumant.*
[101] *Manes placari sacrificiis ne noceant:* Serv. *in Aen.* III 63.
[102] Ov. *Fast.* II 547-550.

idea de que la venganza por la muerte de un pariente era un acto noble y una prueba de valor honorable, no sería de extrañar, como creía Catón, que los *Manes* no debían ser aplacados con corderos ni cabritillas, sino con las lágrimas y las condenas de los enemigos[103].

Los romanos, pese a todo, no tuvieron miedo de todo lo relacionado con la muerte, salvo que fuera un cadáver redivivo, pero con la cremación se atajaba ese miedo, porque un cuerpo fresco o un esqueleto completo pueden resultar temibles, pero un montón de huesos o cenizas no inspiran ningún temor. Recordemos que en latín *larua* significa fantasma y esqueleto, pero *manes* en ocasiones fantasma y cadáver[104].

Lo que sí dejan entrever las relaciones con los muertos es una cierta desconfianza hacia ellos y un malestar indefinido, pues todo lo que toca a un muerto o a la muerte queda, en cierta manera, contaminado o impuro. Así, para los antiguos el cadáver era un objeto peligroso que había que tratar con cuidados y precauciones rituales, para eliminarlo en breve plazo del mundo de los vivos, más por contaminación mágica que por motivos de una infección real[105].

Hay una preocupación colectiva por granjearse la *paz* de los muertos[106] y a ellos estaban dedicados los *Parentalia* (13-20 de Febrero), cuando cada familia honraba a sus muertos[107], los *Feralia* (21-22 Feb.), continuación de los anteriores, y los *Lemuria* (9, 11 y 13 de Mayo), días en que los muertos, a diferencia de lo que ocurría en los *Parentalia*, visitaban sus antiguas casas, de las que debían ser alejados por el *pater familias* arrojando por la noche tras de sí nueve veces habas y repitiendo otras tantas veces

---

[103] Plutarco, *Catón el Viejo,* 15, 3, citado por E. Cantarella, 1996, 288.
[104] H. J. Rose, 1930, 129-135.
[105] M. D. Grmek en F. Hinard (dir.), 1987, 144.
[106] *deorum Manium iura sacra sunto:* Cic. *Ley.* II 9, 22.
[107] *Cf.* Ov. *Fast.* II 527-564.

la frase *Manes exite paterni*[108]*.* Y, por si fuera poco, estaba la apertura tres veces al año (24 de Ag., 5 de Oct. y 8 de Nov.) del *mundus Cereris*, un pozo vertical, tapado por el *lapis manalis*, que se excavaba cuando se fundaba una ciudad y terminaba en una celda de techo cóncavo, como la bóveda del cielo[109]. Cualquier evocación de los muertos fuera de esas fechas era considerada necromancia.

Así pues, estos muertos, a los que se admira y respeta, reciben el nombre genérico de *Manes (los Buenos)*, plural del adjetivo arcaico *manis, e (cf. immanis),* y designación probablemente eufemística. El término, como le ocurre a *genius*, les resultaba a ellos mismos oscuro, si bien hemos de rechazar su conexión con *manare.* Su uso más antiguo pudo ser como espíritus en general y, por influencias etrusca y griega, pasaron más tarde a almas de los muertos divinizados *(di Manes)*, que no todavía muertos de la familia. Aparecen ya en las *XII Tablas* (Cic. *Ley.* II 22; II 55 y II 62), en la *deuotio* de Decio (Liv. VIII 6, 10) y en la de Curcio (Liv. VII 6, 1-6), fórmulas en las que el general no ofrece su vida a los poderes infernales a cambio de la victoria, sino para arrastrar a la tumba a sus enemigos junto con él mismo en una especie de ley de talión o de contrato con la divinidad[110], que es lo que pretendería Dido con su sacrificio mágico a la partida de Eneas. A ellos se les dedicaban los monumentos funerarios *(D.M.* o *D.M.S.)* y Varrón *(Leng.* VI 24) certifica la existencia de unos *Manes seruiles*, lo que prueba que éste es el sentido más amplio y más antiguo.

De ese significado pasaron a indicar también el reino subterráneo de los muertos, uso abundantísimo en Virgilio *(En.* III 565; IV 387; XI 181 y XII 884), o bien los dioses del submundo *(Dis, Orcus,* Perséfone), como en Lucrecio (V

[108] *Cf.* Ov. *Fast.* V 419-492.
[109] *Cf.* Festo 154, 30 M y Macr. *Sat.* I 16, 16-18.
[110] A. M. Tupet, 1976, 262.

52; VI 759 y VI 763) o Virgilio *(En.* X 39), o bien simplemente los cadáveres (Liv. XXXI 30 5). También en Virgilio, así como en poetas e historiadores de la época de Augusto, los *Manes* pueden ser las almas de los antepasados *(Di Parentes)*, como en Ovidio *(Met.* IX 407). Desde Cicerón, quien nos ofrece el primer ejemplo[111], pueden ser los espíritus individuales de las personas, como en el famoso *quisque suos patimur manes (En.* VI 743). Finalmente, *Manes* pueden designar, por influencia griega, un *démon* o un muerto heroizado: Virg. *En.* III 63, III 303 y VI 506; Suet. *Otho* 7.

Los *Manes* moraban fundamentalmente ya en la tumba, vinculación corriente entre el espíritu y el lugar donde reposan los restos mortales, como comprobamos en Propercio (I 2, 47-48), cuando habla de la necromancia realizada por una maga *(Manesque sepulcris//elicit),* ya, como antiguamente, en la misma casa donde habían vivido (Isid. *Etim.* XV 11,1), ya fuera de la ciudad como prescribían las leyes de las *XII Tablas* (Cic. *Ley.* II 23, 58). Los ritos funerarios romanos debieron organizarse a finales del segundo milenio a. C. en torno a los *Manes*, quienes se relacionaban con los *genios*, seres inmanentes a un lugar, persona, ciudad, sociedad o colegio, cuyo ser espiritual simbolizan. Nacen con la persona o cosa, tienen como misión conservar su existencia y, como personificación del ser, los *genios* personales son fuerzas interiores generadoras del optimismo y la personalidad. A menudo son confundidos ambos, pues el *genius* llega a considerarse como un elemento inmortal en la persona[112] y hay quien distingue entre *genios* buenos y malos, según la condición moral del hombre, cuyo ser prolongan detrás de la muerte[113]. Pero, con H. J. Rose (1930, 129-135) quiero dejar bien claro que el

[111] *A me poenas expetistis, quibus coniuratorum manis mortuorum expiaretis: Pis.* 16.
[112] J. Alvar, C. Blánquez, C.G. Wagner (eds.), 1992, 82.
[113] J. Guillén, v. III, 88.

genius es ante todo un espíritu del clan y como tal sólo puede ostentarlo el *pater familias,* gracias a quien se mantiene unido y sobrevive el clan.

Ahora bien, es sugerente la hipótesis de que el *genius*, esa energía fecundadora masculina y que lo distinguía del cadáver, permanecería tras la muerte junto a éste, aunque despersonalizado y pasando a formar parte, junto con los de los demás muertos, de los *Manes*. La ecuación *genius*=uno de los *Manes* es una racionalización tardía, pero, considerado el culto a los *Manes* como un culto a las energías fecundantes de la naturaleza, entonces tendrían pleno sentido los combates de gladiadores con fines expiatorios (Val. Máx. II 4, 7; Tert. *Espect.* 5; Liv. VII 15; Serv. *in Aen.* III 67), los juegos, el banquete fúnebre, las ofrendas, las fiestas... De esta manera no se produce una interrupción de la vida: si en el *genio* se rinde homenaje a la perpetuidad de una estirpe, en los *Manes* se venera el misterio de la tumba y la renovación de la vida, entendida como una exaltación de la fecundidad en la naturaleza[114]. Hay una antigua costumbre romana, que consistía en que el heredero recogía el último aliento del moribundo con un beso, lo que implica que, además de salir el alma por la boca en el momento de la muerte (alma-soplo), la energía vital y autoridad de esa persona pasaba a su descendiente, dando continuidad así a la línea sucesoria de la *gens*. Virgilio recoge esta práctica *(En.* IV 682-684), aunque la refiere a Dido y su hermana, único familiar que le quedaba con vida a la reina.

La muerte suponía para los romanos, fundamentalmente, el regreso al seno de la tierra, por eso al muerto se le deseaba que la tierra le fuera ligera (*S.T.T.L.*). En todos los pueblos que entierran sus cadáveres, o las cenizas, si son incineradores, late la esperanza de que la tierra les

[114] J. Guillén, *o.c.,* 87.

conceda una nueva vida. Esta es una creencia primitiva que no se deja traslucir en el culto a los *Manes*, pero Juvenal (XV 131) y Plinio *(Nat Hist.* VII 72) sí nos recuerdan que los cuerpos de los hombres maduros se incineran, pero a los niños que no han echado su primer diente se les entierra, para que puedan volver a nacer más adelante.

Sin embargo, también es notablemente antigua la creencia de que los *Manes* habitaban un lugar común en el inframundo *(Inferi)*, el reino de Orco, asimilado progresivamente con el Hades griego gracias a la influencia etrusca, desde donde podían retornar a la tierra en determinadas fechas del año. En la tradición italiana las regiones infernales se situaban en las entrañas de unos lugares sacudidos por la furia volcánica, como lo atestigua hoy el cráter de la Solfatara. Los griegos llamaban a estos lugares Campos Flégreos[115], comprendidos entre Cumas, Capua al Noreste y Nápoles al Sur, con el cabo Miseno al norte de la bahía de Nápoles y próximo a Cumas y el lago Averno, la puerta profunda del Aqueronte (Cic. *Túsc.* I 37), al Suroeste de Cumas. Esta puerta se encontraba en un antiguo cráter del que se elevaban vapores sulfurosos envenenados, hecho considerado verdadero por Varrón (en Plin. *Hist. Nat.* 31, 21) y explicado físicamente por Lucrecio (VI 747-748), lo que revela la falsa etimología popular *Averno=A-ornos*, *sin pájaros*, porque no era posible la vida. En las proximidades del lago abundaban las grietas y por una de ellas descendió Eneas al mundo subterráneo bajo el Averno.

Esta creencia en una residencia común para las almas iba en contra de la práctica de enterrar ajuar en las sepulturas y fue favorecida, sin duda, por la práctica de la incineración, cuando se pensaba que el alma debía ir a alguna parte al elevarse con el humo de la hoguera. Los

[115] Su nombre deriva de Phlegra, Macedonia, donde los Gigantes combatieron con los Olímpicos.

romanos eran, fundamentalmente, incineradores, aunque, dependiendo de la época y del medio social, predominase más un sistema u otro.

Para asegurarse de que el muerto regresaba al seno de la tierra se cortaba e inhumaba un dedo del cadáver *(os resectum)*, que era incinerado y recibía las ofrendas de rigor[116]. Otro ritual sustitutivo consistía en cubrir con tierra el rostro del muerto antes de la incineración (*glebam in os inicere*, lo denomina Cicerón), lo que da idea de que el derecho pontifical romano, pese al dominio de la incineración, tendió a dar superioridad a la inhumación[117]. Más importante que la distinción entre inhumación e incineración es la colocación de los restos en la superficie del suelo o bajo tierra: sepultar el *os resectum* o enterrar las cenizas en urnas es introducir a los muertos en el dominio de los dioses ctónicos, dioses de misterio y fecundidad, mientras que depositarlos en capillas y sarcófagos, como en época imperial, es pensar en una ultratumba abierta a la vida y a claras esperanzas de inmortalidad[118], aunque me parece que en ambos casos operaba la idea de muerte-fecundidad: huesos y médulas eran considerados como fuentes de vida y de generación, lo que en vida correspondería al *genius*. En cambio, la incineración, con la destrucción del cuerpo, tiende a liberar al alma para su ascensión al elemento ígneo y celeste del que fue formada[119]. Ahora bien, lo importante, tanto si el difunto vivía en la tumba o en el Orco, era la pérdida progresiva de individualidad de éste, una vez que pasaba a engrosar las

---

[116] *[uulgus] defunctos atrocissime exurit, quos post modum gulosissime nutrit:* Tert. *Res.* 1. Era opinión común que las *sombras* pasaban sed, pues esto es lo que le desea Propercio (IV 5, 2) a la alcahueta Acantis: *et tua, quod non uis, sentiat umbra sitim.*

[117] J. Mª Blázquez, J. Martínez-Pinna y S. Montero, 1993, 523. Para el *os resectum* y la tierra que se arroja al cadáver antes de la incineración *uid.* Cicerón, *Ley.* II 27.

[118] J. Bayet, 1984, 85.

[119] *Cf.* Servio *(in Aen.* III 68): *Romani...comburentes cadauera, ut statim animae in generalitatem, id est in suam naturam redirent.*

filas de los *Manes*, colectividad divinizada sin ninguna individualidad y amenazada continuamente por una disminución del ser. Sólo a comienzos del Imperio empezó a ser corriente añadir a la fórmula *D.M.S.* el nombre del fallecido en caso genitivo o dativo, lo que refleja una despreocupación del romano más primitivo por la individualidad de los muertos. Tal disminución del ser podía ser pérdida total, si el muerto no tenía descendencia y no era honrado en los *Parentalia* o en los aniversarios de su fallecimiento. La ausencia de un heredero masculino que continuara el culto familiar podía poner en entredicho la supervivencia en la otra vida *(orbitas omni fugienda nisu:* Est. *Silv.* IV 7, 33), por lo que había que acudir a adopciones, y por ello también se consideraba la peor muerte la de un niño que no había llegado a la mayoría de edad[120]. Incluso aunque el hijo sea hombre adulto, se lamenta el cambio en el orden natural de los hechos[121].

En mi opinión éste es el rasgo más patético y angustioso de la condición del muerto, no la oscuridad, debilidad, miedo o impotencia. De aquí arranca esa contradicción entre la importancia social que reviste el culto funerario y la vaguedad en las ideas de ultratumba que me parece percibir en el fondo del pensamiento romano: se rinde culto al muerto en la tumba, más por *pietas* y por imposición del *mos maiorum,* pero íntimamente se cree que queda reducido a la nada dentro de la masa indiferenciada de los *Manes*. Me parece que es de nuevo Virgilio *(En.* IV 34) quien expresa con mayor claridad este estado de cosas cuando Ana invita a su hermana Dido a volver a sentir la llama del amor sin tener en cuenta los escrúpulos por su anterior marido ya muerto: *id cinerem aut manis credis curare*

[120] A ello alude el famoso verso virgiliano que luego pasó a numerosos epitafios de niños y se convirtió en un tópico de la poesía epigráfica *Abstulit atra dies et funere mersit acerbo (En.* XI 2).
[121] *Vid.* la opinión de Catón el censor *cuius a me corpus est crematum* -

sepultos? (aunque con este verso bautizado como epicúreo Ana no duda de otra vida para el muerto, sino de que éste se relacione con los asuntos de los vivos[122]). O ejemplos en que se habla de la *muda ceniza (et mutum nequidquam alloquerer cinerem:* Cat. CI; *et mea cum muto fata querar cinere:* Tib. II 6, 33), semejantes al *flebant et cineri ingrato suprema ferebant* (Virg. *En.* VI 213), porque la ceniza, o el muerto, en definitiva, es insensible a los honores que se le tributan.

Tratar de conservar al máximo su personalidad individual tras la muerte es lo que más angustia al vivo, evidentemente con la idea de conservar para el espíritu un soporte corporal, tradición mediterránea que se remonta al antiguo Egipto. Así es como hay que interpretar la tendencia a dar a los vasos cinerarios formas humanas, los retratos de la pintura y escultura funeraria etrusca, las *imagines maiorum* y la enorme importancia que se daba a la tumba, auténtica *domus aeterna*, pues había una tendencia al principio a dar a las urnas y tumbas el aspecto de una casa (tanto refugio seguro como perpetuación del entorno), ya que eran depósito de la memoria *(monumentum)* y no tenían sentido sino para el que las contemplaba al pasar bordeando una vía a la salida de una ciudad. Esto es lo que deseaba el excéntrico Trimalción, aunque en esto no lo era tanto: *horologium in medio ut quisquis horas inspiciet, uelit nolit, nomen meum legat (Satir.* 71, 11).

Así se explica igualmente la proximidad de los sepulcros a los lugares más plenos de vida, la salida y entrada de las ciudades, y el deber de los herederos de respetar la memoria individual del fallecido, lo que, a veces, se manifiesta en la propia tumba con la fórmula *Hoc*

---

quod contra decuit, ab illo meum-: Vej. XX 84.

[122] El verso cuenta, por otra parte, con el precedente de la *Alcestis*, 1091: μῶν τὴν θανοῦσαν ὠφελεῖν τι προσδοκᾷς;

monumentum heredem non sequetur[123] y corrobora el *Digestum* (XI 7, 4): *naturaliter enim uidetur ad mortuum pertinere locum in quem infertur*. Al parecer, nada contaban las proclamas filosóficas, como la de Séneca *(Cart.* 91, 16): *Non est quod nos tumulis metiaris et his monumentis quae uiam disparia praetexunt: aequat omnis cinis*. Pero, en el extremo opuesto, no le parece tampoco mal a Plinio el Joven la actitud de Frontino, quien no quiso tener monumento sepulcral, porque pensaba que *Impensa monumenti superuacua est; memoria nostri durabit, si uita meruimus* (IX 19, 6). Con todo, me parece la genuina posición romana, al menos entre la clase más intelectual, la que nos presenta el culto y moderado Plinio el Joven, quien parte de una concepción finita de la condición y transcendencia humana. Este punto de vista, tan profundamente romano, lo acerca a su tío Plinio y a su amigo Tácito: no es inmortal el hombre, sino sus obras *(Mihi autem uidetur acerba semper et immatura mors eorum, qui immortale aliquid parant:* V 5, 4). Hay que procurar dejar algo con lo que atestigüemos que hemos vivido *(Dum suppetit uita enitamur ut mors quam paucissima quae abolere possit inueniat:* V 5, 8), no sólo monumentos funerarios, *tituli*, estatuas o *imagines*, que adquieren verdadero sentido sólo cuando adornan la gloria y la *claritas* del fallecido.

Tengamos en cuenta que las atenciones debidas a los muertos eran costosas (banquetes, sacrificios, libaciones, incienso, flores, lámparas, de lo que se mofa Tertuliano: *Res.* 1 y *Del alma* 4), aunque Ovidio, en su descripción de los *Feralia (Fast.* II 527-564), diga que los *Manes* exigen pequeñas cosas, porque les es más grata la piedad que los ricos presentes. Las gentes de escasos recursos *(tenuiores),* desde mediados del s. I d. C., tienen que agruparse en

[123] Hor. *Sát.* I 7, 13 y Petr. *Satir.* 71, 7. *Cf.* H. Lavagne en F. Hinard (dir.), 1987, 159-165.

collegia funeraticia, mientras que los clientes, libertos y esclavos de familias ricas eran enterrados en enormes columbarios junto a las grandes sepulturas y mausoleos de sus patronos. Durante la República, antes de estos *collegia*, existían fosas públicas *(puticuli)*, donde eran arrojados los cadáveres de quienes no podían costearse sepultura. A ello tal vez alude Horacio: *Hoc miserae plebi stabat commune sepulcrum (Sát.* I 8, 10)[124].

Asimismo representa la memoria individual del difunto la costumbre de las *imagines*, máscaras fúnebres guardadas en armarios, colocados en el *atrium*, cada una de ellas con su *titulus* correspondiente[125]. Más que para recordar al fallecido, ellas son la manera en que el difunto se hace presente en tierra, una vez desaparecido su cuerpo. La costumbre de abrir los armarios *(aperire imagines)* en días de fiesta o de exhibirlas en la *pompa funebris* de un descendiente es una manera de hacerlos participar en la fiesta y, desde luego en la *pompa*, su presencia no está subordinada a la del difunto presente, a quien llegan incluso a arrebatar protagonismo[126]. Sin embargo, para Miguel Rodríguez Pantoja, tienen ante todo una función social para los vivos: probar la alcurnia.

Otro elemento que, según la mentalidad romana, venía a mantener un poco de supervivencia, aunque fuera ficticia, era el testamento, por el que el hombre conserva sus derechos y una voluntad más allá de la muerte. Para Valerio Máximo (VII 7,1) es el principal cuidado del hombre *(praecipuae curae)* y en *Túsc.* I 14, 31 el deseo de fijar la suerte de los bienes tras la muerte es considerado una prueba en favor de la inmortalidad.

Y, por último, el epitafio, que pone de relieve el papel social del difunto y, grabado en piedra, da publicidad

---

[124] J. Mª Santero Saturnino, 1978, 67-68.
[125] *Cf.* Juv. *Sát.* 8, 1-40; Plin. *Hist. Nat.* 35, 2 y Polibio 6, 53.
[126] Fl. Dupont en F. Hinard (dir.), 1987, 167-172.

a los méritos y honores alcanzados por el finado. Aunque un epitafio romano era mucho más que esto: un testimonio personal de la vida vivida, una censura pública contra alguien que no ha asumido los deberes esperados, una ocasión sublime para el humorismo o la sátira, porque toda la relación entre los vivos y los muertos perseguía mantener ininterrumpido el lazo entre ambos. El simple hecho de que en la lápida se finja que el muerto cruza unas breves palabras con el que pasa por delante de la tumba da a entender que hay una vida de ultratumba.

A veces los epitafios constituían auténticos *carmina epigraphica* e incluían fórmulas sacadas de géneros literarios como la *laudatio funebris, consolatio,* elegía, biografía, épica, epigrama literario. Incluso a veces se daba el caso contrario, expresiones literarias sacadas de epígrafes funerarios: *Corpus Tibullianum* III 2, 29-30, o el elogio fúnebre que se hace al final del *Culex*[127].

Se creía que era deseo de los muertos seguir viviendo en cierto modo al lado de las futuras generaciones[128] y una suerte el ser enterrado en suelo patrio, tal como lo referían las fórmulas de las inscripciones en el Imperio: *Hic natus, hic situs est*[129].

Pese a intentar por todos los medios mantener la memoria individual del difunto, los romanos fueron siempre contrarios a la práctica del embalsamamiento, como pone de relieve Tácito *(An.* XVI 6) en el caso de Popea, embalsamada *regum externorum consuetudine,* o la súplica de Claudio Apio Pulcher, evocado por la sibila Autónoe, a Escipión el Africano:

---

[127] *Vid.* L. Molero Alcaraz, *Comentario filológico de un epígrafe latino (CLE 960)*, Philologia Hispalensis, año IV, vol. IV, fasc. II. Asimismo J. Gómez Pallarès, *Otros ecos de la Eneida de Virgilio: La "Evidencia" de los Carmina Latina Epigraphica,* Helmántica XLIV (1993) 267-280.
[128] L. Friedländer, 1982, 1209.

Arce, quae putris artus medicamina seruant,
daque uago portas quamprimum Acherontis adire
(Sil. Itál. *Punica* XIII 464-465)

La razón de quedar el muerto englobado en una masa indiferenciada y amorfa puede ser una herencia en los protolatinos de la cultura de los terramares del valle del Po, quienes enterraban en urnas cinerarias colocadas en el suelo, unas pegadas a otras, formando un cementerio anónimo y colectivo. Esto explicaría la simplicidad de los primeros ritos funerarios romanos y el plural colectivo de los *Manes*, que se impone al nombre del difunto, a pesar de que por las influencias mediterráneas de los pueblos inhumadores itálicos los romanos individualizaron los sepulcros[130]. En época villanoviana (s. X-VII a. C.) debió ir creciendo el sentido de la familia como núcleo primordial y, paralelamente, del individuo, junto con el influjo de las ideas griegas y orientales. Puede entonces empezar a distinguirse entre los *manes* los que pertenecen a cada familia *(Manes paterni)* e, incluso, a cada individuo. Tales cambios de mentalidad son los que pueden descubrirse en ulteriores determinaciones de los *Manes (Manes paterni, Manes* de una persona), aunque el uso literario conocido por nosotros sea de época reciente (Virgilio, Cicerón).

Esto viene a corroborar H. J. Rose (1930, 129-135), que lo que indica el lenguaje es que la más vieja actitud romana hacia la muerte era muy parecida a la de los terramares (insensibilidad a la personalidad individual del muerto y racionalista pérdida del miedo y respeto, una vez enterrado lejos de donde habitan los vivos). Y es que no hay una palabra que signifique sin ambigüedad *fantasma,*

---

[129] *Cf.* el lamento de Catulo por estar enterrado su hermano en la infausta Troya (68 B, 97-100).

[130] J. Bayet, 1984, 84 y J. Guillén, v. III, 85. Me parece, aun sin menospreciar su posible influencia, un poco aventurado decir sin más que los romanos individualizaron a sus muertos por influencia de los griegos, como hace L. Ross Taylor, *The Divinity of the Roman Emperor,*

sombra, espíritu de un muerto con anterioridad a Augusto*: anima* es la respiración de un ser vivo, *animus* es el principio vital de una persona viva, *lemur* nunca fue una palabra general para *espíritu* y puede que haya nacido a partir del festival de los *Lemuria* en tiempos posteriores, el plural *di(ui) parentes (um)* nació como influencia griega.

Este cambio en la individualización de los muertos, si bien no rebasa el nivel familiar hasta los últimos momentos de la república a tenor de las fórmulas de los epitafios y del testimonio de los literatos, resulta mucho más comprensible en sociedades eminentemente aristocráticas, como la etrusca o romana, que no encajarían bien el anonimato genérico de los *Manes*. H. J. Rose apunta un posible canal por el que se pasó de la normal indiferencia hacia el muerto a su singularidad dentro del *genus* primero y su plena individualidad desde los comienzos de la época imperial: el vivo respeto al *Genius* o *Iuno,* que presumiblemente eran espíritus que no pertenecían al individuo (vivo o muerto), sino al clan.

Nada influyeron, al parecer, en la escasa supervivencia de la memoria individual del muerto los cambios en las ideas escatológicas. Efectivamente, hemos matizado ya alguna vez que una cosa son los rituales funerarios y otra las creencias. Los rituales son muy conservadores y persisten sin una creencia que los sostenga o en un marco de creencias completamente nuevas. Aunque en Roma perduró enormemente la creencia en ellos como habitantes de las tumbas, ya se había debilitado mucho hacia finales del s. VI y es posible que se viera acompañado tal proceso por la nueva creencia en un más allá lejano y en un alma separable del cuerpo *(anima, umbra, imago, simulacrum)*, a quien servía de principio vital, ya

---

Connecticut, 1931, 49.

desde el s. VII. Como esta alma no podía ser honrada con rituales fúnebres por su naturaleza viajera (y Plinio el Viejo VII 173 ss. nos ofrece el dato curioso de que lavar el cadáver con agua caliente agilizaba la salida del espíritu vital del cuerpo), pudo continuar el culto vinculado a los *Manes*. Así se explicaría la posible contradicción y confusión entre el ritual funerario de los *Manes* y la colocación de las almas en un más allá lejano, como descubrimos, por ejemplo, en Virgilio: *animamque sepulcro condimus (En.* III 67-68)[131]. A partir de ahí los *manes* pudieron ser integrados en la mitología infernal griega, como la curiosa referencia de que Caronte lleva *manes* en su barca y no *umbrae* o *animae (manes locat hospite cumba:* Est. *Silv.* V 1, 252). Y es que, con el tiempo, se fue borrando la primitiva diferencia entre *manes* y *anima* o *umbra,* desde el momento en que se fueron aproximando las creencias de los *manes* residentes en el sepulcro y las referentes al alma viajera. Así, en forma redundante, se puede invocar a los *manes* y suplicar a un alma: *Praefatae ante meos Manes animamque precatae* (Ps. Tibulo III 2, 15). En Virgilio se observa que los sacrificios ofrecidos a los *manes* están regularmente desdoblados *(Buc.* V 65-68; *En.* III 305; V 77-78 y V 96-97), lo que sugiere que Virgilio consideraba que eran dos estos demonios personales[132].

El poeta Papinio Estacio en sus *Siluae* nos ofrece unos escrupulosos y ortodoxos ejemplos de piedad y culto familiar: antigua creencia en los *manes* y vaguedad ante el destino de éstos *(Non totus rapiere tamen, nec funera mittam//longius; hic manes, intra tecta tenebo:* III 3 195-196). Claudio Etrusco se conformará con rendirle culto en

---

[131] *Cf.* M. A. Elvira, 1985, 19-23, donde toma como paralelo esta contradicción entre *Manes*/alma viajera para explicar la que se produce también en los etruscos entre el muerto como habitante de la tierra y las escenas de viajes en el arte funerario (a caballo, en carro, en hipocampo...).

[132] É. Magotteaux, 1955, 341-351.

forma de sacrificios y libaciones y venerar sus imágenes hechas en los más distintos materiales, pues con los *manes* de su padre entrará en comunicación mediante sueños proféticos *(adfatusque pios monituraque somnia poscam:* III 3, 204). Con todo, el culto a los *Manes* giraba más bien en torno a la idea de conjura o apaciguamiento de espíritus irritados, capaces de enviar sueños angustiosos, enfermedades misteriosas y locuras[133]. Y es que los *Manes* podían transformarse en *Lemures* o *Laruae*. La distinción entre los tres no es nítida a veces: *Lemures* y *Laruae* suelen tener un carácter terrorífico, mucho más acentuado en las segundas, y los *Manes* tienen un carácter indeterminado, bueno unas veces y malo otras (S. Agustín, *Ciud.* IX 11). En cualquier caso, esta creencia tan extendida en los espíritus y tan ridiculizada por las gentes cultas[134] es un dato que no deberían obviar los que resten importancia sin más a las ideas romanas sobre ultratumba. El mismo Lucrecio vio necesario, en razón de una mayor claridad científica, el tener que dar una explicación natural sobre la aparición de los espectros (I 132 ss. y VI 720 ss.) y Horacio considera firmeza de ánimo no preocuparse por los *Lemures (Od.* I 28).

En general, puede decirse que los romanos concentraban su *pietas* en el culto a los muertos, pero rehuían la idea de la muerte, por lo que no tuvieron divinidades infernales importantes: Veiouis, Dis Pater, Orcus, Proserpina... Y, naturalmente, en el culto a los muertos se encuentra ausente cualquier idea de retribución divina. A lo más que se aspiraba era a una supervivencia larvaria, en la que se podría disfrutar de la naturaleza del entorno, como demuestra la costumbre de plantar jardines y viñedos junto al sepulcro (Petr. *Satir.* 71, 7), ya que la vid es símbolo báquico de profundo sentido escatológico[135], así como parques

[133] Tib. II 6, 37; Ov. *Fast.* II 547; Quint. *Proem.* 10; Fedro I 27.
[134] U. E. Paoli, 1981, 363-365 y L. Friedländer, 1982, 1201.
[135] G. Chic García, 1975, 357-363.

(cepotaphium)[136]*.* Además, las flores parecen ser el símbolo de la renovación, o la imagen del gozo en la ultratumba[137]. Hay una relación entre el jardín de los sepulcros y un Elíseo en pequeño[138], porque es muy probable que estén relacionadas la flor, como símbolo de vida, y la planta de la inmortalidad, mencionada ya en la epopeya de Gilgamesh.

Seguramente la debilitación de la creencia en los *Manes*, a finales del s. VI, condujo a que los banquetes y juegos fúnebres sólo tuviesen en adelante una significación social de prestigio y que las tumbas monumentales significaran igualmente el poder hereditario de una familia, pero no se creía ya que era la residencia eterna del difunto[139]. Sin embargo, no parece ser romana la costumbre de dirigir súplicas a los muertos como si fueran dioses (Cic. *Fil.* 1, 13). Posiblemente esto sea una contaminación de la demonología griega, el considerar que hombres ya fallecidos llegaran a ser considerados semidioses a causa de sus grandes hechos (Cic. *Ley.* II 22 y II 90), de forma que podían compartir las alegrías y los dolores de los que vivieran después que ellos, protegiéndolos, ayudándolos y dirigiéndolos.

Esta es precisamente una de las mayores dificultades para interpretar la condición del muerto en el más allá: la cantidad de datos griegos que frecuentemente se encuentran en los testimonios romanos. Así, cuando Cicerón afirma *(Túsc.* I 27) que las prácticas funerarias obedecen a la condición divina del muerto (¡apoteosis celeste para hombres y mujeres ilustres, permanencia en la tierra para los demás!), está haciendo uso de la tradición griega. En *De amicitia* (IV 13) el orador, por boca de Lelio, hace una curiosa oposición entre las recientes ideas de los epicúreos

---

[136] Persio I 36 y II 38
[137] Juv. 7, 207.
[138] N. Himmelmann, 1974, 141-152.
[139] M. A. Elvira, 1985, 23.

y la *auctoritas* de los antiguos y de los antepasados, quienes tan piadosos homenajes rindieron a los muertos *(qui mortuis tam religiosa iura tribuerunt)*, cosa que no habrían hecho si pensasen que la muerte no les afectaba en nada: ¡como si el culto funerario se debiera a una firme fe en la inmortalidad! O la nueva interpretación, debida a influencia helenística, que se dio al *genius* por parte de los teólogos después de la República: se lo identificó con el *daímon* griego y se lo consideró como la parte racional del alma humana, que, después de la muerte, se elevaba a la atmósfera, por oposición a la *sombra*, que desciende al seno de la tierra[140]. Otro tanto puede decirse del arte funerario en época imperial, donde se hacen corrientes las ideas de heroización y de inmortalidad semidivina[141].

Si de esta escatología popular romana en torno a los *Manes* se desprende una conciencia optimista o resignada sobre la condición de la vida futura del hombre, es una cuestión harto delicada y que se presta a respuestas subjetivas. Hay una opinión muy extendida, aunque errónea, según la cual griegos y romanos valoraban más que hoy la vida sobre la tierra por carecer de unas esperanzas ciertas e inconmovibles sobre el más allá. Sin embargo, los antiguos, con una actitud muy realista, podían enjuiciar favorablemente la alegría de vivir y la belleza del mundo, pero ello no les impedía sufrir un pesimismo esencial e integral, que ya vimos nítidamente en Homero. Lo que más sorprende a los hombres occidentales actuales, que han censurado prácticamente de su conciencia el sentimiento de la muerte y su transcendencia, es la aparente serenidad con que el hombre antiguo, sin tomar en cuenta creencias religiosas o filosóficas, asumía la brevedad y limitación de su vida. Esta no era, como hoy, propiedad de un yo que

[140] J. Alvar, C. Blánquez, C. G. Wagner (eds.), 1992, 97.
[141] P. Boyancé, 1963, 144-145.

ejerce en ella su responsabilidad y libertad individual, sino que el hombre sólo tenía sobre ella una *usura uitae* y por eso, justamente, apreciaba las escasas satisfacciones que pudiera reportarle.

Lo que pensaba el grueso de la población está sujeto a variadas controversias, según el punto de vista que se adopte y según el tipo de testimonios que se tomen en consideración. A veces tenemos el testimonio expreso de algunos intelectuales, según los cuales las antiguas creencias escatológicas habían quedado completamente desfasadas y reinaba en el conjunto de la población un notable escepticismo con respecto al destino del alma, al menos entendido ello con las viejas imágenes religiosas y mitológicas. Los cuatro *loci classici* son Cicerón *(quae est anus tam delira quae timeat ista?: Túsc.* I 21, 48 y *quae anus tam excors inueniri potest quae illa quae quondam credebantur apud inferos portenta, extimescat?: Nat.* II 5), los *fabulaeque Manes* de Horacio *(Od.* I 4, 16), Séneca *(nemo tam puer est ut Cerberum timeat: Cart.* XXIV 18) y Juvenal *(esse aliquos Manes et subterranea regna,//Cocytum et Stygio ranas in gurgite nigras,//atque una transire uadum tot milia cumba//nec pueri credunt, nisi qui nondum aere lauantur:* II 149-152), aunque ya *Las Ranas* testimonian que estas viejas creencias estaban también muertas en la Grecia clásica. Sin embargo, da la impresión de que estos escritores van demasiado lejos y atribuyen un escepticismo generalizado a lo que quizá era tan sólo propio de su medio social o intelectual, puesto que, en contra de estos testimonios, podemos aducir los de autores relativamente tardíos, como Luciano, quien presenta como actuales en plena mitad del s. II d. C. esas viejas creencias de un mundo subterráneo y de unas almas necesitadas de ofrendas *(cf. De luctu),* o Plutarco, quien en una obra de dudosa autoría vuelve a retomar, como Teofrasto, el tipo del supersticioso, hombre

aterrado por los temores del más allá *(De superst.* 166 f-167 a): las puertas del Hades *(Od.* XI 571; *Il.* XXIII 74; V 646 y IX 312), los ríos de fuego (Luciano, *Historias verdaderas* II 30), el Éstige *(Od.* XI 514; *Il.* II 755), la oscuridad *(Ran.* 273), las imágenes fantasmales *(Ran.* 285 ss; *En.* VI 289), los jueces y verdugos (órficos y pitagóricos), castigos y penas (órficos).

Dudas y contradicciones internas, que dificultan la claridad de nuestro análisis, encontramos en un intelectual como Tácito. El historiador formula sus dudas respecto a la suerte póstuma que haya podido alcanzar su suegro Agrícola: *Si hay un lugar para las almas de los justos; si, como los filósofos pretenden, las almas grandes no perecen con el cuerpo, descansa en paz (Agr.* XLVI). De todas formas, se conforma con la inmortalidad literaria que ha deparado a sus suegro al escribirle esa biografía-*laudatio funebris: El olvido ha sepultado a muchos de los antiguos como carentes de gloria y nombre; pero Agrícola, cuya historia ha sido transmitida a la posteridad, sobrevivirá (Agr.* XLVI).

Este mismo escritor nos sirve también para aclarar la genuina postura del romano ante la muerte. Hay en Tácito dos categorías de muerte: a) la buena o romana, propia de los hombres de bien, calificada de *honesta, bona, pulchra, decora, egregia*. Sirve de *exemplum* para los vivos y las generaciones futuras, como manifestación de *constantia (An.* XVI 16) y anulación de la diferencia de actitud entre el hecho de vivir y morir. Es una banalidad de lo cotidiano, ni enojosa, ni alegre, sino casi habitual *(ut mors fortuitae similis esset:* XVI 19). Hay que morir como se ha vivido, de lo que son magníficos ejemplos Petronio, Séneca *(An.* XV 62-64) y Lucano (XV 70). b) la propia de las mujeres, los esclavos, libertos y bárbaros, incapaces todos de controlar su propia muerte. En el primer tipo de muerte ella no es objeto de reflexión, sino de una puesta en escena que tiene

en cuenta los modelos familiares y sociales *(mos maiorum)* y no doctrinas filosóficas[142].

Más dudas sobre la creencia o no en una supervivencia tras la muerte podemos encontrar en el epitafio que el excéntrico Trimalción iba a colocar en su monumento funerario (71, 12). En él se afirma el más allá según la antigua práctica romana de la puesta en valor del sepulcro, del epígrafe sepulcral y del recuerdo-admiración de los que tengan en cuenta los enormes merecimientos que contrajo en la vida:

PIUS FORTIS FIDELIS EX PARUO CREUIT
SESTERTIUM RELIQUIT TRECENTIES NEC
UNQUAM PHILOSOPHUM AUDIUIT.

En este *self-made man* el rechazo de la filosofía no debe entenderse como un desdén por la cultura en general, sino como reivindicación de una cultura autodidacta, que lo hacía vivir como un verdadero filósofo y saber dónde residía el bien y lo útil[143].

En otro planteamiento diferente, Plutarco vuelve a retomar el tema de los reanimados tras una muerte aparente, como el caso de Er *(Rep.* X 614 b), lo que le da pie para una extensa descripción infernal en boca de Thespesios de Soles, quien ha sido testigo del torbellino de las almas inmortales en un más allá maravilloso *(Del tardío castigo de Dios* 22-23). Todo ello pese a que, en la obra que había escrito sobre el Hades, Demócrito[144] daba una explicación racional a estas resurrecciones milagrosas (la vida se extingue poco a poco, el alma se resiste a romper sus lazos con el cuerpo y el corazón guarda una chispa de vida susceptible de ser reanimada). Ejemplos de sucesos que obedecían a un mal diagnóstico de un médico poco hábil los tenemos en la

[142] J-L. Voisin en F. Hinard (dir.), 1987, 251-256.
[143] P. Veyne en Ph. Ariès y G. Duby, v. I, 177.
[144] Proclo, *In Remp.* II 113 Kroll, citado por M. D. Grmek en Fr. Hynard (dir.), 1987, 129-144, nota 32..

salvación en Roma de un hombre en mitad de sus exequias por el médico Asclepiades de Bitinia (s. II a. C.)[145], o como los casos referidos por Plinio *(Hist. Nat.* VII 13) y Val. Máx. (I 8, 12), asombrados de los caprichos de la fortuna, que hizo que fueran quemados con vida Acilio Aviola y el pretor L. Lamia, mientras que C. Elio Tuberón fue retirado a tiempo de la pira.

Salvo algunos eruditos y médicos racionalistas, la mayoría de los antiguos seguía creyendo en muertes transitorias, trances, bilocación y vagabundeo de almas. Como ejemplo de *racionalismo* mencionaremos a Plinio el Viejo y quienes, como él, consideran la muerte como un bien de la naturaleza y estiman injustificable el suplicio de tomar en perspectiva la posibilidad de un más allá de la muerte *(Hist. Nat.* VII 55, 188): *¡Qué quimera más espantosa ésta de la vida renovada por la muerte!, la vanidad humana prolonga la existencia hacia el más allá y finge una vida dentro del reino de la muerte, profesando la fe en la inmortalidad del alma o en su transformación, atribuyendo una conciencia a lo que se halla bajo tierra y adorando a los manes y convirtiendo en dioses a quienes han dejado de ser incluso hombres...*[146]

Plinio apela a la razón pura, cosa inútil, pues en este terreno entran en juego otros factores más decisivos: el instinto de autoconservación, la nostalgia por los seres queridos desaparecidos, el consuelo de los males presentes, la fe religiosa y la esperanza metafísica de la renovación de la vida. Y, aunque no se tenga fe en un porvenir más allá de la muerte, son muchos los que están dispuestos a adherirse por inercia y comodidad mental a cualquier solución positiva, antes que afrontar una aniquilación completa y definitiva del yo.

---

[145] Celso II 6; Plin. *Hist. Nat.* VII 124 y XXVI 15; Apul. *Flor.* 19.
[146] Tr. de W. Roces en L. Friedländer, *La sociedad romana,* Madrid, 1982, 1183-1184.

Como ejemplo de erudito y *dilettante* veamos la muerte de Petronio Arbiter, posible autor del *Satiricón.* Parecía mostrar un absoluto desprecio por las opiniones de los filósofos sobre el destino del alma y no quiso pasar sus últimos momentos como el Sócrates del *Fedón,* sino escuchando poemas ligeros y fáciles versos *(Audiebatque referentis nihil de immortalitate animae et sapientium placitis, sed leuia carmina et facilis uersus:* Tác. *An.* XVI 19).

De la literatura latina se desprende la idea de que, ante la muerte, la actitud de los patricios era de distanciamiento y frialdad, pese al dolor. Prevalece en ellos un sentimiento de pudor y rechazo ante cualquier manifestación de dolor, como explica Plinio *(Cart.* VII 16): *El hombre debe ser sensible al dolor, sentirlo pero combatirlo; por tanto debe escuchar las consolaciones pero no tener necesidad de ser consolado*.

Con toda la diversidad de testimonios, nos detendremos en tres tipos de manifestaciones, que pueden arrojar una cierta luz, si no general, al menos sí parcial en determinados sectores de la población. Las primeras son las recogidas en los epitafios sepulcrales, de los que los arqueólogos han encontrado más de cien mil, pero, por pertenecer, como ya hemos mencionado, al dominio de la vida, de la palabra y del control público, suelen aportar pocas referencias a las creencias del más allá[147]. Además, los epitafios, por causas subjetivas y sociológicas, iluminan mucho mejor las concepciones de los vivos que las del propio difunto[148]. Con todo, cabe pensar que, por mucho que nos impacten los epitafios materialistas o groseramente epicúreos, son una minoría comparados con los que atestiguan una fe en la supervivencia y en la inmortalidad del alma[149], o, al menos, un lugar para la otra vida, como se deduce de

[147] Ph. Ariès y G. Duby, v. I, 170-172.
[148] J-M. Lassère en F. Hinard (dir.), 1987, 91.
[149] L. Friedländer, 1982, 1186.

la expresión *superi,* con que a veces se designa a los vivos. Asimismo, ya apuntamos en un apartado anterior el peligro de los epitafios, que con el tiempo terminan convirtiéndose en puras fórmulas que no expresan el verdadero sentimiento del difunto ni de su medio social.

Similares problemas encontramos con la segunda manifestación, la decoración de los sarcófagos, que fueron numerosos entre los siglos II y III d. C. En efecto, no se deben tomar las imágenes al pie de la letra, porque la imagen no pretende dar un mensaje o hacer alusión a una leyenda concreta, sino que sólo pretende sugerir un determinado fondo de ideas religiosas, de lo que el mejor ejemplo es la decoración báquica: en algún caso puede hacer referencia al más allá, pero ni pretende exhibir una fe en la inmortalidad báquica, ni se trata tan sólo de un adorno decorativo. Es un simple *puede ser* consolador y que no compromete a nada[150].

Existe también una *consecratio in forma deorum*, por la que, no sólo ya emperadores y emperatrices, el difunto es representado iconográficamente con los rasgos de una divinidad, ya sea Hermes en los profesionales de la pequeña burguesía, o Hércules en los que quieren asimilarse a este luchador contra las duras pruebas de la vida, u otro dios, en el caso de los sarcófagos, que tiene los rasgos del difunto. Para E. Panofsky *(Tomb sculpture, its changin aspects from ancient Egypt to Bernini,* Londres, 1964, p. 21) esas imágenes tienen un valor retrospectivo, como referentes analógicos del pasado, y prospectivo, pues los méritos del difunto serán eternos por tener como soporte místico la leyenda de un dios.

Al menos, desde los siglos II-IV hay una enorme cantidad de símbolos sobre el más allá que aparecen en los sarcófagos, estucos y pinturas funerarias. Los hay

[150] Ph. Ariès y G. Duby, v. I, 216-217.

mitológicos (Hércules, Endimión, Acteón, Baco y Ariadna...) y cósmicos (Dióscuros, los vientos, las estaciones, los elementos...), pero, curiosamente, se sigue utilizando para esa esperanza espiritual la tradicional plástica grecolatina[151]. Y es que los simbolismos más frecuentes buscaban adrede la confusión: escenas de bebida, banquetes, danza, música, boda, sueño y despertar podían representar los goces materiales que se imaginaban en el más allá y también una progresiva espiritualización, es decir, la idea de renovación y renacimiento.

A veces se esculpen en el interior del sarcófago las estancias en que vivió el muerto (tumba=morada eterna), en sarcófagos infantiles un *putto* adormecido mantiene indecisos los límites entre el sueño y la muerte. La imagen de un navío, de un viajero a caballo o en carro, recuerdan que la vida es sólo un viaje que termina con la muerte. Escenas del circo evocan las siete vueltas (=vida), tras las cuales los participantes desaparecen[152].

Al estudiar los sarcófagos del siglo I al IV F. Cumont *(Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains,* Paris, 1942) llegó a la conclusión de que las escenas mitológicas y de la leyenda heroica estaban interpretadas con los principios de la alegoría filosófica de Homero y de los mitos. La especulación pitagórica había transformado a las Musas en divinidades celestes cuyo canto originaba la armonía de las esferas. De este modo las Musas pasaron a la escatología de la antigüedad tardía para otorgar la inmortalidad a los que se habían consagrado a su servicio. De hecho, Virgilio pondrá en los Campos Elíseos a los creadores de la cultura superior *(En.* VI 663). El afán de conocimientos sería el camino de la inmortalidad y estaba

[151] J. Bayet, 1984, 251. Otra amplia lista de escenas mitológicas, con dioses y héroes que simbolizaban el tránsito a la otra vida y a la bienaventuranza o infelicidad de la misma, en L. Friedländer, 1982, 1194-1196.

asociado al culto de las Musas. Así se explicaba la presencia de las Musas en los sarcófagos de la tardía romanidad[153]. H. Marrou (1937, 230 ss), por su parte, rechazó el punto de vista según el cual la presencia en las tumbas romanas de tantas Musas y filósofos significara solamente las aspiraciones estéticas de una sociedad cultivada. Él creía que el deseo de proclamarse discípulos de las Musas obedece a la esperanza de alcanzar de ellas la heroización y la inmortalidad *(ibid.* 239). Se trataría, simplemente, de otro proceso de sustitución, tan frecuente en la iconografía funeraria, heredera de las más antiguas supersticiones y magias. Ejemplos de ello serían la estatua funeraria y la estela, sustitutos del muerto y un soporte del alma para garantizarle la perennidad, o la estela esculpida y el pedestal sobre el que se asientan los difuntos, que los asimila a seres casi divinos[154].

Sobre las bellas imágenes mitológicas esculpidas en los sarcófagos se planteó una compleja disputa entre los que, con Franz Cumont a la cabeza *(Recherches...)* les dan un sentido simbólico y los que no ven ellas nada de funerario y fúnebre, ya que, además, están realizadas con el academicismo convencional del arte griego. Así pues, la controversia se centró en interpretarlas con sentido simbólico, doctrinal y conceptual, como hace García y Bellido (1979, 435-436), y los que sólo ven en ellas bellos motivos decorativos. Sin embargo, una tercera vía intermedia es sugerida por Philippe Ariès y Georges Duby (1987, 225-226), quienes, rechazando el sentido simbólico, reconocen que se proponían estetizar la muerte y evitar la tristeza o el temor haciendo que el observador se sumergiera en lo maravilloso, lo fabuloso y lo voluptuoso.

---

[152] P. Veyne en Ph. Ariès y G. Duby, v. I, 214.
[153] E. R. Curtius, 1976, v. I, 332.
[154] J. Duchemin, 1955, 281.

Sea como sea, hay que reconocer, no obstante, que tanto epitafios como arte funerario tienen una intención a veces consoladora.

Pasando ya a las opiniones de los intelectuales romanos sobre la naturaleza del alma y la cuestión del más allá podemos observar cómo hacen referencias a las ideas más diversas y opuestas: los *Manes*, los Infiernos, rechazo de cualquier supervivencia, espiritualismo, metempsícosis, inmortalidad astral, heroización de personas queridas... Incluso pueden darse muchas de ellas juntas en un mismo escritor, como son los casos de Cicerón o Virgilio.

No hay una doctrina común, el tema no tiene mucho que ver con la religión y, por tanto, no se suponía ni se creía nada en particular. El deseo de creer llevaba a las personas hasta los viejos misterios griegos, las religiones orientales de salvación (Dionisos, Mitra, Isis, Cibeles...), o hasta las distintas escuelas filosóficas, entre las cuales la otra vida era negada por epicúreos, afirmada por pitagóricos y platónicos, sostenida por algunos estoicos y negada por otros. La especulación filosófica sólo podía llegar a la certeza de la inmortalidad del alma cuando se combinaba con la fe religiosa (pitagóricos y platónicos).

En líneas generales, aunque las creencias tradicionales se debilitaban desde la época helenística y los epicúreos les dieron el golpe de gracia[155], podemos decir que hasta el final de la República predomina en este medio, no sólo entre los epicúreos, el escepticismo o la incredulidad sobre el más allá, pero en el s. I a. C. se observa un aumento en el interés y en las soluciones dadas al problema. Franz Cumont (1989, 130) apunta que ello pudo ser debido al crecido número de crímenes sin castigo y sufrimientos inmerecidos que se produjeron en la Roma imperial, pero también pudo deberse al momento histórico, que era favorable a las

[155] A. J. Festugière, *Épicure et ses dieux,* Paris, 1946, 14-17.

supersticiones, ascetismos y teurgia, una vez que los espíritus parecían agotados y desilusionados, una vez que el racionalismo filosófico había llamado la atención sobre la irracionalidad de la religión romana y lo fantasmagórico de la mitología griega[156]. Los desórdenes civiles provocaron, como siempre, una exasperación del sentimiento religioso y a esto se unían necesidades psicológicas nuevas: cada hombre se mostraba ahora más preocupado por fundamentar en la ciencia (epicúreos) o en la fe (como en las tumbas etrusco-latinas del último periodo) su felicidad terrena o su salvación personal en la vida futura[157].

En el s. I a. C. se experimentó una fuerte necesidad de volverse a una visión completa del más allá, ya sea por el mayor influjo de la filosofía o a causa de los tiempos tormentosos de las guerras civiles, que hacían nacer la esperanza de una renovación como reacción al caos dominante en la tierra. Así fueron compuestas las obras de Varrón *(Antiquitates rerum humanarum et diuinarum),* Nigidio Fígulo y el *Sueño* de Cicerón: el filósofo contemplaba en solitario los giros de los astros y extraía de ellos felices augurios[158].

Esta felicidad futura por compensación, defendida notablemente por el neopitagorismo y neoplatonismo, sería promovida fundamentalmente en el plano religioso por las distintas religiones mistéricas orientales y por la religiosidad astral. En las primeras, basadas en la revelación divina, la felicidad era concebida de muy distintas formas: desde un festín divino, embriaguez y danzas en la de Dioniso y Sabazio, hasta el éxtasis de contemplar la belleza de los dioses en la de Isis y

---

156 J. Guillén, v. III, 389.
157 J. Bayet, 1984, 172-173.
158 P. Magno, 1982, 60-61.

Serapis[159], o la bienaventuranza prometida a los seguidores de Mitra, conseguida por grados y pasando de planeta en planeta y de cielo en cielo.

La idea de una supervivencia astral era conocida por la filosofía griega desde el s. V a. C. (epitafio de Potidea). Era admitida en ambientes intelectuales romanos de finales de la República[160], aunque no se hizo realmente popular hasta el s. III. Al principio, la inmortalidad sideral estuvo reservada en el helenismo al soberano, idea que pasó a la apoteosis imperial romana[161] o a los hombres de estado. Pero la religión astral se nutría tanto de la ciencia caldea, como de la filosofía griega (especialmente del estoicismo), y de tradiciones místicas de Oriente (en especial de Siria) y Occidente. El punto de vista restrictivo y negativo de esta religión, según el cual las almas descendidas de las alturas para su encarnación retornaban allí tras la muerte corporal sin mantener su individualidad y personalidad, debía ser modificado si quería dar respuesta a las recientes expectativas de una supervivencia personal feliz. Y, además, tal eternidad en la serenidad del éter debía ser posible sólo en conexión con ideas éticas y exigencias de pureza y piedad. El alma, concebida como un aliento ígneo, alcanza únicamente los espacios solares, si no se vuelve pesada por el lastre de las pasiones *(Túsc.* I 43, 18), porque entonces no sobrepasaría la pesada atmósfera que rodea la Tierra y

---

[159] Isis promete a Lucio una vida feliz en la tierra *(Viues autem beatus, uiues in mea tutela gloriosus: As.* XI 6) y un más allá, donde gozará de la presencia de la diosa, soberana absoluta del mundo subterráneo, identificada con Prosérpina, pues ella es *regina manium* (XI 5).

[160] Posidonio, Manilio *(Astr.* I 733-809), Cic. *(Somn., Túsc.* I 43, 18), Virg. *Geórg.* (IV 219-227), Hor. *(uirtus recludens immeritis mori caelum: Od.* III 2, 21). Otros testimonios son los de *En.* (VI 703-751), Sén. *(C. N.* I, *praef.* 7-13), Lucano (I 45-66 y IX 1-14), Fírmico Materno *(Astrología* I 8) y Silio Itálico (XIII 566).

[161] Al principio venerando al *Genius Augusti*, pero más tarde, en el s. III, con la orientalización de la religión, venerando al *Numen* imperial, con lo que se identificaba al emperador y a la divinidad: J. Alvar, C. Blánquez, C.G. Wagner (eds.), 1992, 145-147.

aquí sería sacudida por el viento y la lluvia, hasta que quedara purificada de sus faltas *(En.* VI 740-742).

Este era un tipo de inmortalidad sideral, pero con el incremento de los cultos sirios en torno al Sol se consideró que el cuerpo (σῶμα) del hombre estaba hecho de tierra, su alma nutritiva (ψυχή) es lunar y su razón (νοῦς) proviene del Sol. El hombre, refiere Plutarco[162], muere dos veces: una en la Tierra, donde perece el cuerpo, otra en la Luna, morada de Perséfone, donde el alma es reabsorbida por la sustancia lunar. Aquí en la Luna la pareja *psyché-noûs* sufre la purificación correspondiente, hasta que, concluida la misma, el *noûs* puede ser reabsorbido por el Sol. Para Cumont (1942, 200 ss) la pareja *psyché-noûs* es de origen oriental, más concretamente semítico, pero la dualidad de las almas, una mortal y otra inmortal, y su doble destino tras la muerte estaba ya en germen en las tradiciones más antiguas de los helenos.

Pero, además, un tercer tipo de inmortalidad sideral vino a superponerse sobre la de tipo solar anterior y llegó a prevalecer hacia finales del Imperio. Fue fruto de las revelaciones versificadas de los *Oráculos Caldeos*, citados frecuentemente a partir del s. III, y sus vinculaciones con el fatalismo astral de los estoicos. El alma desciende al mundo sublunar pasando por los siete círculos planetarios, donde va adquiriendo las inclinaciones propias del planeta, que exhibirá en su vida terrestre. Tras la muerte recorre el camino inverso hasta poder llegar desnuda de sensibilidad al octavo cielo, donde habitan los dioses dichosos.

Para Cumont (1989, 151) la inmortalidad sideral es probablemente la doctrina más elevada concebida por la antigüedad y la fórmula definitiva en que se detuvo el paganismo, aunque, evidentemente, la especulación no se quedó aquí, porque las peregrinaciones del alma a través de

las órbitas celestes se combinan con relatos platónicos y con la reciente sensibilidad cristiana, como en el *De principiis* de Orígenes (s. III), donde el infierno es un estado de conciencia (la pena y la tortura por la falta de coherencia del alma), el cielo es una especie de universidad, en la que las almas justas son examinadas y adoctrinadas, para ir alcanzando estados y esferas superiores, hasta que alcancen finalmente una condición absolutamente inmaterial[163].

De esta manera, desde los comienzos del Imperio, en que empieza a haber una especie de fiebre mística con sólidas esperanzas en una vida futura, y tras pasar por un cierto auge del neopitagorismo y por el conocimiento de la inmortalidad astral en el s. I a. C., las esperanzas de salvación se concentran en dos tipos fundamentales de concebir el renacimiento humano: asociado, en un plano biológico, al mundo vegetal (las viejas ideas naturalistas de Grecia, Deméter, Dioniso, Cibeles, Isis), o bien, en el plano cósmico, asociado a la renovación de los astros (religiones astrales, del Sol y los planetas, Mitra), cuyas escatologías, como hemos visto, fueron las últimas en imponerse, a pesar de que tal triunfo iba en contra de las prácticas de inhumación que se van generalizando a partir del reinado de Trajano. En efecto, la inhumación está más en consonancia con la vida del cuerpo en el inframundo, en tanto que la incineración, en principio, es más acorde con un viaje astral del alma, aunque no se percibe contradicción en ello, como tampoco la había en inhumar a los emperadores y creer en la huida celeste de su alma divinizada.

Una vez acotado el terreno con las distintas creencias y su cronología relativa, repasemos algunos de los testimonios directos de intelectuales romanos para comprobar

---

[162] *La cara en el círculo de la Luna* 26

[163] C. García Gual, 1981 A, 74-75, citando a E. R. Dodds, *Paganos y cristianos en una época de angustia,* Madrid, 1976, tr. esp., 167-169.

todos los extremos y las opiniones más variadas, a veces incluso dentro de un mismo autor.

➢ Comencemos por Ennio, quien en su epitafio[164] se decanta por una inmortalidad de tipo literario, gracias a la fama, y Cicerón, más técnicamente, lo cita como soporte de una inmortalidad de tipo pitagórico-platónico[165]. En efecto, para los pitagóricos el alma no descendía al Hades, sólo un *simulacrum* suyo (Lucr. I 120-123), y el cuerpo regresaba a la gran madre Tierra. El alma o se encarnaba de nuevo o, si se había purificado realizando gloriosas empresas, reemprendía su originaria naturaleza de puro espíritu. Pero la transmigración no significaba la anulación de las grandes personalidades, que eran unos privilegiados con respecto a las otras almas manchadas de culpa, como se observa en el *Euhemerus* y el *Scipio* ennianos, el *Somnium Scipionis* y la nómina de grandes figuras romanas en el libro VI de la *Eneida.* Sobre la existencia común de los mortales cae el olvido, pero las grandes personalidades pueden aspirar a *volar vivos en la boca de los hombres,* como dice en el epitafio. En otro fragmento del *Epicarmo* indica con acento filosófico griego (seguramente heraclitano y pitagórico) que el cuerpo es tierra y el alma fuego[166]. Sin embargo, uno de sus fragmentos más conocidos es el del proemio de sus *Anales,* donde demuestra ser conocedor de la teoría de la metempsícosis pitagórica, al declararse depositario del alma de Homero, quien le recuerda que su alma había pasado a un animal[167]. Ello no quiere decir que Homero y Ennio llegaran a ser la misma persona, porque el sueño sería ilógico y no se explicaría cómo una misma persona podría transmitir la sagrada misión de la poesía a sí misma. Lo que ocurre es que

---

[164] *Nemo me lacrumis decoret nec funera fletu*
faxit. Cur? uolito uiuos per ora uirum: Epigr. fr. 28 Segura.
[165] *Non censet lugendam esse mortem, quam immortalitas consequatur: Vej.* XX 73.
[166] *Terra corpus est at mentis ignis est: Epic.* fr. 43 Segura.
[167] *memini me fieri pauom: An.* I, fr. 7 Segura.

las grandes almas purificadas podían aún hacer sentir su influencia en el mundo terreno y guiar a la sabiduría a sus descendientes espirituales, en una especie de metempsícosis intelectual[168]. Las descripciones del Averno serán a partir de Ennio *(cf. Andrómaca,* 17-20, fr. 32 Segura) un motivo estético y uno de los temas favoritos de los poetas épicos y/o trágicos[169] .

Todo esto nos demuestra la versatilidad de los intelectuales, quienes, salvo raras confesiones personales, eligen de entre las distintas teorías aquellas que, por motivos estéticos, más se ajustan al contenido de la obra que se traen entre manos. No obstante, digamos que la teoría de la metempsícosis no está demasiado presente en los escritores romanos. Dejando a un lado el ejemplo más notorio *(En.* VI 713 ss.), aparece en Horacio[170] y en el *Panegírico a Mesala* (3, 7, 204-210). Además, es registrada para los druidas por César *(B. G.* VI 14, 5) y Lucano *(Fars.* I 454 ss.) y para los tracios por Mela[171]. Por el contrario, lejos de ser un tema literario, se convierte en motivo filosófico en Lucrecio, quien la rebate fuertemente (III 741-782) por ser contraria a la herencia de los caracteres específicos y el poeta termina ridiculizando la creencia pitagórica de la pugna de las almas por penetrar volando en los cuerpos nacidos a la vida.

- El propio Lucrecio hace una labor inmensa para desmontar con todo tipo de argumentos uno de los temas más polémicos de la filosofía epicúrea: la inmortalidad del alma y la certeza de una vida de ultratumba *(cf.* I 102-125; II 944-962; todo el libro III; IV 724-738; VI 737-768). El alma tiene dos componentes: el *animus* o *mens* (facultades intelectuales del espíritu: percepción, inteligencia,

[168] P. Magno, 1982, 93-94.
[169] L. Friedländer, 1982, 1200.
[170] *habentque//Tartara Panthoiden iterum Orco//demissum: Od.* I 28, 9-11.

voluntad), situados en el corazón, y el *anima* o principio vital extendido por todo el cuerpo. Ambos son materiales y mortales.

La nulidad de la muerte se basa en el *sýnolon* aristotélico (unión del cuerpo y del alma) y en la cohesión ininterrumpida de la conciencia. Somos el *hic et nunc* de la composición y, disuelta la mezcla, quedan dispersos los componentes atómicos, pero no ya nosotros, para siempre aniquilados. Sobreviene para el individuo la *leti secura quies* (III 211). El yo individual o empírico, la conciencia, acaba con la muerte. Queda otro yo más profundo y radical, pero no es individual ni se identifica con el fenómeno que durante un breve tiempo somos. La proyección *post mortem* de la personalidad y de la conciencia es un error y un desvarío[172].

Todo ese celo pedagógico, por mucho que se hable de la desequilibrada personalidad del poeta, sólo puede proceder de una situación concreta, de la angustia real que, según Platón, Epicuro o Demócrito, sobrecoge a los agonizantes ante el recuerdo de sus faltas y crímenes. No creo, pues, que Lucrecio exagere al decir que el miedo al Aqueronte no dejaba proyectar ninguna alegría sobre la vida, aunque el miedo no se encaminaba a los castigos mitológicos de aquellos infiernos fantásticos que nadie había tomado al pie de la letra, sino más bien a los propios dioses, justos, providentes y vengadores[173].

En la obsesión por el miedo a la muerte coincide con Séneca[174], quien, más que con soluciones especulativas o dialécticas, se consuela con los ejemplos prácticos de hombres que han sabido morir con valor. Como Lucrecio, arremete contra los mitos del Averno *(Cart.* XCV 11 y *A Marc.*

---

[171] *redituras putant animas obeuntium:* II 18.
[172] M. A. Granada, 1989, 71-83.
[173] P. Veyne en Ph. Ariès y G. Duby, v. I, 217.
[174] I. Muñoz Valle, 1968, 561-568.

XIX 4), el castigo de los malos está en el mismo delito *(Cart.* LXXXVII 21), posición cercana a la de Lucrecio, para quien los males con que pintan los poetas el otro mundo se encuentran sobre la tierra en la vida de los necios (la *Acherusia uita* de III 1023), pero no tiene reparos en admitir la posibilidad de la vida ultraterrena, que no tendría el sentido de retribución o castigo. Séneca es un auténtico romano desde el momento en que lo más importante para él, la ética, no necesita ningún soporte metafísico. Por eso, admite cualquier tipo de argumentos con tal de liberarse del temor a la muerte, que es vista ante todo como liberación de los males del cuerpo. Más que la verdad sobre la vida futura le interesa encontrar la energía moral para vivir una vida provechosa basada en la *uirtus*, que proporciona una recompensa inmediata que no necesita de retribución escatológica

Pero, en el caso de Lucrecio, según la opinión de muchos comentaristas del poema, los versos consagrados a la muerte, diciendo que la muerte en nada nos pertenece, mientras vivimos, intensamente atormentadores, a pesar de sus pretensiones de consuelo, lo que hacen es ahondar más la herida[175]. Pese a su argumentación de la muerte total, en pocos autores es más evidente el ansia de inmortalidad y de no morirse jamás *(ibid.* 392). Aunque, para ser justos con el vate latino, no sólo sabe Lucrecio darle a la muerte un significado negativo, lo que pone fin a la vida, sino que también le da a veces un significado más profundo. La muerte pone a cada cual en su sitio y, según sea el estilo de ésta, queda patente el género de vida de cada cual, pues en esos momentos cae la máscara y queda el hombre: *Nam uerae uoces demum pectore ab imo//eiciuntur; et eripitur persona, manet res* (III 57-58).

[175] L. Farré, 1974, 374.

➢ Un poeta de inspiración diferente, Catulo, vuelve a hacer en su obra un uso diversificado de las distintas creencias disponibles: desde la triste supervivencia en el Orco para el pajarillo de Lesbia, de donde algunos dicen que nadie regresa *(illuc, unde negant redire quemquam:* III 12), pasando por el sobrecogedor *nobis cum semel occidit breuis lux//nox est perpetua una dormienda* (V 5-6), conclusión a la que ha llegado tal vez por el deseo manifiesto en ese poema de aprovechar el momento presente y que seguramente es la mejor expresión del pesimismo básico romano en la incierta condición de los *manes* en el sepulcro, como antes señalamos. Ahora bien, el problema estriba en interpretar el *nox perpetua dormienda* como una completa negación de otra vida o, como hace más plausiblemente Miguel Rodríguez Pantoja, no una nada absoluta, sino una actividad que hacemos, lo que vendría subrayado por el uso del gerundivo más el dativo agente *nobis.*

No omite tampoco el Hades fabuloso y mitológico del *Lethaeo gurgite*, en el que su hermano fallecido ha bañado el pie (LXV 5-6), prosigue con la duda y vacilación de *Si quicquam mutis gratum acceptumue sepulcris//accidere a nostro, Calue, dolore potest* (XCVI 1-2) y termina con el epigrama funerario en que se despide de su hermano, ya sólo *mutam cinerem* (CI 4), aunque, como sugiere Rodríguez Pantoja, más que la negación de la otra vida, hay que ver en estos ejemplos la imposibilidad de comunicación entre ambos mundos.

➢ Un claro ejemplo de espiritualismo *(dux atque imperator uitae mortalium animus est: Iug.* I 3), exento de representaciones escatológicas, encontramos en los proemios de tipo filosófico-cultural de las monografías históricas de Salustio. En efecto, para seguir la senda de la virtud, requisito indispensable para obtener la gloria, hay que hacer un buen uso del *animus (Iug.* I 3). Esta *uirtus animi*

es la que nos permite hacer lo más larga posible la memoria nuestra *(memoriam nostri quam maxime longam efficere: Cat.* I 3), planteamiento este muy romano: aunque el *animus* nos sea común con los dioses *(Cat.* I 2), o el alma sea inmortal, igual que las obras del ser interior (*at ingenii egregia facinora, sicuti anima, immortalia sunt: Iug.* II 2), a la postre la única inmortalidad es la gloria o la fama (*artes animi, quibus summa claritudo paratur: Iug.* II 4).

El alma o el espíritu *(animus, anima, ingenium)* tienen en Salustio un papel instrumental o subalterno: son el pasaporte, en una vida activa, para la gloria, porque la *uirtus*, con la que se gana la gloria, *clara aeternaque habetur (Cat.* I 4). Su posición básica es la inmortalidad de la *uirtus* → *gloria,* frente al anonimato de los que pasaron su vida como viajeros *(uitam sicuti peregrinantes transiere: Cat.* II 8), de quienes no se recuerda ni su vida ni su muerte, pues *de utraque siletur (Cat.* II 8).

➢ Semejante espiritualismo, aunque en Cicerón sí va a ir acompañado de representaciones escatológicas, encontramos tanto en *De amicitia* XXI 78, donde se plantea que, si el espíritu posee tal movilidad, tal memoria del pasado, tal habilidad para prever el futuro, tantas artes, ciencias y descubrimientos, es imposible que su naturaleza sea mortal *(non posse eam naturam, quae res eas contineat, esse mortalem)*, como en el libro I de *Tusculanas,* aunque en esta obra predomina el estoicismo platonizante propio de la Stoá media, sobre todo en la creencia en la Providencia divina y en la inmortalidad de las almas[176], tema este último por el que siente particular interés y trata de demostrar con el argumento platónico de la movilidad espontánea del alma y el *consensus gentium*, tomado probablemente de Posidonio.

Sin embargo, se trata de una inmortalidad para el *sabio* o, al menos, más fácil de alcanzar por éste, ya que no se

[176] *Cf.* I 12, 26 ss. y I 49, 117 ss.

habla de la purificación de las almas necias ni de su destino. En otro pasaje *(Túsc.* I 82 ss.) admite la posibilidad de que el alma no fuera inmortal, a pesar de lo cual no habría que temer la muerte, que siempre sería un refugio para los dolores y las miserias de la vida. Hay, incluso, un pasaje (I 74-75) que entra en contradicción con su propia vida, ya que confirma que la vida de los filósofos no es sino una meditación sobre la muerte y no entran en ella ni la actividad práctica, ni la vida política, ni los placeres del cuerpo. Precisamente, en el *Sueño de Escipión* había manifestado que la manera de ascender las almas nobles al cielo era prestando servicios sociales y políticos a la patria, en lo que debemos ver la huella de Dicearco, quien anteponía la vida activa a la especulación. Es característico de Cicerón presentarse como un ecléctico con entera libertad intelectual y no relacionar orgánicamente sus pensamientos. Sus opiniones sobre el alma y la inmortalidad no pasan de ser meros ensayos probabilísticos con los que trata de prepararse para la acción y buscar una guía de conducta, pero en él la acción es superior al conocimiento y muchas de sus afirmaciones tienen más de retórica que de convencimiento filosófico[177].

A la muerte de Tulia, en el 45, pensó erigirle un monumento funerario que consagrara la apoteosis privada y la heroización de su hija y para ello la palabra que utiliza es *fanum (santuario)*[178]*.* Tampoco duda en mencionar los tradicionales castigos infernales para los criminales, sólo presentes en espíritus escrupulosos, con ocasión de las penas que aguardaban a Catilina y sus cómplices por su abominable intentona revolucionaria. En la *1ª Catilinaria* (XIII 33) suplica a *Iuppiter Stator* que castigue a tales hombres en vida y tras la muerte con suplicios eternos

[177] A. Levi, 1979, 95-96.
[178] *A Át.* 12, 35.

(aeternis suppliciis uiuos mortuosque mactabis). En la *4ª* (IV 8) refuta la opinión previa expresada por César, quien entendía que la muerte era sólo el descanso de los sufrimientos de la vida *(mortem aerumnarum requiem esse)* y tras ella no hay recompensas ni castigos *(ultra neque curae neque gaudio locum esse:* Sal. *Cat.* LI 20), porque los antiguos quisieron que hubiese suplicios e*n lo*s infiernos, ya que sin éstos la muerte no había de ser temida *(his remotis, non esse mortem ipsam pertimescendam)*, con lo que se sumaba al parecer de Catón de Útica, quien también refutó la opinión de César, pues los buenos y los malvados no habitan el mismo lugar en los infiernos *(diuerso itinere malos a bonis loca taetra, inculta, foeda atque formidulose habere:* Sal. *Cat.* LII 13).

En *De Senectute,* donde le interesa quitar el miedo a la muerte, que es la cuarta queja que se dirige contra la vejez, próxima a ella, utiliza bastantes argumentos platónicos, como la alternativa socrática *(Ap.* 39 e-40 c) de que la muerte no es nada, si extingue enteramente el alma, o es deseable si conduce a un lugar eterno (XIX 66). Asimismo Catón, como el Sócrates de la *Apología* (40 c), estima apetecible tras la muerte encontrarse con las personas que conoció y a las que admiró (XXIII 83). El día último será el día en que parta para aquella divina asamblea y reunión de almas *(in illud diuinum animorum concilium coetumque)* y lo aparte de esta turba y fango *(ex hac turba et colluuione)*, como de los no iniciados y el fango que les aguarda en los infiernos (XXIII 84). Todo esto centrado, además de en el espiritualismo, en una exposición del alma de tipo pitagórico y platónico (XXI 77-78), ya que los que opinan que tras la muerte no se ha de sentir nada son unos filósofos insignificantes *(minuti philosophi:* XX 85).

Vuelve a la inmortalidad sideral del *Sueño* en *De amicitia,* donde Lelio, afligido por la muerte de Escipión,

sospecha que, con la gloria que alcanzó éste, más bien debió elevarse al cielo que descender a las moradas subterráneas, dato este importante, porque se establece aquí una oposición cualitativa entre dos destinos *post mortem*, cosa que no es muy frecuente, como sabemos. Uno es fruto de la especulación filosófica, mezclada con planteamientos místicos y políticos, y el otro es el tradicional en las creencias populares romanas[179], de manera que el primero está reservado a los hombres de méritos sobresalientes y el segundo a los hombres corrientes[180].

Este destino astral para los hombres superiores deriva en Cicerón de un pensamiento genuinamente romano, que encontramos en *la República:* un estado debe organizarse para ser eterno y aspirar a la inmortalidad, algo inimaginable en el pensamiento griego, y así el individuo que colabora en la permanencia del estado con sus obras debe recibir su recompensa tanto en la conciencia propia como en el más allá. Ya en su época era corriente establecer dos categorías de habitantes del cielo: los que habían morado siempre allí y los que se habían sumado a ellos por sus *merita*[181]*.* Por tanto, en resumidas cuentas, para la concepción de la inmortalidad personal combina Cicerón fundamentalmente la concepción estoica de que Dios es el alma del mundo y de Él emanan y a Él vuelven las almas humanas con la filosofía astral propia de los pitagóricos y de Platón, donde está excluida la destrucción periódica del mundo (ἐκπύρωσις) y la renovación de los elementos, que no hubieran supuesto la eternidad, sino una inmortalidad limitada entre dos períodos cósmicos.

---

[179] *...ut ex tam alto dignitatis gradu ad superos uideatur deos potius quam ad inferos peruenisse:* III 12.
[180] *... ut optimi cuiusque animus in morte facillime euolet:* IV 14; *...reditum in caelum patere, optimoque et iustissimo cuique expeditissimum:* IV 13.
[181] J. Alvar, C. Blánquez, C. G. Wagner (eds.), 1992, 219.

Asimismo, el postular, como Platón, la eternidad del alma es una conclusión lógica, aunque bastante audaz, porque, en general, a los antiguos no les importaba tanto la inmortalidad de la conciencia personal como la consideración de la inmortalidad del alma, que no implica, desde luego, la de los individuos. Para la mayoría de los antiguos el alma es un principio eterno, pero la conciencia individual es sólo un accidente llamado a desaparecer. Así pues, era más importante la idea de que en el hombre había algo de divino. El dilema se establece, lógicamente, en el nivel de la conciencia, o sea, en admitir sólo la eternidad del alma como principio o la de las almas individuales y en ambos casos la muerte no supondría ningún mal: si el alma individual, como parte del alma-principio, es inmortal, naceremos a una vida nueva; si las dos son mortales, no hay de qué quejarse, pues habrá desaparecido la conciencia[182].

- El poeta Horacio, un carácter muy alejado de cualquier transcendencia[183], se preocupa mucho más que por el destino del alma por el inevitable paso del tiempo[184], que nos aproxima cada vez más a la inminente muerte[185]. Su actitud ante la muerte, semejante a la de los epicúreos, es la del que cree que con ella concluye todo *(Mors ultima linea rerum est: Cart.* I 16, 79). Una vez que hemos caído, no te restituirá ni tu linaje, ni tu elocuencia, ni la piedad, como no pudo rescatar de los infiernos Diana a Hipólito, ni de Lete Teseo a Pirítoo *(Od.* IV 7, 21-28).

Aunque Horacio tenga fe en los logros y en la capacidad humana, para la que nada hay imposible *(perrupit Acheronta*

---

[182] *Vid.* E. Tiffou, 1974, 114-115.

[183] *immortalia ne speres, monet annus et almum*
quae rapit hora diem: Od. IV 7, 7-8.

[184] *Eheu fugaces, Postume, Postume,*
labuntur anni: Od. II 14.

[185] *iam te premet nox fabulaeque Manes*
et domus exilis Plutonia: Od. I 4, 16-17. Misma idea en Persio (V 151-153): *Indulge genio, carpamus dulcia, nostrum est*
quod uiuis, cinis et manes et fabula fies,
uiue memor leti, fugit hora, hoc quod loquor inde est.

Herculeus labor: Od. I 3, 37), la condición mortal convierte al hombre en un ser pasajero y efímero *(puluis et umbra sumus: Od.* IV 7, 16). Su actitud consciente ante la muerte, que lo tenía bastante obsesionado, era la de negarle cualquier rasgo patético y aceptarla con naturalidad[186], pero de su subconsciente aflora un pesimismo sin paliativos, que en muchas ocasiones lo lleva a aferrarse desesperadamente a la consigna del *carpe diem*, con lo que se intenta quitar seriedad a la muerte, si nos servimos de ella para exaltar casi exclusivamente una sola dimensión del tiempo, cuyas tres facetas quedan reducidas sólo al galopante presente[187].

De nuevo la metáfora de la noche, como en Catulo (V 6), y el camino que a todos aguarda[188], de nuevo el eterno exilio y la barca que nos llevará a él[189]. En realidad, tras los términos poéticos hemos de ver una completa negación del más allá, que Horacio gusta de pintar con trazos y recuadros de la imaginación mítica. Así entendemos *nox, exsilium, umbra, fabulae Manes*, tras los cuales no hay realidad escatológica alguna, sino que constituyen una forma poética de expresar la nulidad que hay tras la muerte.

Sus alusiones a los infiernos mitológicos, muy abundantes, sobre todo en los *Carmina* (II 13, 14; II 14; II 19; III 11), no son sino bellos cuadros poéticos que acaso embellezcan y disfracen la inasible negatividad de la muerte y sus funestos resultados, pero este carácter poético-mítico del tratamiento de la muerte lo adopta también en el único tipo de transcendencia que está dispuesto a admitir: como en el viejo Homero, sólo lo que es cantado por la poesía adquiere la inmortalidad, como le ocurrió a Hércules *(dignum*

---

[186] *Sed satis est orare Iouem qui ponit et aufert,*
det uitam, det opes: aequum mi animum ipse parabo: Cart. I 18, 111-112.
Lusisti satis, edisti satis atque bibisti:
tempus abire tibi est: Cart. II 2, 214-215.

[187] L. Farré, 1974, 386.

[188] *sed omnis una manet nox*
et calcanda semel uia leti: Od. I 28, 15-16.

[189] *sors exitura et nos in aeternum*

laude uirum Musa vetat mori://caelo Musa beat: Od. IV 8, 28-29). Y, dando un paso más allá en esta dirección, también el propio poeta, inspirado por la Musa, gozará de inmortalidad, aunque no sea más que la literaria *(me peritus//discet Hiber Rhodanique potor: Od.* II 20, 19-20), por lo que no tendrá necesidad de ritos funerarios que guarden su nombre *(sepulcri//mitte superuacuos honores: Od.* II 20, 23-24).

Esta afirmación de inmortalidad literaria cobra toda la fuerza de una sentida confesión personal en lo que intenta ser un testamento literario de notable sinceridad: *Exegi monumentum aere perennius (Od.* III 30, 1), *non omnis moriar, multaque pars mei//uitabit Libitinam (Od.* III 30, 5-6). Tal idea de la propia obra literaria como *monumentum* es típicamente romana[190], no griega, y podremos comprobarla en otros escritores que iremos mencionando.

- Tal satisfacción por la plenitud de la obra realizada y la gloria inmortal que rendirá a su artífice nos recuerda la expresada por el poeta Ovidio al final de sus *Metamorfosis.* Pero esta misma inmortalidad literaria, presentida por los poetas *(Ore legar populi perque omnia saecula fama//siquid habent ueri uatum praesagia uiuam:* XV 878-879), es combinada con una inmortalidad de tipo astral, popularizada por los estoicos: *parte tamen meliore mei super alta perennis//astra ferar, nomenque erit indelebile nostrum* (XV 875-876). La muerte sólo ejerce sus derechos sobre el cuerpo *(nil nisi corporis huius ius habet:* XV 873-874). El mérito de la propia obra lo hace digno de un destino astral, como el que Cicerón reservaba en *El Sueño* a los bienhechores de la patria. Con esta precisa escatología ha querido apuntalar la imprecisa e inmanente pervivencia de la fama. Aparte de otras consideraciones, quizá ése sea el destino lógico en un poeta que acaba de narrar numerosos

---

exsilium impositura cumbae: Od. II 3, 27-28.

[190] B. Snell, *Dichtung und Gesellschaft,* Hamburgo, 1965, 100, nota 72, citado por Bruno Gentili, 1996, 210.

catasterismos y ha dejado para el final de su obra la transformación del alma de César en estrella (XV 816-851).

Con todo, hay una enorme diferencia entre este destino particular de Ovidio y la apoteosis de César y Augusto: éstos entran en el cielo en calidad de dioses, reciben culto en los templos, como se dice de César, *(Ut deus accedat caelo templisque colatur:* XV 818) y tienen posibilidad de favorecer los destinos de los mortales, como se dice de Augusto*, (orbe relicto//accedat caelo faueatque precantibus absens:* XV 869-870).

➢ Un uso sentimental y romántico harán los elegíacos Tibulo y Propercio de sus referencias funerarias, infernales y escatológicas dentro de una serie de actitudes coincidentes.

- Constante atención a la muerte y al más allá, no solamente los límites naturales de la vida humana, sino las únicas fuerzas que realmente pueden poner fin al intenso amor de los poetas. No obstante, a lo más que llega Tibulo, más comedido, es a aprovechar el tiempo en las lides amorosas, antes de que concluya la vida *(Interea, dum fata sinunt, iungamus amores://iam ueniet tenebris Mors adoperta caput:* I 1, 69-70). Propercio, por su parte, es capaz de mantener y hacer perdurar su amor más allá de la muerte *(traicit et fati litora magnus amor:* I 19, 12), porque una nave azul y con velas conducirá sus amores hacia los lagos infernales (II 28, 39-40) y, aunque el amante esté a punto de embarcarse con Caronte, si su amada lo llama, deshará el camino que ninguna ley permite (II 27, 13-16).

- Gustan de componer epitafios, prueba última de amor y testimonio de fidelidad para la posteridad: I 3, 55-56 y Ps. Tib. III 2, 29-30; Prop. II 13, 35-36 y IV 7, 85-86.

- Gustan también de detallar disposiciones funerarias (Pseud. Tib. III 2, 9-30 y Prop. II 24), en las que la amante mostrará su piedad y, tal vez, arrepentimiento, ya

que no mostró excesiva fidelidad y constancia en vida del poeta. La muerte de éste reavivará en ella un amor maltrecho.

- La vida del enamorado es una vida singular y enteramente diferente de la del resto de los hombres. El amor es lo que más llena sus vidas y les da sentido (*laus in amore mori:* Prop. II 1, 47), pero, al mismo tiempo, es el tipo de vida más duro que se puede llevar (la vida de un enamorado es más dura que la de Tántalo y Sísifo en los infiernos: Prop. II 17, 5-10). El amor es una bendición-maldición que abruma con su peso al amante, que seguramente gozará en el más allá de un destino favorable por sus esfuerzos y sacrificios *(sed me, quod facilis tenero sum semper Amori,//ipsa Venus campos ducet in Elysios:* Tib. I 3, 57-58).

Centrándonos ya en Tibulo, o, mejor dicho, en el *Corpus Tibullianum*, menos complejo que Propercio en este terreno, encontramos pesimistas descripciones infernales (el Tártaro en I 3, 67-82; el pálido Orco, los ríos desolados y los negros pantanos en III 3, 37-38; los duros reinos, las pálidas olas, Campos Elíseos, la barca Letea y los lagos cimerios en III 5, 21-26), aunque su más dura reflexión sobre la otra vida es la de I 10, 35-38:

Non seges est infra, non uinea culta, sed audax
Cerberus et Stygiae nauita turpis aquae;
illic percussisque genis ustoque capillo
errant ad obscuros pallida turba lacus.

Su pintura del Tártaro *sub specie impii amoris* en I 3, 67-82 es la antítesis del Elíseo *sub specie pii* en los versos que lo preceden (57-66). Las figuras que ahí aparecen (Ixión, Ticio, Danaides, Tántalo) son culpables de ofender el *numen Veneris.* La crítica interpreta el catálogo como inspirado en el similar de Lucrecio (III 978-1023) para disipar los temores irracionales sobre el Aqueronte. Sin

embargo, la intención de Tibulo es condenar no sólo la falta de esperanzas tras la muerte que proporcionaba el epicureísmo y su exageración de los temores que la muerte inspira (como hace Cotta en *Nat.* I 31, 86), sino también su negativa a ver algo hermoso y noble en el amor humano. Por el contrario, para los elegíacos el amor da inmortalidad por ser un ejemplo de *pietas* y Tibulo concede al amante la entrada en las *piorum sedes* del Elíseo con sus danzas, cantos, prados y rosas (I 3, 59-66). Así, la escatología de esta interesante pieza (I 3) debe ser considerada como el *credo* de un poeta elegíaco frente a la opinión de Lucrecio[191].

Por otro lado, presenta una sorprendente mención de la metempsícosis en el *Panegírico a Mesala* (Ps. Tib. III 7, 204-211): el poeta que canta la gloria de Mesala, una vez recuperada la figura humana tras las reencarnaciones, añadirá nuevos versos a los otrora iniciados.

Propercio, mucho más complejo, pone el dedo en la llaga y se pregunta *nec si post Stygias aliquid restabimus undas* (II 34, 53), si *sub terris sint iura deum* (III 5, 39), o si todo se reduce a una grosera patraña *an ficta in miseras descendit fabula gentis,//et timor haud ultra quam rogus esse potest* (III 5, 45-46).

Las dudas que presenta *(Gaude, Crasse, nigras si quid sapis inter harennas:* IV 6, 83) son por otra parte refutadas emotivamente *(Sunt aliquid Manes: letum non omnia finit,//luridaque euictos effugit umbra rogos:* IV 7, 1-2), si bien se le puede encontrar plenamente pesimista en las relaciones de condenados míticos (II 20, 29-32 y II 1, 65-70), hasta cierto punto en la elegía funeraria que cierra la obra (IV 11) y en ciertas apreciaciones en las que destaca el inmenso poder de la muerte *(cum semel infernas intrarunt funera leges,//non exorato stant adamante uiae:* IV 11, 3-4;

[191] A. A. R. Henderson, 1969, 649-653.

sed frustra mutos reuocabis, Cynthia, Manis://nam mea quid poterunt ossa minuta loqui?: II 13, 57-58; *haud ullas portabis opes Acherontis ad undas://nudus ad inferos, stulte, uehere rate.//Victor cum uictis pariter miscebitur umbris:* III 5, 13-15).

Expresiones más positivas encontramos en el deseo de que Marcelo, sobrino de Augusto, sea llevado por Caronte por donde Claudio Marcelo y César se alejaron a las estrellas *(qua Siculae uictor telluris Claudius et qua//Caesar ab humana cessit in astra uia:* III 18, 33-34), en la esperanza también de una inmortalidad astral para Cornelia por sus méritos (IV 11, 101-102) y en la diferente dirección que sigue la turba de los muertos: una es la que siguen los que sufren penas de amor (IV 7, 57-58), a los que Virgilio, como veremos, situará en los *Lugentes Campi*, y otros, como Cintia, presentada aquí como seguidora de los misterios de Cibeles, serán llevados hasta el Elíseo, con sus rosas y coros mitrados (IV 7, 59-62).

El poeta expresa también algunas opiniones y preferencias personales, como el pánico a morir en el mar y quedarse sin los ritos fúnebres (III 7, 5-12), su deseo de no ser enterrado en lugar frecuentado por el vulgo *(non iuuat in media nomen habere uia:* III 16, 30) y su opinión realista de que el mejor tipo de muerte es *Parcae quae uenit acta die* (III 5, 18). De todas formas, un poeta cuenta con la inmortalidad de la fama *(maius ab exsequiis nomen in ora uenit:* III 1, 24) y no necesita lápida que lo recuerde *(ne mea contempto lapis indicet ossa sepulcro://prouisum est Lycio uota probante deo:* II 1, 37-38), porque el ingenio tiene una gloria que no muere *(ingenio stat sine morte decus:* III 2, 26).

Pocos consuelos, evidentemente, para los que sienten angustia por la posible anulación del yo y temen el paso decisivo hacia una realidad desconocida. El intelectualismo

ha ahogado lo espontáneo e instintivo. Buena parte del pensamiento griego (fisiólogos, Platón, estoicos...) ha tratado de integrar al hombre en el Alma Universal haciéndolo tomar conciencia de formar parte del Todo cósmico y aniquilando su personalidad[192], puesto que el alma, cuando abandona el cuerpo, vuelve a convertirse en espíritu y éste es por naturaleza suprapersonal y no individual, aunque el hombre no queda satisfecho con esta solución y mucho menos con la de la aniquilación definitiva, que, al menos, es otra fe tan criticable como la de las fábulas sobre el más allá. Recordemos la melancolía de J. Ramón Jiménez *(El viaje definitivo),* cuando refiere aquello de

Y yo me iré. Y se quedarán los pájaros
cantando;
y se quedará mi huerto, con su verde árbol
y con su pozo blanco.

Pero, no resignado a perder todo aquello, se imagina regresando como espíritu al mismo lugar

y en el rincón aquel de mi huerto florido y encalado,
mi espíritu errará, nostáljico...

Esto contrasta con la fe en una παλιγγενεσία por parte de A. Machado *(A un olmo seco)*

Mi corazón espera
también hacia la luz y la vida,
otro milagro de la primavera.

Era preferible, ante la falta de luces sobre el más allá, apegarse al sentido común, que dicta el *carpe diem* y la *aurea mediocritas*, si uno quiere vivir una vida plena de sentido por sí misma y no verse condicionado por la posible existencia de una vida futura, porque, aunque la muerte sea algo espantoso, como en Epicuro, todavía sería más espantoso que hubiera más muerte tras ella, que al otro lado de la

[192] M. García Cordero, 1983, 197-228.

muralla que señala el fin de la existencia humana cupiese la posibilidad de más negación y más sufrimiento[193].

Por el contrario, el planteamiento vital de griegos y romanos, a los que en la clasificación tipológica de Jung habría que incluir entre las civilizaciones extravertidas, consiste en extraer el jugo a la vida y les molesta sobremanera la idea del fin inevitable. Los escrúpulos de conciencia que convierten la vida en una relación angustiosa con el más allá proceden de forma exclusiva, en mi opinión, de planteamientos religiosos con pretensiones de verdad absoluta y tendentes a sumir la conciencia en la imprecisa frontera de la inseguridad y el miedo[194]. No era éste el tono vital preponderante, salvo quizá en el puritanismo griego o en el Platón de las *Leyes,* ni por parte de la filosofía ni del pensamiento común mayoritario. Fijémonos en el testimonio de un Demócrito, quien pone el origen de los terrores sobre el más allá en los escrúpulos de conciencia*: Algunos hombres -que sobre la disolución de la naturaleza humana nada saben, mas con saber interno saben en vida sobre su mala conducta- arrastran miserablemente el tiempo de la vida entre inquietudes y temores, dándose a fingir mentirosas fábulas sobre el tiempo posterior a su fin* (DK 68 B 297)[195].

Sólo en pensadores religiosos, o imbuidos de una religión diferente a la de la πόλις, es posible hallar una negación del mundo, de la vida, del cuerpo y la mente. Por mucho que la vida esté sometida a la miseria y al dolor, ésta siempre es apetecible, como en aquellos fugaces héroes homéricos que trataban de gozar de la vida, aun sabiendo que iban a morir en Troya.

---

[193] E. Lledó, 1987, 83.
[194] *Vid.* la durísima crítica de E. Lledó, 1987, 81-111, que en parte reproduzco aquí, a la idea de inmortalidad platónica.
[195] Tr. de Juan David García Baca, *Los Presocráticos,* F.C. E., México, 1978, 377.

En realidad, la muerte entre los antiguos era deficientemente comprendida y, en consecuencia, temida. En efecto, la muerte, salvo en algunos iluminados, es el no ser definitivo *(sombras* homéricas, absorción del alma en el alma cósmica...) y son incapaces de concebirla como acompañante del hombre ya en vida. En la poesía latina la muerte parece el tránsito de la claridad a la oscuridad, de lo conocido a lo desconocido, y los poetas son incapaces de presentarla como una total extinción, como un regreso a la nada[196]. Hay algunos testimonios de incredulidad, como hemos comprobado, añado yo, y el poeta que con mayor contundencia muestra esta convicción, Lucrecio, es traicionado finalmente por su subconsciente, puesto que más sólido que él se muestra el naturalista Plinio, como comprobamos anteriormente.

La muerte, entendida como un dualismo de alma que libera de las ataduras del cuerpo, presenta el inconveniente de que luego no se sabe qué hacer con esa alma. O se la confunde, como hemos visto, con el supremo ente espiritual, con lo que abandona su realidad personal, o se la somete a transmigraciones, que es otra manera de negarle personalidad. Los griegos conciben lo espiritual actuando y viviendo en ellos, pero no saben cómo resolver la supervivencia del hombre, por lo que se personalizan angustiados exclusivamente en lo circunstancial (memoria colectiva, honores póstumos, monumentos funerarios, descendencia...).

Los epicúreos creían que el temor a la muerte hacía imposible el adecuado goce de la existencia. Tanto epicúreos como estoicos romanos, opuestos al lírico espiritualismo griego de un alma inmortal que se libra con la muerte de las ataduras del cuerpo, no podían contentarse con los distintos destinos que se daban al alma inmortal, porque el pensamiento griego no había logrado hacer personal esa alma

[196] L. Farré, 1974, 392.

inmortal, o, dicho de otro modo, no había sabido hacer al hombre inmortal[197]. Para ambos la muerte equivalía al olvido, como en un poemilla del culto y helenizado emperador Adriano, transmitido por Spartianus *(Vita* XXV), bastante mediocre, en el que interpelaba desde el lecho de muerte a su propia alma con tiernos diminutivos:

Animula uagula blandula,
hospes comesque corporis,
quae nunc abibis in loca,
pallidula, rigida, nudula,
nec ut soles dabis iocos?

No hay el menor asomo de transcendencia, sino una contenida melancolía y tristeza ante el triste destino del alma, condenada a la inoperancia del mundo de las sombras. El tono, aunque menos patético y más filosófico, pudiéramos decir, si tenemos en cuenta que Catulo no se plantea la distinción especulativa cuerpo/alma, recuerda sus *nugae* y sus descalificaciones del mundo subterráneo, pero en Adriano se adivina una resignación madura, a diferencia del ardor juvenil del de Verona. La actitud, no obstante, me parece bastante romana: nada hay que celebrar en el más allá, pero el paso al otro mundo hay que hacerlo con la mayor naturalidad y serenidad posibles.

Los estoicos, por su parte, más concienciados con la dignidad humana, pretenden superar la muerte con quehaceres nobles (progreso, bien social, literatura, filosofía), que no suponen sino una exacerbación de la propia vida. En efecto, la muerte queda disuelta en abstracciones, ya que el tiempo de la vida es breve y hay que darle a ésta un fin noble, y, por otro lado, dispuestos a no morirse del todo, exageran la importancia de la fama, de los honores, la estirpe familiar. En cualquiera de los dos sentidos, por su quehacer o por su medio social, ellos no han transitado en

[197] L. Farré, *o.c.,* 417.

vano por la vida (repásese a Salustio), si bien esto podría tranquilizar a mentes *filosóficas*, pero contraría el sentir general[198]. Luis Farré (1974, 401-402) habla de una inmortalidad objetiva, que sería abstracta, y de otra individual. Dentro de la primera cabe una opción materialista, que enfatiza una futura sociedad feliz gracias a los esfuerzos y sacrificios de los que ahora definitivamente perecen (como los estoicos), y otra idealista a la manera hegeliana, que apunta al espíritu, a la idea o la conciencia universal.

La anterior crítica de Farré sobre la disolución de la muerte en abstracciones coincide con la que Lledó (1987, 81) hacía al *Fedón,* que prepararse con consuelos teóricos para la muerte es una hábil y subconsciente maniobra psicoanalítica para quitarle a ésta precisamente aquello que no se le puede quitar, su absoluta, plena y grave facticidad. No se debe, en opinión del filósofo sevillano *(o.c.,* 85), poetizar *(dogmatizar*, diría yo) ni con la vida ni con la muerte, porque esos intentos se transforman en ideologías y en consignas más o menos conscientes de poder, dominio y discriminación. Así, el judío romanizado Flavio Josefo nos transmite el pensamiento de que el destino de algunas almas es el éter. Según cuenta, Tito, poco antes de conquistar Jerusalén, animó a las tropas diciendo que, aunque la muerte es común a todos, los que mueren en pleno esfuerzo de la guerra son recibidos en el cielo, su alma encuentra asiento entre las estrellas, desde donde favorecen a sus descendientes en calidad de espíritus buenos o héroes tutelares, pero los que mueren de enfermedad, aun habiendo sido piadosos, son cubiertos por las tinieblas debajo de la tierra y perece toda memoria de ellos *(B. J.* VII 1). Aunque tal discriminación tiene en Tito un sentido cívico y patriótico, recuerda ostensiblemente la misma distinción

[198] *Cf.* L. Farré, *o.c.,* 375-376, 387-388 y 419.

que, desde planteamientos filosóficos, hacía Heráclito con su teoría del *alma-fuego (cf.* DK 22 B 136).

Esta manipulación ideológica del más allá fue denunciada también (¿cómo no?) por Nietzsche: *No tiene sentido inventar fábulas respecto a "otro" mundo distinto a éste, siempre y cuando no estemos movidos por un impulso instintivo a calumniar, a empequeñecer, a recelar de la vida. En este caso nos vengamos de la vida imaginando con la fantasía "otra" vida distinta y "mejor" que ésta*[199]*.* Toda negación de la vida, del cuerpo y de la mente ha producido una cultura quebrada en su origen y necesitada siempre del engaño, la mistificación y la violencia[200], algo que, afortunadamente para griegos y romanos, estaba lejos de su temperamento y de su talante religioso. Precisamente Polibio (VI 56, 8 ss., citado por Máximo Brioso en *Descensus ad Inferos*, 1995, 53) llegará a decir claramente que los terrores infernales son un instrumento de la ordenación política, aunque, en mi opinión, ni griegos ni romanos hicieron gran uso de este instrumento político.

El tema de la inmortalidad quedó oscurecido y abandonado por culpa, en gran parte, de exagerados dogmatismos escatológicos y religiosos. Presentaban y todavía presentan el fin del hombre y del mundo, sus destinos ulteriores, con descripciones demasiado vivas (como las de Homero y Virgilio, expongo yo) y decisivas, como si fueran experimentables ahora y aquí. Quien lea tales descripciones serena y racionalmente comprueba que proyecta, tal como Feuerbach explicó el fenómeno religioso, los enconos, resentimientos o aspiraciones humanas a un plan divino que los aplica y continúa después de la muerte. Felizmente, la mayoría de los teólogos contemporáneos,

---

[199] Tr. de Francisco J. Carretero Moreno en *El ocaso de los ídolos,* Busma, Madrid, 1985, 64.
[200] E. Lledó, 1987, 111.

católicos y protestantes, aprendieron y prefieren callar antes que describir lo desconocido[201].

Al hombre siempre le ha preocupado el más allá *(Horremus ignota:* Sén. *Cart.* 82, 14). Como cree Séneca, es un error plantearse la vida ultraterrena en términos de retribución o castigo: *Cogita nullis defunctum malis affici, illa quae nobis inferos faciunt terribiles fabulam esse... Luserunt ista poetae et uanis nos agitauere terroribus (Cart.* 95, 11 y *A Marc.* XIX 4). Mucho más adecuado y elevado es el planteamiento de que el hombre vivo recibe castigo por sus culpas no en la justicia (de este o de otro mundo), sino en su conciencia: *maximum scelerum supplicium in ipsis est* (Sén. *Cart.* 87, 21). Y es que no se puede precisar el más allá, sólo sugerir la felicidad en él, sin promesas dogmáticas, porque es mucho más fácil pintar el sufrimiento (trágicos griegos, Platón, Plutarco, Luciano...) que la felicidad eterna (Elíseo homérico, Islas Afortunadas de Hesíodo, Píndaro...). Por ello, pese a las buenas intenciones, resulta peligroso el expediente de alegorizar y moralizar el más allá: ἡ τῶν ἐν ᾅδου μυθολογία τὴν ὑπόθεσιν πεπλασμένη ἔχουσα πολλὰ συμβάλλεται τοῖς ἀνθρώποις πρὸς εὐσέβειαν καὶ δικαιοσύνην (Diodoro I 2), expediente al que también recurrirá Virgilio *(discite iustitiam moniti et non temnere diuos: En.* VI 620). Ni que decir tiene que Nietzsche denigrará tales intentos, nacidos a veces de una evidente mala fe: *Pero incluso cuando el cristiano condena, calumnia y ensucia el "mundo", lo hace movido por el mismo instinto que impulsa al obrero socialista a condenar, calumniar y ensuciar la sociedad. El propio "juicio final" es, igualmente, el dulce consuelo de la venganza, la revolución que también espera el obrero socialista, sólo que concebida como algo más lejano. El propio "más allá"...¿para qué*

[201] L. Farré, 1974, 414.

serviría ese más allá si no fuera para ensuciar el más acá?...[202]

Tanto Marx como Nietzsche reprochan el haber hecho nuestra vida tan triste por haber descuidado el mejoramiento de la vida terrena y haber confiado en que nos aguardaba al otro lado una vida mejor. Para ellos moralistas y represores ensucian la vida sobre la tierra para alabar una vida en el otro mundo y este planteamiento sería justo el contrario al homérico. El poeta jonio quita a los vivos el miedo a los fantasmas y *ensucia* el más allá para ensalzar el más acá. Pero el problema no es que se pondere uno de los mundos a expensas del otro. La cuestión es que, se diga lo que se diga, lo difícil no es creer en otro mundo, lo difícil es creer en éste. Pero, si este mundo es un infierno, no se debe a las locas esperanzas depositadas en un hipotético más allá. Somos nosotros los que lo hemos hecho así y no con una vida hipotecada a un destino transmundano, sino con el odio, la explotación, el egoísmo, la mentira y la violencia, valores que son patrimonio de toda la humanidad y que superan todas las barreras temporales, ideológicas, religiosas, nacionales, culturales, sociales y económicas. En cualquier caso, la separación radical entre la vida y la muerte es la más peligrosa escisión dentro de la esfera del ser, es decir, del *espacio interior del mundo*. Los muertos también pertenecen al mundo, sólo que a la otra cara, a su cara en sombra[203].

Para Michael Landmann *(Antropología filosófica,* tr. esp., México, 1961, pp. 1093-110) en la actualidad lo que se da es una fe en el más acá, lo supremo está en lo fugaz y no en lo eterno, priman las metas terrenas (perfeccionamiento de la propia personalidad o de la

---

[202] Tr. de Francisco J. Carretero Moreno en *El ocaso de los ídolos,* Busma, Madrid, 1985, 131.
[203] L. Díez del Corral, 1974, 173-174.

estructura social) y la vida es inmanente, no una preparación para el otro mundo. Con todo, piensa este autor que la fe en el más allá, aunque fuese errónea, puede ser beneficiosa para la perfección de la existencia terrena, pues la vida sólo alcanza su último peldaño cuando se entiende en vista de algo más alto y se puede dedicar a algo más alto.

Sin duda, mientras que haya hombres y la medicina no pueda asegurarles la renovación del vigor juvenil, se preocuparán por el gran misterio del más allá[204]. La voz de la naturaleza, como instancia racional, no nos invita sino a gozar racionalmente del presente, a considerar la nulidad de los castigos infernales y a persuadirnos de que el miedo al infierno hace un infierno de la única vida que tenemos (la *Acherusia uita* de los necios en Lucrecio o el pensamiento de Giordano Bruno a propósito de la fuerza de la imaginación: *Etsi nullus sit infernus, opinio et imaginatio inferni sine ueritatis fundamento uere et uerum facit infernum*[205]*)*. Esa misma voz de la naturaleza, concluye Miguel A. Granada, es una llamada a que lo finito reconozca la prerrogativa de lo infinito natural y vea la continuidad no en la imposible perpetuación del fenómeno finito como tal, sino en la infinita serie natural: las abejas individuales mueren, pero su especie es inmortal *(at genus immortale manet: Geórg.* IV 208). Sin embargo, esto sería, como establecimos antes, una inmortalidad de tipo objetivo, que está basada esta vez en presupuestos naturalistas o biológicos, pero la inmortalidad o es personal o no es nada.

Un planteamiento semejante a este último es el conocido, entre otros, por Platón y Aristóteles. El hombre no tiene por qué extinguirse en su totalidad cuando el

---

[204] F. Cumont, 1949, *Introducción.*
[205] En *De uinculis in genere,* citado por M. A. Granada, 1989, 71-83.

cuerpo perece. Como enseñarían los averroístas, las facultades cognoscitivas, reflexivas, abstractivas, volitivas y la propia libertad son inmortales y actúan a través de los individuos, aunque éstos perecen definitivamente. Pero esta argumentación de que la inmortalidad del alma es una consecuencia lógica de su estructura espiritual no demuestra la inmortalidad del yo singular. Un alma espiritual sin el cuerpo, que la individualiza o personaliza, parece una abstracción. Ya no sería mi alma ni mi inmortalidad[206].

En definitiva, quizá sea más lógico y humano angustiarse por la brevedad de la vida y por la muerte inminente que por las penas y castigos de una vida futura imaginada con códigos humanos y terrenales *(quippe etenim quam multa tibi iam fingere possunt//somnia* dirá Lucrecio I 104-105, al condenar las terroríficas visiones que nos ofrecen los vates y que pueden turbar la existencia humana). Signo de la envidiable salud mental de los antiguos fue preocuparse más de lo primero que de lo segundo, puesto que su religión no tenía un carácter dogmático muy definido y lo que seguía a la existencia aparecía como una especie de sueño, que pertenece más al dominio de la imaginación que de la fe. Precisamente el más allá es citado por Platón como uno de los temas sobre los que versa la mitología: περὶ θεῶν…καὶ περὶ δαιμόνων τε καὶ τῶν ἐν ᾍδου *(Rep.* III 392 a), pero esto no le resta lo más mínimo de dramatismo y angustia, porque la ignorancia y la inseguridad humana siempre nos arrastran desde el extremo de la incredulidad no exenta de sospecha hasta, cuando menos, la simple probabilidad. Por ello, el comportamiento humano más habitual y lógico me parece que podría ser el que expresa el anciano Céfalo ante Sócrates*: Porque debes saber, Sócrates, que cuando alguien piensa que se encuentra cerca de la muerte, siente miedo e*

[206] *Vid.* esta discusión más a fondo en L. Farré, 1974, 408-409.

inquietud por cosas que anteriormente no le preocupaban; es entonces también cuando las fábulas que se dicen del Hades (por ejemplo, de que el que aquí ha cometido faltas, allí tendrá que sufrir el castigo), y que hasta ese momento le habían hecho reír, hacen mella en su ánimo como si verdaderamente fuesen verdaderas. Y bien por la debilidad misma de su vejez, bien por encontrarse más cerca de su acceso al Hades, las observa con mayor respeto; comienza, pues, a verlas de manera recelosa y con miedo, reflexionando y considerando si ha cometido alguna injusticia con alguien (Rep. I 330 a-331 d)[207].

Muchos escritores modernos, nada esperanzados en la condición humana, revitalizan la antigua igualdad entre el infierno y la vida humana sobre la tierra, con lo que buscan una explicación o, por lo menos, un consuelo al problema del mal

El infierno no tiene confines, ni se ciñe
A un solo lugar, donde nosotros estemos allí estará el infierno
Y donde el infierno esté, allí siempre estaremos.

(Christopher Marlowe, *Doctor Faustus* V 122-124)

Así, con estas premisas, dado que el infierno es una realidad tangible, lacerante, a la que el hombre es acreedor por su naturaleza imperfecta, el castigo de ultratumba se convierte en un añadido innecesario[208], lo que priva de un filón a los teólogos, políticos con aspiraciones totalitarias o poetas y, además, dentro de nuestro preocupante vacío espiritual, priva de un apoyo más a la casi inexistente moral (como no sea la del éxito) del actual hombre occidental, más interesado en la economía y en la más moderna *religión* de las nuevas tecnologías.

Creo que hoy, al menos en occidente, nos debatimos en los dos viejos polos de creencia y desconfianza, al margen

---

[207] Tr. de José Antonio Míguez en Platón, *Obras Completas,* Aguilar, Madrid, 1990.
[208] Fr. García Tortosa en *Descensus ad Inferos,* 1995, 197.

siempre de un escepticismo que no se compromete a nada y de los creyentes en la vida eterna. Nos debatimos entre el descreimiento más absoluto que surge de la cultura científica en que vivimos y un resto de espiritualidad no religiosa que se resiste al no ser definitivo (el espíritu es energía y la energía no se destruye, sólo se transforma; quizá la vida en el otro mundo consista simplemente en la vida del espíritu en otra dimensión diferente a la de nuestro espacio tridimensional). Posiblemente a nuestra mentalidad actual le repugna no tanto la posibilidad de otra vida como la idea de un juicio póstumo sobre nuestros actos y, así, o se rechaza éste de plano o se reducen sus consecuencias a la dificultad para acceder a otro mundo o dimensión hasta haber liquidado las cuentas pendientes en éste (como Patroclo antes de ser incinerado o la creencia estoica de la estancia temporal en las regiones atmosféricas de las almas pesadas por sus vicios). Lo único que es cierto es lo que Goethe ponía en boca del viejo Fausto:

El círculo terrenal me es bastante conocido,
más allá la perspectiva nos está cerrada.

Y también es cierto que la proyección de nuestra mente sobre un más allá, sea una simple supervivencia a través de los descendientes y la fama póstuma o una vida en espíritu en otro mundo, que eran las formas posibles de inmortalidad en Platón, contribuye a hacer nuestra vida mejor. Sin metas, sin esperanzas, sin mitos no se puede vivir, por ello, cuando Sócrates concluye su largo discurso escatológico del *Fedón,* afirma no tener seguridad sobre el destino del alma y sus moradas, pero las ideas expuestas eran hermosas por sí mismas y valía la pena arriesgarse a creer en ellas. Me parece que esta actitud posibilista de Platón-Sócrates, aunque descansaba en una fe religiosa (los dioses no descuidarán el alma del hombre justo), puede ser

asumida plenamente por el hombre occidental actual sin hacer excesivamente el ridículo.

Lo único ridículo en este terreno, me parece, es negarse a plantearse la cuestión de otra vida sea por miedo, por ser una cuestión religiosa o una cuestión premoderna, pero igualmente respetables me parecen la negación de otra vida basándose en supuestos racionales o científicos como la creencia en ella desde planteamientos religiosos. Contra lo que sí hay que estar es contra la instrumentalización ideológica de premios y castigos y prometer un paraíso a determinadas conductas, como los que mueren luchando por la patria o la fe. El más allá debe ser más bien una posibilidad risueña y optimista, caso de ser planteada, que una tortura obsesiva o un agobio psicológico.

CAPÍTULO V

EL ALMA Y LO SOBRENATURAL EN VIRGILIO

Siendo el alma, como sabemos, una magnitud tan compleja y borrosa, abordaremos su estudio en Virgilio delimitando lo más escrupulosamente posible los campos en los que interviene y sobre los que actúa. La analizaremos, pues, en su vertiente escatológica, cosmológica y anímico-psicológica. Repasaremos algunas otras experiencias psicológicas y teniendo en cuenta variados factores sobrenaturales trataremos de sacar, como ya hicimos en Homero, algunas conclusiones sobre el ser interior del hombre virgiliano, su conducta y los condicionantes que influyen en su actuación consciente.

V.1 ALMA SEPARABLE DEL CUERPO

Son diversos los términos de que dispone el latín, y por ende Virgilio, para la dimensión escatológica del alma. Por razones de claridad revisaremos los usos más destacados de todos ellos y trataremos de analizar las diferencias relevantes que encontremos, labor que muchas veces se plantea ardua y complicada, porque las diferencias a veces no son suficientemente nítidas y muchos de ellos funcionan de hecho como sinónimos. En el caso de Virgilio existe una verdadera confusión entre *simulacra, umbrae* e *imagines.* De hecho, cualquiera de estos términos puede designar imágenes ilusorias, espíritus de los muertos y figuras oníricas, lo que, según Viviane Mellinghoff-Bourgerie (1990, 212), es herencia de la física epicúrea, que identifica las visiones del sueño y los espíritus de los muertos *(simulacra* en lenguaje lucreciano: I 132-135 y IV 749-783) y no establece entre el sueño y la muerte más que una diferencia cuantitativa *(Umbrarum hic locus est, Somni noctisque soporae: En.* VI 390).

Será preponderante en Virgilio la concepción popular arcaica y pitagórico-platónica que imagina el espíritu separado del cuerpo como *alma-viento* y *alma-sueño*. Así, a la muerte de Dido *in uentos uita recessit* (IV 705) y, para

advertirle del peligro que corre la reina fenicia, se le aparece en sueños el espíritu de su esposo Siqueo *(Ipsa sed in somnis inhumati uenit imago:* I 353). Pero esta doble concepción no era sentida como contradictoria, como se ve en el espíritu de Creúsa, que huye del abrazo de Eneas *par leuibus uentis uolucrique simillima somno* (II 794).

➢ *ANIMA*

Recordemos previamente que para el destino ultramundano del alma Virgilio sigue preferentemente la corriente pitagórico-platónica, según la cual las almas separadas del cuerpo tienen una vida psíquica plena. No son como las vacías *sombras* homéricas y primitivas, simples εἴδωλα privados de *consciencia*, sino entidades concretas subsistentes. Con todo, es posible encontrar empleos arcaizantes ligados al lenguaje poético[1], si bien la concepción escatológica en que se inscribe Virgilio es más lógica, ya que hay purificación, premios y castigos en el otro mundo. Como sentencia Anquises, los males no desaparecen con la muerte: *non tamen omne malum miseris nec funditus omnes//corporeae excedunt pestes (En.* VI 736-737). La sensibilidad y el alma misma pueden existir sin un cuerpo. Estamos lejos del racionalismo de Aristóteles *(De an.* 414 a 19) y de Lucrecio (I 443).

Siguiendo a Fco. Díez de Velasco *(Los caminos de la muerte. Religión, rito e imágenes del paso al más allá en la Grecia antigua,* Madrid, 1995)[2], hay dos formas fundamentales de realizar el paso al más allá: el muerto, una vez confinado en el otro mundo, ya no puede afectar a los vivos. El hombre es un ser sometido a la voluntad de divinidades superiores y se convertirá en un εἴδωλον, una especie de fantasma indeterminado. La otra manera es

[1] *animas...pallentis: En.* IV 25-26; *exsanguis...umbras: En.* VI 401; *umbrae tenues: Geórg.* IV 472; *pallentis umbras: En.* IV 26.
[2] Tomo las referencias de la reseña del libro a cargo de L. M. Pino Campos, Fortunatae 9 (1997) 295-297.

accediendo a un destino superior. El difunto no pierde *consciencia* de sí y aspira a metamorfosearse en una divinidad. Esta segunda forma, que es la de Virgilio, dará lugar a una actitud mística y los muertos, añado yo, pueden ejercer ya una influencia bienhechora sobre la humanidad.

Por otro lado, J. Riquelme Otálora (1978, 231-249) establece una distinción entre el materialismo racional, en el que el alma necesita en el más allá estar unida a una materia como medio para cumplir el fin que se le asigna por destino, no se concibe una fenomenología del espíritu desligado de una esencia corpórea, está básicamente influenciado por el pitagorismo y es la vertiente a la que se adhiere Virgilio, y la espiritualidad mística, en la que, con un evidente progreso metafísico consistente en la primacía del espíritu sobre la materia, el alma desempeña con independencia de la materia sus funciones propias, está asentada en el sistema platónico y es la vertiente que siguen Cicerón, Séneca, Macrobio y los autores cristianos.

Según la creencia animista hay una solidaridad individual y orgánica de alma-cuerpo, lo que supone una cierta supervivencia parcial del alma mientras subsista el cuerpo y ello conduciría a la inhumación. Homero cree en lo primero, pero presenta una incineración general y una inconsciencia completa de las almas, a pesar de que un episodio como el ultraje del cadáver de Héctor sólo encuentra su verdadero significado en el marco animista y no como una simple venganza. Pero ni Homero ni los pitagóricos serán capaces de imaginar una supervivencia del alma sin una prolongación al menos parcial de la vida corporal. En Homero hay ψυχὴ καὶ εἴδωλον, según entiendo, sólo porque las ψυχαί nunca abandonan el Hades salvo como εἴδωλα, pero en los pitagóricos, quienes tienen una idea más depurada y compleja del alma, el εἴδωλον es un estado

intermedio entre el cuerpo y el alma, un vaporoso fantasma que permite al alma conservar la forma del cuerpo y sufrir la expiación póstuma sin renunciar a su naturaleza. Esto supondrá que el alma mantiene una impronta tras su prueba terrestre, como las cicatrices que llevan las almas de los condenados en *Gorgias* 524 d y en Virgilio *(En.* VI 735 ss.). Los estoicos, por su parte, añadirán al alma material otra solución, también presente en Virgilio, sobre el problema de cómo un alma, inmortal por definición, puede ser sometida a castigos infernales: las de los justos alcanzan rápidamente el cielo, pero las de los impíos conocen un estado intermedio entre la existencia inmortal y mortal. Debilitadas por la contaminación carnal, arrastran una marca de suciedad terrestre[3].

Así pues, según todo esto, en Virgilio las almas separadas del cuerpo siguen teniendo una sustancia física etérea *(aetherium sensum: En.* VI 747) y el fuego de un soplo puro *(aurai simplicis ignem: En.* VI 747), que sólo pierden tras un largo proceso de purificación. En consecuencia, sufren[4], se alegran[5], sienten curiosidad y acosan a Eneas con preguntas[6], como hacían las *sombras* homéricas con Odiseo, se muestran orgullosas[7] y son importantes[8] (¡incluso antes de encarnarse!), están en buena armonía las que serán enemigas en vida[9], como César y Pompeyo, y están deseosas de encarnarse, lo que asombra a Eneas, hombre curtido en los sinsabores de la vida[10].

---

[3] R. Turcan, 1958, 323-347.
[4] *infantumque animae flentes: En.* VI 427.
[5] Las *felices animae* del Elíseo, en VI 669.
[6] *circumstant animae dextra laeuaque frequentes: En.* VI 487.
[7] *animamque superbam//ultoris Bruti: En.* VI 817-818.
[8] *inlustris animas nostrumque in nomen ituras: En.* VI 758.
[9] *concordes animae nunc et dum nocte prementur: En.* VI 827.
[10] *quae lucis miseris tam dira cupido?: En.* VI 721. Pocas veces, me parece, ha sido expuesta de forma tan descarnada el secreto o misterio de la vida. Algún resorte inexplicable tiene la vida para ser deseada tan intensamente incluso por gente no muy afortunada ni aventajada, una cuestión que Luciano no deja de aprovechar como filón irónico y crítico en sus *Diálogos de los Muertos.*

Hay un verso destacado, sobre el que necesariamente hemos de volver más adelante, el controvertido v. 81 del canto V, *(nequiquam cineres animaeque umbraeque paternae)*, donde aparece *animae* en plural, pese a tratarse de una sola persona en particular, para el que Servio en su comentario apela a Platón y Aristóteles enumerando los variados tipos y subdivisiones de almas. Pero me parece, más bien, que el plural tiene un sentido intensivo, para realzar la importancia y el valor del alma paterna, no ya un simple mortal, sino un héroe divinizado *(cf. diuinique ossa parentis: En.* V 47).

- *UMBRA*

Es el término correspondiente a la σκιά homérica *(cf. Od.* X 495). Como en el poeta griego, el alma es comparada al humo[11] y por ello en el episodio infernal de Orfeo resultan vanos los intentos del vate tracio por abrazar a Eurídice, como les ocurrió a Aquiles, a Odiseo y a Eneas con Patroclo, Anticlea y Anquises respectivamente.

Usado el término como metonimia, siempre en plural en estos casos, como le ocurre a *manes,* indica entonces tanto la sede de los muertos, los espíritus mismos *(subitis...umbris* en *En.* IV 571 para la aparición de Mercurio, *funeris umbris* en VI 510 para Deífobo y su cadáver y *umbraeque paternae* en V 81) y la oscuridad infernal, pero Virgilio, cuando se trata de espíritus que aparecen sobre la tierra, no usa nunca *anima*[12]*,* sino *umbra, imago*, *simulacrum* y *figura* (términos que también había utilizado ya Lucrecio y que nosotros reseñaremos más adelante), *facies* y *forma.* En *En.* IV 660 es el único sitio donde aparece *iuuat* con *ire sub umbras.* En los otros lugares no aparece este verbo, porque las otras almas se encaminan al reino de las sombras indignadas o desoladas. Sólo Dido expresa una satisfacción

[11] *ceu fumus in auras: Geórg.* IV 499.

[12] Aunque se usa ψυχή en *Il.* XXIII 65 y 221 y Tibulo y Ovidio usan

relativa, porque es la única entre todos los héroes que ha preferido deliberadamente la muerte a la vida[13].

Umbra(e) y *manes* sólo se diferencian en el aspecto plástico y visible que presentan las primeras, mientras que los *manes* carecen de forma definida. Por otra parte, da la impresión de que *umbra* expresa el carácter colérico y vengativo de los *manes,* cuando han muerto de forma violenta o injusta. Así, Aqueménides juzga que la ceguera de Polifemo sirvió como compensación para sus compañeros devorados por el ciclope[14], Dido amenaza con hacer a Eneas la vida imposible, una vez muerta[15], y Eneas inmola ocho cautivos en honor de Palante[16].

La anterior diferencia en cuanto al aspecto visible es aplicable también a *anima,* pura forma sin rasgos individuales. Sin embargo, *umbra, manes* y *anima* tienen en común la capacidad de expresar la totalidad del ser tras la muerte, incluidas las capacidades psíquicas, que, como hemos dicho, siguen manteniendo las almas en el reino de la muerte. Para los simples rasgos individuales del espíritu del muerto, con exclusión de las capacidades psíquicas, el latín contaba, sobre todo, con *imago* y *simulacrum,* simples figuras y espectros, pero con rasgos más definidos que los de *umbra,* un fantasma envuelto en la oscuridad.

El uso del plural referido a una persona concreta se explica como un valor intensivo, grandeza y sacralidad de los espíritus de Eurídice *(Geórg.* IV 501) o de Anquises *(En.* V 81), a pesar de que Servio, al comentar este último verso, vuelve a referirse a Platón y Aristóteles, quienes distinguían cuatro tipos de almas, por lo que debería haber otras tantas *sombras*[17].

---

anima.

[13] A. M. Tupet, 1976, 261.

[14] *et tandem laeti sociorum ulciscimur umbras: En.* III 638.

[15] *omnibus umbra locis adero. dabis, improbe, poenas: En.* IV 386.

[16] *inferias quos immolet umbris: En.* X 519.

[17] *ut si quis inter duas stet lucernas, geminam umbram creat.*

Otro sentido, relacionado con el anterior, es el de los espíritus de los muertos que salen de los infiernos para aparecerse en sueños a los vivos[18] o, incluso, la aparición de un dios que se aparece a un durmiente, como Mercurio a Eneas[19], ejemplo este último hasta cierto punto semejante al εἴδωλον de Ἰφθίμη, forjado por Atenea y que habla en sueños a Penélope *(Od.* IV 796 ss.).

Umbra, finalmente, puede ser una figura imaginada[20] o forjada por un dios para engaño, como la que fabricó Juno con la imagen de Eneas para alejar a Turno del combate[21], o todas las personificaciones que, como vanas apariciones, se encuentran en el vestíbulo del Averno y que Eneas iba a acometer con la espada *(ferro diuerberet umbras:* 289).

➢ *IMAGO*

Como puede verse por su relación etimológica con el verbo *imitari,* una *imago* es una imitación, reproducción o reflejo de algo, y, en consecuencia, sirve para nombrar al espíritu de un muerto.

Imago puede ser la figura de un muerto que se aparece a un vivo durante un sueño o en estado de vigilia, incluso. Y, como no puede ser de otra manera, *imagines* serán algunas de las figuras infernales que Eneas descubrirá en su catábasis[22]. *Imago* puede ser el falso aspecto que adopta un dios para hacerse con una personalidad mortal y poder mezclarse así entre los mortales. De esta suerte recrimina Eneas a su madre, que se había transformado en doncella tirrena: *quid natum totiens, crudelis tu quoque, falsis//ludis imaginibus? (En.* I 407-408). En cambio, en *En.* VIII 31 quien se aparece en sueños a Eneas no es una *imago,* sino *deus ipse...Tiberinus.* A Dido se le aparece Siqueo

---

[18] *...qua ueris facilis datur exitus umbris: En.* VI 894.
[19] *Aeneas subitis exterritus umbris//corripit e somno corpus: En.* IV 571-572.
[20] *uanae ex hostibus umbrae: En.* X 593.
[21] *tum dea nube caua tenuem sine uiribus umbram...ornat: En.* X 636 ss.
[22] Por ejemplo, la *Adrasti pallentis imago:* VI 480.

asesinado y le ordena que huya de su hermano: *ipsa sed in somnis inhumati uenit imago (En.* I 353). A Eneas se le aparece la *imago* de Anquises *(turbida terret imago: En.* IV 353), en cambio, en II 270, quien se le aparece es simplemente el *maestissimus Hector.*

Imago puede ser también una falsa figura que posee los rasgos de una persona física y que ha sido modelada por un dios como engaño. Así, para alejar a Turno del combate, Juno fabrica una *imago* de Eneas, a la que el héroe ausonio persigue alocadamente. Es la *trepida Aeneae fugientis imago (En.* X 656), a la que en el verso 636 Virgilio designó como *umbram* y a la que compara con *figuras* (v. 641) y con *somnia* (v. 642), términos todos ellos que indican una apariencia vaporosa e impalpable.

Como vemos, *imago* designa tres realidades diferentes desde una óptica antigua, aunque eran idénticas en el interior del sistema epicúreo. Por otra parte, es a una *imago* a quien intenta en vano abrazar Eneas, primeramente la de Creúsa *(En.* II 793-794) y en segundo lugar la de Anquises *(En.* VI 701-702)*: ter frustra comprensa manus effugit imago,//par leuibus uentis uolucrique simillima somno.* Era de sobra conocido que para Homero el alma era aire o algo comparable al humo *(Il.* XXIII 100) y al sueño *(Od.* XI 207) y esto se convirtió en un lugar común dentro de la épica. En cambio, lo que Orfeo trataba de abrazar en su desesperado intento por rescatar a Eurídice eran *umbrae: prensantem umbras (Geórg.* IV 501).

Una cuestión extremadamente compleja es la de los adjetivos que indican tamaño y van referidos a *imago.* Esto ocurre en *En.* II 773, cuando a Eneas se le aparece la *nota maior imago* de Creúsa, expresión semejante a la que formula Dido *et nunc magna mei sub terras ibit imago (En.* IV 654). ¿Querría ello decir que, aunque una *imago* es una fiel

reproducción de un difunto, su tamaño es mayor que el natural?

La cuestión resulta oscura, porque en la catábasis de Eneas no se da ningún detalle del tamaño de las *imagines* que observa allí y estos dos ejemplos mencionados pueden suponer excepciones, ya que en el de Creúsa se trata de una *imago* aparecida en tierra y en el de Dido se trata de una suposición de la reina cuando aún se encuentra con vida. ¿Se trataría de la glorificación de dos mujeres excepcionales en la vida de Eneas, una raptada por la propia Cibeles para quedar consagrada a su servicio y la otra reina, ambas amantes del héroe? Además, para el primer ejemplo cabría una simple explicación psicologista: a Eneas le parece de mayor tamaño que el real la imagen de su esposa porque así nos lo parece una persona o cosa que despierta en nosotros una gran admiración. Para el segundo Dido, tras hacer un repaso a su vida estando resuelta a morir, se enorgullece de lo que ha realizado y magnifica tanto la calidad del autosacrificio que va a ejecutar como la dignidad excepcional de la víctima ofrecida[23].

Pese a ser verosímiles y posibles tales explicaciones, me inclino más bien por poner en relación la cuestión con el aspecto que presenta la Sibila, una vez ha sido poseída por el dios: *maiorque uideri* (IV 49). Ese tamaño mayor que el natural indicaría un parámetro que no es de este mundo, sea por presencia divina o procedencia sobrenatural. Justamente en el v. 77 la Sibila es calificada de *immanis,* por aparecer ante la vista con un tamaño mayor debido a las torsiones y movimientos que ejecuta durante el furor de la manía profética, como mayor es la corpulencia de Odiseo cuando lo engrandece Atenea para dirigirse a Nausícaa (μειζονά τ᾽ ἐισιδέειν: *Od.* VI 230). Con todo, el dato arqueológico que poseemos, gracias a los vasos pintados griegos y campanos,

representa a los εἴδωλα precisamente con un tamaño bastante menor que el de los vivos y el de los dioses[24], como quizá pueda conjeturarse en Virgilio de la expresión *ingentem Aeneam* (VI 423), que lo destacaría sobre los ligeros *simulacros* vacíos, sin cuerpo y que apenas tocan el suelo.

Lo que sí es destacable en el aspecto de las *imagines* infernales y, en general, del espíritu de los muertos, además de su semejanza con el original vivo, es la posibilidad de aparecer con los rasgos que tenía el difunto en el momento de su muerte (sobre todo en el caso de βιαιοθάνατοι). Homero había evitado esos trazos horrorosos en sus εἴδωλα y ψυχαί, sobre todo en el caso de los guerreros ensangrentados o mutilados, pero las *imagines* y *umbrae* romanas, como las mascarillas o moldes destinados a conservar los rasgos individuales del noble para la tradición familiar, no escatiman detalles realistas y crueles. Quizá los ejemplos más patéticos sean los de Héctor en el canto II, aunque Virgilio no califica su aparición con ningún término técnico *(umbra, imago, simulacrum)* y el de Deífobo, tampoco calificado, pero incluido en el limbo de los guerreros famosos, como la *Adrasti pallentis imago* de *En.* VI 480.

Virgilio no aclara qué diferencias podría haber entre *anima* e *imago,* independientemente de que la primera no puede visitar el mundo de los vivos y la segunda sí. Cuando ambas residen en los infiernos, lo más probable es que haya entre ellas el mismo tipo de relación que entre el alma y el cuerpo. La *imago* sería la individualidad del alma reconocible para un ser vivo, como le ocurre a Eneas en su viaje infernal, mientras que el *anima* es una entidad física que no posee forma concreta más que cuando se encarna en un

---

[23] A. M. Tupet, 1976, 260.
[24] *Cf.* E. Pottier, *Étude sur les lécythes blancs attiques à représentation funéraire,* Paris, 1883, 75.

cuerpo mortal. La diferencia entre ambas queda clara si se repasa el mito escatológico final del *Gorgias* platónico: hubo un tiempo en que se producían errores al juzgar la vida de los hombres, porque se les juzgaba vivos y vestidos *(= imagines)*. Por ello Zeus decidió que en adelante se juzgaran las almas desnudas de hombres ya muertos *(= animae)*[25].

Con todo, de las treinta apariciones del término en la *Eneida,* de las que habría que descartar aquellos usos en que el término no tiene el sentido de espíritu de un muerto en los infiernos o el de espectro de un fallecido o desaparecido que se aparece en la tierra a un ser vivo, hemos comprobado que el término es generalmente usado por Virgilio en este segundo sentido de espectro aparecido a un vivo (aparición de Siqueo a Dido en I 353; de Creúsa a Eneas en II 773; de Anquises a Eneas en IV 353; de Casandra a Béroe-Iris en V 636; de Anquises a Eneas en VI 695), mientras que el primer sentido de espíritu en los infiernos sólo aparece referido a Dido en IV 654 *(et nunc magna mei sub terras ibit imago),* en la *Adrasti pallentis imago* (VI 480) y en VI 700 *(ter frustra comprensa manus effugit imago).*

En el fundamental libro VI se habla mucho de *animae* y poco de *imagines*, y, desde luego, *animae* es el término que suele utilizar Anquises en su *summa eschatologica* de VI 724-751. Pero, ¿podría un ser vivo, como Eneas o la Sibila, contemplar la esencia misma y simple de un *anima?* Eneas habla de *animae* en su viaje infernal, como las que se lanzan en tropel hacia la barca de Caronte (v. 319), aunque éstas pueden ser perfectamente reconocibles para el héroe, porque todavía no han entrado en el infierno mismo ni se han purificado y, así, mantienen sus rasgos físicos anteriores. Asimismo ve las *infantumque animae flentes,* pero todos los espíritus del preinfierno virgiliano (417-547), ya sean

[25] A. Novara en F. Hinard (dir.), 1987, 325-326.

calificados de *animae, umbrae* o *imagines,* mantienen los rasgos físicos del momento de su muerte. La Sibila llama a los habitantes del Elíseo *felices animae* (v. 669), pero éstos llevan una vida similar a la de la tierra (atletismo, danza, canto). En VI 720 Eneas habla de *animas* en general, pero así las ha llamado antes su padre (v. 713) y, finalmente, Eneas pregunta qué hombres *(uiri)* son los que habitan junto al río Lete (v. 712), mientras que su padre habla de éstos como *animae* (v. 713).

Todos estos ejemplos, pero, sobre todo, esta última contraposición *uiri/animae,* hacen sospechar que Eneas es incapaz de distinguir las almas al desnudo y sólo percibe las *imagines* correspondientes a las mismas[26]. Volveremos sobre esta escurridiza cuestión en el capítulo siguiente para ver si se corresponde con todos los casos expuestos.

Así pues, para finalizar, Virgilio reserva mayoritariamente *imago* para las apariciones de desaparecidos, mientras que para las almas de los muertos en los infiernos utiliza principalmente *animae* y *umbrae,* término este último más frecuente hasta la llegada al Elíseo y que le sirve para caracterizar negativamente el ambiente físico y moral de los infiernos.

- *SIMULACRUM*

Es el equivalente latino del εἴδωλον griego y, como ya hemos dicho, indica una aparición sobrenatural en la tierra de un muerto o desaparecido. Así, entre los prodigios ocurridos a la muerte de César se vieron los *simulacra modis pallentia miris (Geórg.* I 477). En los sueños oraculares que envía Fauno a Latino el rey *multa modis simulacra uidet uolitantia miris (En.* VII 89). Eneas, al huir de Troya, se encuentra con el *infelix simulacrum* de Creúsa.

Este último ejemplo merece ser comentado, porque se encuentra en un contexto interesante: *infelix simulacrum*

atque ipsius umbra Creusae//uisa mihi ante oculos et nota maior imago (II 772-773). La imagen surgida ante los ojos de Eneas es calificada de tres maneras distintas sin que, aparentemente, esas denominaciones aporten nada destacable con respecto a las demás. ¿Simple acumulación repetitiva de sinónimos, como herencia epicúrea, gradación en la caracterización del espectro o repetición de calificaciones para acentuar la solemnidad?

Aun estando de acuerdo con la solemnidad y majestad con que se reviste la aparición de Creúsa, creo que hay una gradación en la caracterización, porque el último término *(imago)* es el que vuelve a repetirse más abajo, al intentar Eneas abrazar a su esposa (v. 793). En efecto, *simulacrum* revela, con el adjetivo que lo acompaña, no tanto el estado de ánimo del espectro (lo cual es un contrasentido) como el hecho de que es portador de malas noticias[27]. El segundo da la noción de oscuridad que rodea a toda *umbra,* aquí, además, aumentada por la oscuridad de la noche fatal. Pero es el tercer término el que da idea de la actitud psicológica del observador ante la imagen que tiene frente a sí. Con él ha terminado de comprender Eneas que su esposa pertenece a una dimensión diferente a las de este mundo, sobre todo por la presencia del adjetivo *maior,* tanto si Creúsa ha muerto y está en el seno de la Gran Madre de los dioses, como lo quiere Viviane Mellinghoff-Bourgerie (1990, 50-51) según su interpretación de *sed me magna deum genetrix his detinet oris* en *En.* II 788, como si ha sido raptada por Afrodita, tras la muerte, para escapar de la esclavitud (Pausanias X 26, 1), o raptada por la Cibeles frigia, según el comentario de Conington-Nettleship *(The Works of Virgil,* t. II-III,

---

[26] *Ibidem*, 324-327.

[27] Véanse algunos otros ejemplos, a los que nos referiremos más adelante, en P. Kragelund, 1976, 28-29. Este autor se refiere sólo a las figuras ensangrentadas y mutiladas que transmiten su mensaje en sueños, pero me parece que esta tesis puede ser aplicada también al *infelix simulacrum* de Creúsa.

Londres, 1883, *ad loc.)*. Por tanto, más significativos que los sustantivos referidos a Creúsa me parecen los dos adjetivos que los acompañan: *infelix* y *maior.* Sin ellos *simulacrum* e *imago* se neutralizarían por ser sinónimos y *umbra* sólo daría idea de oscuridad. No obstante, sin entrar a considerar los sustantivos empleados, podría darse, como entiende Rodríguez Pantoja, a este complicado pasaje una solución más sencilla como recurso puramente literario: estando en un mundo irreal y adoptando una lectura poética, simplemente se utiliza *uisa* porque *le parece* observar una presencia desconocida y luego se utiliza *nota* porque *conoce* la identidad de la misma cuando esta se le acerca.

En definitiva, estamos en presencia de tres términos casi sinónimos, pero que expresan convenientemente tres ideas diferentes: presagio de malas noticias *(infelix simulacrum),* espectro rodeado de oscuridad *(umbra)* y realidad perteneciente a una dimensión sobrenatural *(imago).*

Por otro lado, sólo en un ejemplo denomina Virgilio *simulacra* a los espíritus de los muertos dentro de los infiernos. Se trata de los *simulacra luce carentum (Geórg.* IV 472), que se conmueven con el canto de Orfeo, aunque aquí aparecen en unión de las *umbrae tenues (Geórg.* IV 472), término, junto con *anima,* muchísimo más frecuente para designar el espíritu de un muerto. Esta particular *iunctura (simulacra-umbrae)* nos recuerda la de ψυχὴ καὶ εἴδωλον *(Il.* XXIII 104), que indica la totalidad del ser tras la muerte, aunque Homero luego no los distinga plenamente y utilice uno por otro: individualidad y facultades psíquicas, nulas en Homero, (ψυχή) más el espíritu (εἴδωλον), único que puede salir de los infiernos para aparecerse a los mortales.

- *FIGURA, FORMA, FACIES*

Estos tres últimos términos pueden, finalmente, indicar tanto los espectros y fantasmas de desaparecidos como las figuras que adoptan los dioses para aparecerse en medio de

los mortales y transmitirles determinados mensajes. Así, tenemos la aparición de Anquises a su hijo[28], las *sombras* que se desprenden del cadáver en el momento de la muerte[29], la aparición en sueños de Mercurio a Eneas[30]. Asimismo todas las figuras monstruosas que ha visto Eneas en el vestíbulo del Orco son *tenuis sine corpore uitas//uolitare caua sub imagine formae (En.* VI 292-293).

➢ Tras este breve recorrido por los términos que denotan el alma, o, mejor dicho, el espíritu de los muertos, hagamos una comparación entre ellos y señalemos los puntos en que difieren de manera más ostensible. Luego, para finalizar con este apartado, veremos los elementos constitutivos de la vida y la muerte en el ser humano.

Espíritu de un muerto: *anima, umbra, imago, simulacrum, manes.*

Espíritu sin forma definida: *anima, manes.*

Espíritus con forma reconocible: *umbra, imago, simulacrum.*

Espíritus con facultades psíquicas: *anima, umbra, manes.*

Espíritus inconsistentes: *imago, simulacrum, umbra.*

Espíritus de fallecidos que aparecen en sueños o en la vigilia: *umbra, imago, simulacrum, figura, facies.*

Espíritus que se escapan al abrazo de un ser vivo: *umbra, imago.*

Resulta claro que el hombre vivo está compuesto en Virgilio de *corpus* y *anima.* Los únicos restos palpables que quedan de los muertos son *cineres atque ossa (En.* V 787). En cambio, no queda muy claro cómo pervive el alma del hombre tras la muerte.

Del ejemplo que encontramos en *En.* V 81 *(nequiquam cineres animaeque umbraeque paternae)* parece deducirse que

[28] *uisa dehinc caelo facies delapsa parentis: En.* V 722.
[29] *morte obita qualis fama est uolitare figuras: En.* X 641.
[30] *forma dei: En.* IV 556.

a la muerte del hombre persiste algo del cuerpo *(cineres),* un alma individual *(animae)* y una especie de *doble* fantasmal que se aparece en sueños a los hombres *(umbrae).*

Hay críticos que distinguen entre alma (o espíritu) y *doble*[31]. Servio *(in Aen.* IV 654), interesado en desvelar cuál es la naturaleza de la entidad espiritual que desciende a los infiernos, distingue, a la manera de Porfirio *(Opin.* 29, 1-3), entre cuerpo, *anima*, *umbra y simulacrum.* Cuerpo y *anima* se separan en el momento de la muerte, la *umbra,* producida y dependiente del cuerpo, desaparece junto a éste, y es, por tanto, el *simulacrum,* forma corpórea que no puede ser tocada, como hemos visto, el único que desciende a los infiernos.

También en Homero se distingue ψυχὴ καὶ εἴδωλον *(Il.* XXIII 104), pero éstas no son dos realidades espirituales distintas. La ψυχή es εἴδωλον , es decir, se convierte en εἴδωλον cuando sale del Hades por la puerta de cuerno, ya que en Homero las ψυχαί no pueden salir nunca del Hades, aunque, como vimos en su momento, Homero no respetaba este matiz y hacía que se apareciera la ψυχή de Patroclo a Aquiles, si bien puede aducirse que el uso es pertinente, porque la ψυχή de Patroclo todavía no había ingresado en el Hades, por no estar incinerado el héroe. Por tanto, entiendo que *animae* y *umbrae* no son dos tipos de almas distintas, sino la misma alma con dos funciones diferentes: individualidad y resto de facultades psíquicas *(anima)* + *doble* con rasgos personales que viaja a la tierra *(umbra).* Pero esta distinción se encuentra cuando ambos términos están opuestos estructuralmente en un mismo ejemplo *(Di, quibus imperium est animarum, umbraeque silentes: En.* VI 264). La *umbra,* de hecho, tiene facultades psíquicas también y se convierte en sinónimo de *anima,* de la que el

[31] Así, E. Paratore, 1979, v. III, 142-143.

único rasgo que la diferencia es que esta última no sale del infierno.

Otra posible interpretación del ejemplo de V 81 sería interpretar *umbrae* como sinónimo de *manes* y en este caso tendríamos la totalidad del ser tras la muerte: espíritu-conciencia *(animae)* + individualidad[32] *(manes).* De hecho, las *umbrae* han vuelto a la simplicidad del principio etéreo *(donec longa dies...//concretam exemit labem: En.* VI 745) y han perdido los últimos restos de materialidad, mientras que los *manes* los conservan, si bien Virgilio, como sus contemporáneos, fue incapaz de concebir almas inmateriales, como lo prueba la evocación de los descendientes de Eneas por Anquises[33].

Sin embargo esta segunda posiblidad *(umbrae=manes)* me convence menos, pues nos obliga a atribuir la individualidad a *manes,* cosa correcta, pero a cambio de sacarla de *anima(e),* que la mantiene siempre, a no ser que veamos en el doblete *anima(e)*+ *manes* una fórmula imposible de disociar y donde estarían incluidas por igual las facultades psíquicas, la individualidad y la facultad de poder abandonar temporalmente el Averno. Esto último sí resulta claro en *animamque uocabat//Anchisae...manisque Acheronte remissos (En.* V 98-99), donde *manis=umbras,* pues pueden viajar y salir desde el Aqueronte, en cambio en *libabat cineri Andromache manisque uocabat//Hectoreum ad tumulum (En.* III 303-304), el hecho de que ese túmulo está vacío hace que estos *manes* que viajan, sin necesidad de identificarlos con *umbrae,* sean el equivalente de *anima,* pues los *manes,* según la creencia romana, tienen el poder de presentarse desde la tumba cuando se les está ofreciendo alguna ceremonia.

---

[32] La individualidad *sui generis* que se puede conseguir dentro del colectivo de los *Manes,* aspiración esencial de todo romano.
[33] L-Fr. Rolland, 1958, 204-223.

También da la impresión, a partir del funeral de Polidoro (III 62-68), de que se hace una distinción entre *manes* y *anima*. Los *manes* serían en este caso el espíritu sin aplacar del muerto, pero, una vez que los troyanos han realizado los ritos funerarios, ya se habla de *anima.* Quizá el ejemplo no sea aplicable a la invocación de Héctor por parte de Andrómaca *(En.* III 303-304), pues el alma del héroe reposaría donde se encontraban los auténticos restos del héroe.

Ya hablamos en el anterior capítulo de cómo los romanos lograron conciliar las dos concepciones, en principio diferentes, de alma viajera y *manes* vinculados a la individualidad del sepulcro. Lo cual, unido a la falta de sistematización en el empleo de los correspondientes términos por parte de Virgilio (los *manes* se pueden entender a la manera romana residiendo en la tumba o identificarlos con *umbrae* y hacerlos salir de las profundidades del Aqueronte; *cinis* puede ser la insensible ceniza o equivaler a *manes)*, hace extremadamente difícil el análisis de los mismos, sobre todo cuando aparecen enlazados algunos en la misma expresión, situación en la que pueden neutralizarse algunos de los significados respectivos y es mejor entender tal fórmula como un bloque.

Así pues, tras la muerte tenemos *anima* + *umbra* (espíritu consciente más *doble* del cuerpo) o bien *anima* + *manes* (espíritu consciente individual que puede salir del Averno), pero no hay oposición entre los términos, porque en estos ejemplos no puede darse uno sin otro: sería absurdo invocar una *umbra* o unos *manes* si se los creyera inconscientes, e, igualmente, unas *animae* impersonales y genéricas.

Una forma más romana de referirse a la totalidad del ser tras la muerte *(cinis* + *manes)* es *nec patris Anchisae cinerem manisue reuelli (En.* IV 427) o *teque*

parentum//manibus et cineri, si qua est cura, remitto (En. X 827-828). Una tautología me parece el verso *epicúreo (En.* IV 34) *id cinerem aut manis credis curare sepultos?* Desde una perspectiva epicúrea los *manes* no serían otra cosa que ceniza insensible, a no ser que se haga una diferencia entre los *manes* coléricos sin sepultura y los pacíficos que la han obtenido. Incluso, echando mano de la concepción muerte-fecundidad, de la que hablaremos en el próximo capítulo, hay algo de *consciencia* en la ceniza, como se dice en *cinerique haec mittite nostro//munera (En.* IV 623-624), donde *cineri* quizá equivale a *manes,* y Eneas no podrá cumplir su misión entorpecido por el Sol y Juno, lo que alegrará a la difunta Dido.

Todo esto no implica que, aparte de estas consideraciones religiosas, no aparezcan en Virgilio expresiones en las que, sin considerar el alma y la inmortalidad, el poeta identifica totalmente el yo con el *corpus,* otra posible influencia epicúrea, *(En.* X 430; VI 582-583 y 306-307; XI 197-199 y 690-691; VII 535 y 649-650; IX 272-273; V 318-319; XII 899-900; III 623-625) y, a la inversa, como hace Palinuro al hablar de su cuerpo flotando entre las olas *(nunc me fluctus habet, uersantque in litore uenti:* VI 362), si bien Paratore (1979, v. III, 265, nota 362) no considera este ejemplo como indicativo, pues el *doble* del muerto no puede tener otro lenguaje, ya que, hasta que el cuerpo no esté sepultado, el alma no podrá iniciar su nuevo ciclo.

V.2 EL ALMA COMO AGENTE PSÍQUICO Y LOS PRINCIPALES PSICÓNIMOS EN VIRGILIO. Para el alma como principio vital y agente psicológico comenzaremos por los términos más genéricos, *anima/animus,* que, de acuerdo con su raíz **anø (soplar),* indicarían en principio *aire* o *soplo* en sentido físico *(cf.* ἄνεμος). Tal significado físico en latín sólo lo ostenta *anima* y su uso suele estar restringido a la poesía,

donde ocupa el puesto de *aer* para la enumeración de los cuatro principios físicos, como en Ennio *(aqua, terra, anima, sol: Epic.* fr. 40 Segura), Lucrecio (I 714-715) y Cicerón *(Tim.* 14, 50). Virgilio presenta también esta acepción en *Buc.* VI 32 y *En.* VIII 403.

De este sentido era fácil para *anima* pasar al de *aliento-respiración,* a veces sin referencia a la vida (como en Plauto, *Asn.* 894 y 928 o en *Geórg.* II 134), pero en muchísimos más casos referida al soplo vital, la vida, y, lo que la hace posible, el *alma aérea*. Así, Virgilio llama a los pulmones *los respiraderos del alma,* posiblemente también su alojamiento[34], y es alma-respiración lo que se pierde en el momento de la muerte[35].

Este uso *(cf.* ψυχή) es tradicional en la psicología y en el lenguaje antiguo. En cierta manera ya lo encontramos en Accio[36]. Más claramente, aunque con un cambio de funcionalidad, aparece *anima* en Lucrecio[37]. Varrón[38] establece tres grados en el *anima:* en los dos primeros reside la sensibilidad y la vida, pero en el tercero *(animus)* reside la inteligencia y el pensamiento. En Cicerón[39] el alma tiene una realidad física, soplo de aire. También en Séneca *anima* puede significar *vida*[40]*.* Pero es el gramático Nonio Marcelo[41] quien da posiblemente la mejor definición de *anima* en su distinción con el *animus,* donde se ve la inspiración en Accio y Varrón.

---

[34] *spiramenta animae letali uulnere rupit: En.* IX 580.
[35] *confixi exspirant animas: En.* XI 883.
[36] *Sapimus animo* (=racionalidad, sabiduría), *fruimur anima* (=sede de los sentimientos); *sine animo anima est debilis!: Epigoni,* fr. III Dangel, en Nonio 426, 25, Lindsay.
[37] *anima* (sede de las sensaciones y vida del cuerpo vegetativo) en III 117-135 y *animus* (razón, pensamiento, sentimientos y voluntad) en II 270, 365 y 1023.
[38] *Antig.* en S. Agustín, *Ciud.* VII 23.
[39] *quae spiritu in pulmones anima ducitur, ea calescit: Nat.* II 138. *Vid.* también *Nat.* III 14, 36 o *Túsc.* I 9, 19.
[40] *difficile est, inquis, animum perducere ad contemptionem animae: Cart.* IV 4.
[41] *Animus et anima hoc distant:*
animus est quo sapimus, anima quo uiuimus. De hecho es una paráfrasis

Virgilio presenta numerosísimos ejemplos *(En.* VII 351; IX 663; X 348; X 525; X 598; X 601; XI 883) de *anima* con esta acepción de alma-vida. En un único ejemplo dentro de su obra el último soplo de respiración es designado con el término *halitus*[42]*.* A veces una respiración forzada o jadeante puede ser indicio de una exaltación psíquica, puesto que la excitación acelera la respiración, como en el supremo esfuerzo de Eneas y Turno[43], el estado de la Sibila poseída por Apolo[44], la carrera de los caballos del Sol[45], o sencillamente ser indicio de que fallan las fuerzas[46]. La simple respiración de la serpiente de Alectó, enroscada sobre la reina Amata, basta para provocarle la locura[47].

En contados casos esta alma-vida puede personalizarse y adquirir el significado de *ser vivo* o *persona,* con lo que el significado se aproxima mucho a *corpus*[48]*.* Finalmente, un significado importantísimo de *anima* es el de parte sobreviviente del cuerpo, que tendrá una vida particular en el Averno[49]. En un pasaje controvertido[50] Viviane Mellinghoff-Bourgerie (1990, 55) cree comprobar una deuda de Virgilio con la psicología epicúrea, pues lo normal es que las almas abandonen a los moribundos y no al contrario. No se trataría entonces de una mala transmisión textual, sino de que el cuerpo es el soporte del alma y el que la deja escapar cuando el cuerpo deja de cumplir sus funciones convenientemente. Anteriormente tratamos la vertiente escatológica del alma. Ahora trataremos el alma como principio vital en el hombre *(anima)* y en el mundo

---

del fragmento citado anteriormente de los *Epigoni* de Accio.

[42] *extremus si quis super halitus errat//ore legam: En.* IV 684-685.

[43] *adsistunt contra certamina Martis anheli: En.* XII 790.

[44] *pectus anhelum: En.* VI 48.

[45] *equis anhelis: En.* V 739.

[46] *fessos quatit aeger anhelitus artus: En.* IX 814.

[47] *uipeream inspirans animam: En.* VII 351.

[48] *sanguine quaerendi reditus animaque litandum//Argolica: En.* II 118-119. *Vid.* también X 529 y XI 372-373.

[49] *Vid. Buc.* VIII 98; *En.* IV 242-243; VI 264 y VI 679-681.

[50] *linquebant dulcis animas: En.* III 140.

(spiritus, mens), además del alma psíquica como inteligencia-razón-pensamiento *(animus).*

En realidad, Virgilio está influido por las corrientes filosóficas del helenismo y el carácter materialista de sus psicologías, para las cuales todo lo que era capaz de actuar y padecer era de naturaleza corpórea. Recordemos los átomos de aire y fuego que forman el alma en Epicuro *(A Heród.* 63) o el soplo de aire y fuego (πνεῦμα θερμόν) en los estoicos, como en Panecio *(Túsc.* I 18, 42).

La asociación naturalista de alma con el aire[51] como principio vital se extiende también a la sangre y al calor cuando el alma está considerada como parte del compuesto cuerpo-alma. Hay ejemplos en que el alma y la sangre salen al mismo tiempo del cuerpo moribundo[52], o se equipara la vida y la sangre[53], porque la sangre es la vida que se marcha y se transforma en *cruor* al salir por la herida[54], lo que recuerda al πορφύρεος θάνατος homérico. Posiblemente la influencia del alma-sangre le viene a Virgilio de los estoicos, quienes, a su vez, eran deudores del cardiocentrismo psíquico de Empédocles[55], en contra de la corriente alcmeónico-platónica, que colocaba el alma en la cabeza. Así, no tiene nada de extraño que Virgilio coloque el *anima* y, por ende, el *animus* en el pecho[56]. Por otro lado, la muerte es calificada de *frigida,* en oposición al calor vital de los miembros[57], ya que el calor es la primera

---

[51] *auras//uitalis carpis: En.* I 387-388.

[52] *purpuream uomit...animam: En.* IX 349; *uoluitur ille uomens calidum de pectore flumen: En.* IX 414; *undantique animam diffundit in arma cruore: En.* X 908; *concidit ac multo uitam cum sanguine fudit: En.* II 532.

[53] *sed Turni de uita et sanguine certant: En.* XII 765.

[54] Ya en los himnos homéricos se identifica la vida con la sangre: λεῖπε δὲ θυμὸν//φοινὸν ἀποπνείουσα *(Himn. Hom. a Ap.* 361-362).

[55] περικάρδιον νόημα (DK 31 B 105, v. 3).

[56] *tum, latebras animae, pectus mucrone recludit: En.* X 601; *(anima talis) habitet tecum et sit pectore in isto: En.* XI 409; *nunc, si cui uirtus animusque in pectore praesens: En.* V 363.

[57] *et cum frigida mors anima seduxerit artus: En.* IV 385; *omnis et una//dilapsus calor atque in uentos uita recessit: En.* IV 705; *ast illi soluuntur frigore membra: En.* XII 951.

sustancia del alma, como se observa en el desvanecimiento de Andrómaca[58] o en la muerte de Dido[59].

➢ El otro término íntimamente relacionado con el *anima,* el *animus,* representa la realidad psíquica y espiritual del alma: el sentimiento, el pensamiento y la voluntad. Tal vez el uso más amplio de *animus* sea como pensamiento-sentimiento, o sea, la realidad psíquica más general, lo equivalente al θυμός de los griegos y para lo que el latín dispone asimismo de un término bastante específico como el *consilium.*

Animus puede estar usado como sujeto agente, en una especie de personificación[60]. Como complemento puede ser sede de la reflexión, del pensamiento y del juicio[61]. Puede, asimismo, ser sede de innumerables sentimientos, por lo que una buena traducción al español podría ser *corazón[62].* Una forma un tanto primitiva, por explicar los estados interiores del alma a través de reacciones o procesos corporales, de manifestar la conmoción interior provocada por el sufrimiento y la concentración psicológica sin atender los datos externos es la inmovilidad, el mantenimiento de la vista hacia el suelo y un pertinaz silencio, como ocurre en el magnífico ejemplo de *En.* VI 467-470. Eneas trata de aplacar el *animum* de Dido, pero ella *solo fixos oculos auersa tenebat*. Sede de sentimientos

---

[58] *Calor ossa reliquit:* III 308, expresión calcada sobre la lucreciana *atque ossa reliquit*: III 123.
[59] *Omnis et una//dilapsus calor, atque in uentos uita recessit*: IV 704-705.
[60] *obstipuere animi* (sentimiento)*: En.* II 120; *necdum animus toto percipit pectore flammam* (percepción, sensación): *En.* VII 356.
[61] *quae nunc animo sententia surgit?: En.* I 582; *si mihi non animo fixum immotumque sederet... En.* IV 15; *haec memorans animo... En.* X 680.
[62] *tum uero in curas animo diducitur omnis* (preocupación): *En.* V 720; *multa putans sortemque animo miseratus iniquam* (piedad): *En.* VI 332; *exsultatque animis* (alegría interior): *En.* XI 491; *saeuitque animis ignobile uulgus* (furor): *En.* I 149; *animum flammauit amore (*sede del amor): *En.* IV 54; *multa uiri uirtus animo multusque recursat//gentis honos* (sede de la memoria): *En.* IV 3-4.

es la función que tiene también en genitivo dependiente de adjetivos que denotan estado emocional[63].

Un segundo significado bien representado es el de *ardor, coraje, valor, cólera, furor,* en un uso semejante al θυμός griego. En este sentido es muy frecuente encontrar *animi* en plural, lo que suele explicarse por influencia de las φρένες, muy estrechamente realacionadas con el θυμός. Los ejemplos en Virgilio son numerosísimos[64].

En tercer lugar puede ser la intención o voluntad, significado relativamente frecuente[65].

En cuarto lugar podría ser la atención o la tensión de la mente[66].

Por último, en un uso bastante reducido, podría ser una disposición de ánimo más o menos transitoria, lo equivalente al ἦθος griego[67].

Esta distinción virgiliana entre *anima/animus* obedece más a motivos literarios tradicionales y a empleos lingüístico-conceptuales propios de la lengua latina que a motivos puramente filosóficos, en especial epicúreos, los cuales distinguen radicalmente el principio del sentir-comprender del puramente vital. Virgilio, por lo que se refiere al alma, no tiene una coherencia filosófica rigurosa, sino que está abierto a variadas influencias que él intenta conciliar poética y artísticamente con notable éxito, aunque un pormenorizado análisis de las mismas pudiera descubrir contradicciones y contrasentidos que no

---

[63] *fidens animi: En.* II 61; *furens animi: En.* V 202; *infelix animi: En.* IV 529.
[64] *nunc animis opus, Aenea, nunc pectore firmo: En.* VI 261; *arrexere animos Itali: En.* XII 251; *sic animis iuuenum furor additus: En.* II 355.
[65] *sin alios finis aliamque capessere gentem//est animus: En.* XI 324-325; *omnibus idem animus, scelerata excedere terra: En.* III 60.
[66] *animos adhibete: En.* XI 315; *conuertere animos...ad reginam Volsci: En.* XI 800-801.
[67] *degeneres animos timor arguit: En.* IV 13; *quietum//accipit in Teucros animum: En.* I 303-304; *Iulus,//ante annos animumque gerens curamque uirilem: En.* IX 310-311.

logran, sin embargo, hacer que el conjunto chirríe o desentone.

Animus y *anima* están netamente distinguidos en latín por lo general, si bien, a veces, *anima,* término no marcado, sustituye a *animus (cf.* Sal. *Cat.* II 8; *Iug.* II 1). Virgilio presenta algunos ejemplos en los que tanto la tradición textual como los editores dudan aceptar uno u otro término. Caso paradigmático es *En.* X 487 *(sanguis animusque sequuntur),* donde se esperaría *anima* con el sentido de *vida.* Sin embargo, Viviane Mellinghoff-Bourgerie (1990, 54-55) entiende que Virgilio utiliza aquí la distinción lucreciana y lo interpreta en el sentido de que el *animus* indicaría en este caso la muerte total e inmediata *(cf.* Lucr. III 396-402), mientras que una pérdida parcial de átomos de alma puede no implicar necesariamente la muerte (Lucr. III 406-407), como ocurre en el desvanecimiento de Andrómaca *(En.* III 308). Con todo, cuesta admitir este sentido tan concreto y filosófico para el pasaje de Virgilio, más poeta que filósofo y que no es tan meticuloso a la hora de distinguir el principio espiritual del simplemente vital.

Misma vacilación en *En.* VI 467-468 *(talibus Aeneas ardentem et torua tuentem//lenibat dictis animum),* donde *animum* representa la sede de la ira de Dido, aunque no han faltado intentos de sustituirlo por *animam,* es decir, la *sombra* de Dido. O *En.* V 640 *(deus ipse faces animumque ministrat),* donde hay quien entiende las bocanadas de fuego *(animam),* a pesar de que es mejor entender el valor para pegar fuego *(animum).*

Estos ejemplos dudosos nos confirman la idea de que Virgilio no establece un riguroso uso filosófico de estos términos a la manera lucreciana. Para García Rúa (1976, 64-65) la distinción entre los dos términos surge en latín de la necesidad de garantizarse una potencia entendida como principio de actividad, dado que para el romano es la acción

y no el pensamiento lo definitorio de la existencia. Que Lucrecio distinga nítidamente entre *animus/anima* obedece al intento de plasmar en latín la contraposición que establecía Epicuro entre la parte racional del alma (τὸ λογικόν) y la irracional (τὸ ἄλογον)[68]. Epicuro sólo disponía para el alma del término ψυχή, pero en Lucrecio el *animus* es sólo un aspecto de una entidad más vasta, llamada *anima (cf.* III 143 y 150)[69].

A título de hipótesis recoge García Rúa (1976, 127-128, nota 47) dos consideraciones relevantes, aunque, en mi opinión, muy difíciles de verificar: que en la denominación de *animae* para las almas de los muertos pudo pesar la incapacidad de actuar propia del *anima* (materia espiritual indiferenciada y común, principio de pasividad) y que la extensión de *anima* sobre el contenido semántico de *animus* fuese en paralelo con la mayor importancia que iba cobrando en Roma la creencia en la vida de ultratumba.

Ahora bien, sería interesante destacar que el romano como principio de vida era capaz de concebir el *anima* y el *genius.* El establecer una diferencia entre alma y *genio* plantea serios problemas. Hay quien, como Thadee Zielinski *(Historia de la Civilización Antigua,* tr. esp., Aguilar, Madrid, 1987, 451-452), habla de *alma-genio,* o quien creía, como S. Agustín[70], que el *genio* se identificaba con el alma. Sin embargo, propiamente hablando, el *genius* es en los hombres un demonio personal o una entidad personal protectora y superpuesta al alma. Así pues, hablando en términos estructuralistas, dentro del hombre habría un término negativo *(anima:* alma animal) y otro positivo de carácter personal *(genius, ἴδιος δαίμων).*

---

[68] *A Heród.* 66 y Aecio IV 4, 6.
[69] U. Pizzani, 1979, 229-252.
[70] *Ciud.* VII 13.

El *anima,* principio vital pasivo, es lo eterno que hay en nosotros y por ello tiene su función en el plano escatológico, mientras que *animus* resume todas las facultades que distinguen al hombre de los animales. Vivimos gracias al cuerpo, al *anima* y al *genius,* actuamos mediante el cuerpo, el *animus* y el *ingenium.* Este último se diferencia del *animus* (inteligencia, intuición, comprensión, razón, sentimientos) sólo en la proporción y en el equilibrio que guardan dichas facultades en tal o cual individuo concreto. El *animus* sería el espíritu en abstracto, mientras el *ingenium* serían las manifestaciones concretas del mismo, que varían de un hombre a otro, si bien Virgilio no emplea esta distinción tan frecuente en los prólogos de la obra salustiana.

Lo que sí es una originalidad de Virgilio es la aplicación de *animus* o *ingenium* a animales (ya Hesíodo los había hecho partícipes de una ψυχή: *El Escudo* 173) y a realidades inanimadas. Así, en *Geórg.* I 146, se utiliza *ingenium* para la inteligencia de los cuervos en anunciar los cambios meteorológicos. *Animus* es referido también a los animales, aunque lógicamente no en el sentido de pensamiento-reflexión, sino en el de ardor, coraje y furor, como el que poseen los jefes rivales de la colmena[71], o la disposición transitoria, como el carácter dócil de los novillos mientras son jóvenes[72]. Las abejas tienen *animum* en *Geórg.* IV 83, 86 y 105, pero *mens* en *Geórg.* IV 212 *(regi incolumi mens omnibus una est),* lo que constituye un antropomorfismo simbólico, pues el enjambre representa el orden y el trabajo en común. En *Geórg.* II 177 *ingenia* se identifica con *natura,* cuando hace alusión a las disposiciones naturales de los distintos terrenos. En *Geórg.* II 382 *ingenia* tiene también un sentido concreto: son

[71] *ingentis animos angusto in pectore uersant: Geórg.* IV 83.
[72] *dum faciles animi iuuenum: Geórg.* III 165.

personas de inteligencia superior y dotadas para la poesía dramática. Pero Virgilio llega más lejos que nadie en *Geórg.* II 350 *(animos tollent sata),* donde la naturaleza tiene su propia alma y goza de un soplo vital, cuando la tierra es regada por el agua *(tenuisque subibit//halitus: Geórg.* II 349-350).

- *MENS*

Tras los dos términos genéricos hasta ahora analizados y otros que están relacionados con ellos, pasamos con *mens* a analizar los psicónimos de mayor uso en Virgilio. Este término, nombre de acción con sentido abstracto, es el equivalente aproximado del griego *νόος*, como *anima* lo es de ψυχή y *animus* de θυμός. El sentido de *mens,* desde Homero a Hesíodo, pasando por los líricos y algunos preplatónicos, Platón y los estoicos, es retomado en sus distintas acepciones por Cicerón y de éste pasará en su empleo a Virgilio.

Mens, en realidad, es un sinónimo de *animus,* como vemos en Lucrecio[73]. Hay una cierta tendencia a utilizar *mens* como el aspecto racional del *animus* en contraposición al emotivo *(animi mens consiliumque:* Lucr. III 615), pero el empleo no pasa de ahí, pues ya en Plauto *mens* padece una confusión mental, fruto de una emoción erótica *(nubilam mentem animi habeo: Arqu.* 207-210)[74]. Por otra parte, también encontramos el uso homérico (κατὰ φρένα καὶ θυμόν) en *mentem animumque (En.* VI 11) para designar la totalidad del ser interior del hombre: la mente y el corazón. La expresión se encuentra ya en la *Ifigenia* de Ennio *(mentem atque animum delectat suum: Trag.,* fr. 109, v. 4, Segura) y en Lucrecio (I 75 y III 142).

---

[73] *Primum animum dico, mentem quam saepe uocamus:* III 94; *consilium, quod nos animum mentemque uocamus:* III 139.
[74] Para esta cuestión *uid*. U. Pizzani, 1979, 229-252.

Mens, dentro de sus múltiples acepciones (inteligencia, corazón, voluntad, juicio, alma) posee dos sentidos fundamentales, ambos presentes en Virgilio:

A) En el plano ontológico es la manifestación del principio activo *(spiritus)* que constituye el alma del mundo: Cic. *Ac.* II 37, 119 y Virg. *En.* VI 724-727.

B) En el plano lógico-antropológico es la más alta capacidad humana, entendida como pensamiento verdadero *(cf. amens, demens)* y adaptación a la *Mens* divina que gobierna el universo.

Centrémonos, por el momento, en las acepciones que tendría para Virgilio dentro de las capacidades humanas.

a) *Mens* puede ser la esencia del ser humano, de la que carece el *simulacrum* de Eneas que forja Juno para alejar a Turno del combate[75].

b) *Mens* es la sede de los procesos intelectivos[76] (el continente) y puede ser también el contenido concreto de una idea, pensamiento o proyecto[77]. En el libro II de la *Eneida,* donde juega tan importante papel la oposición razón luminosa/oscuridad o ceguera de la mente, se vierte el mensaje de que las razones últimas de la caída de Troya fueron estas últimas, es decir, por un lado Laoconte, Capys y los troyanos más clarividentes *(at Capys, et quorum melior sententia menti:* II 35) y, por otro, el vulgo, arrastrado por la *insania* (II 42) y conducido por una *mens laeua* (II 54)[78].

c) *Mens* puede ser afectada por innumerables sentimientos, afecciones y pasiones, de las que es la sede

---

[75] *dat sine mente sonum: En.* X 640.
[76] *si mens non laeua fuisset (si mi juicio no hubiera estado equivocado): En.* II 54; *mentemque recepit (recobró el conocimiento): En.* X 899.
[77] *hic mentem Aeneae genetrix pulcherrima misit//iret ut ad muros: En.* XII 554-555; *si bellare paras atque haec tibi mens est: En.* VIII 400.
[78] J. González Vázquez, v. III, 39-64.

natural[79]. Con este sentido es muy plausible la traducción de *corazón.*

d) *Mens* puede ser la voluntad, como en el famoso pasaje *mens immota manet, lacrimae uoluuntur inanes (En.* IV 449). A este propósito Angela María Negri (1988, 240-258) recuerda la peculiar asociación semántica en latín y griego de sustantivos psíquicos con partes físicas del cuerpo, actos o fenómenos externos. Además del ejemplo citado, *mens* y *lacrimae* aparecen juntos en otros tres pasajes[80]. De este modo se presentan en paralelo la interioridad y los síntomas externos (*pectus-oculi* en *En.* I 717-718 y IV 529-531) o se da una oposición entre ellos: *spem uultu simulat, premuit altum corde dolorem (En.* I 209).

Igualmente puede ser el contenido de la voluntad, es decir, un deseo, una decisión o determinación[81].

e) *Mens* puede ser la sede de la memoria[82].

f) *Mens,* como *animus,* puede significar *atención[83].*

No explica Virgilio cuál es la localización de *mens,* tal vez porque es un sustantivo abstracto y de acción, pero hemos de suponer que es la misma que la del *animus*, situado en el pecho, o, más exactamente, en el corazón, según la doctrina epicúrea y estoica. De hecho, el terror puede ocupar las *mentes* y los *pectora*, indicio no sólo de la probable localización de *mens,* sino también de que el terror es total, pues no sólo paraliza la razón y los planes que ésta pudiera pergeñar, sino los impulsos incontenibles que

---

[79] *quae mentem insania mutat?: En.* IV 595; *mens exaestuat ira: En.* IX 798; *furor iraque mentem//praecipitat: En.* II 316-317; *demittunt mentes* (los rútulos por la muerte de Amata): *En.* XII 609; *sunt lacrimae rerum et mentem mortalia tangunt: En.* I 462.

[80] *sunt lacrimae rerum et mentem mortalia tangunt: En.* I 462; *paulum lacrimis et mente morata: En.* IV 649; *percussa mente dedere//Dardanidae lacrimas: En.* IX 292-293.

[81] *mens omnibus una sequendi: En.* X 182; *qua facere id possis nostram nunc accipe mentem: En.* I 676.

[82] *manet alta mente repostum//iudicium Paridis: En.* I 26-27; *signa tibi dicam, tu condita mente teneto: En.* III 388; *...paulum lacrimis et mente morata: En.* IV 649.

[83] *huc aduertite mentem: En.* VIII 440; *arrectae mentes stupefactaque*

incitan a acometer valerosamente una acción: en el caso de *En.* XI 357 el terror que se tiene, en opinión de Drances, a oponerse a los objetivos de Turno *(quod si tantus habet mentes et pectora terror).*

- *CONSILIUM*

Está estrechamente ligado al *animus* y en Lucrecio funcionan a veces ambos como sinónimos[84]. En III 165 aparecen *animi mens consiliumque* utilizados como sinónimos y con el significado de fuerza racional o voluntad. Pero donde más nítidamente los distingue es en III 94-95 *(Primum animum dico, mentem quam saepe uocamus,//in quo consilium uitae regimenque locatum est).* Tanto *animus* como *mens* designan en Lucrecio la facultad racional. El *consilium* sería un aspecto particular de la razón, es decir, la capacidad de decisión, o la voluntad como resultado de una reflexión previa.

En *En.* I 281 *(consilia in melius referet)* puede traducirse como *planes, deseos* (de Juno). En *En.* II 656 *(nam quod consilium aut quae iam fortuna dabatur?)* puede traducirse como *decisión.* En *En.* IV 477 *(consilium uultu tegit)* Dido disimula su proyecto o voluntad de morir. En *En.* VII 216-217 *(consilio hanc omnes animisque uolentibus urbem//adferimur pulsi regnis)* aparecen ligados *consilium* y *animus. Consilium* sería el resultado de la acción del *animus: por decisión nuestra y queriéndolo nuestra voluntad...*

En *En.* VII 406-407 *(consilium uertisse)* trastocar el juicio o el sentido común, que es lo que hace Alectó en la corte del rey Latino, es la consecuencia de haber agudizado el delirio *(acuisse furores).* En *En.* VII 591-592 *(caecum consilium)* la ciega decisión o voluntad de tomar venganza contra los troyanos aparece en claro *oxímoron* e *hipálage*, ya que quien debe ser tildado de *caecum* es el que no sabe hacer

---

corda//Iliadum: En. V 643-644 (al enterarse del incendio de la flota).

[84] *idque sibi solum per se sapit, id sibi gaudet:* III 145; *consilium, quod nos animum mentemque uocamus:* III 139.

uso de su *consilium.* Finalmente, en *En.* XI 704 el *consilium* tiene capacidad de *uersare dolos* y tendría el sentido de inteligencia práctica, al ir acompañado de un sustantivo como *astu.*

Hay que hacer notar que la capacidad racional del hombre no es designada en Virgilio todavía como *ratio* ni juega este término un papel importante en la actividad mental del hombre, como ocurrirá en Séneca. Virgilio se mueve otra vez en este caso dentro de unos parámetros literarios y de usos corrientes en la lengua latina *(ratio* en el sentido de *cuenta* o *cálculo)* más que dentro de la terminología filosófica acuñada por la lengua griega *(ratio=λόγος).*

Mientras en Lucrecio el término aparece en 221 ocasiones, en Virgilio sólo lo encontramos en cinco ocasiones, todas en la *Eneida.* Por su escasa relevancia psicológica y reducidísima presencia, reseñaremos los pocos usos encontrados a partir del breve y claro análisis de Giovanni Cipriani *(Enc. Virg.*, IV, pp. 404-406). En tres ejemplos (IV 115; VIII 49 y IX 67) su aparición en ablativo *(qua ratione)* revela un claro valor adverbial, muy semejante a la expresión *quo modo.* Aquí el término, de un significado original concreto como *cuenta,* ha pasado ya a tener un significado metafórico como *cálculo, interés, ventaja, método, manera.*

En otro caso, en II 314 *(arma amens capio; nec sat rationis in armis),* el término parece adquirir un tono más filosófico, en consonancia con el λόγος griego. Así, consolida su significado de *razón* o de *facultad racional por excelencia* en concurrencia con *consilium,* término menos poético que *ratio.* Este sentido es el que tendría *nec sat rationis in armis,* si se interpreta como comentario o apéndice al adjetivo *amens,* que es lo que hacen la mayoría de comentaristas. Otra interpretación sería *ni hay bastante*

ventaja para la patria en coger las armas. Aunque también podría ser plausible una interpretación técnica, militar o estratégica en este caso *(ni hay bastante método militar en la forma de tomar las armas),* como parecería indicar el *glomerare manum* del verso siguiente, un simple reunir hombres sin orden preestablecido.

En VIII 299-300 *(non te rationis egentem//Lernaeus turba capitum circumstetit anguis)* la *lítotes* puede ser interpretada en el sentido de *prudentissimus* (Hércules se muestra impávido ante la multiplicación de las cabezas del monstruo), mucho mejor que en el sentido de ἀμήχανος (Hércules no carece de recursos para enfrentarse al monstruo). En cualquier caso, *rationis* tendría un sentido técnico, el cálculo, método o los recursos mentales con que Hércules se enfrentó a la hidra de Lerna, que, como se sabe, consistieron en quemar los cuellos de donde se reproducían incesantemente las cabezas cortadas.

- *SPIRITUS*

Es un término de significado similar al de *anima,* con el que entrará en concurrencia desde la época imperial. Prácticamente los mismos significados de *anima* podemos entrever en *spiritus:* soplo del Bóreas en *En.* XII 365-366, respiración biológica del caballo y del novillo en *Geórg.* III 506 y IV 300, la vida en *En.* IV 336 *(dum memor ipse mei, dum spiritus hos regit artus)* y en *Buc.* IV 53-54 *(O mihi tum longae maneat pars ultima uitae,//spiritus et quantum sat erit tua dicere facta),* ejemplo este último en el que el poeta declara su deseo de vivir hasta la feliz época del niño que le dará razón de ser.

Este término indica generalmente algo más que su valor léxico de *soplo* y Virgilio lo dota de un valor biológico, animador y moral, como en ese último ejemplo (vida e inspiración poética), o el de *En.* IV 336 (vida y responsabilidad moral por el dolor causado a Dido), o el de

En. V 648 *(qui spiritus illi:* vida y naturaleza sobrehumana en Iris transformada en Béroe).

Un último significado de *spiritus* es el de alma del mundo, pero ya detallaremos esta cuestión en el apartado correspondiente.

➢ *COR-PECTUS*

Como ya sabemos, la separación y distinción radical entre alma-cuerpo es especulativa y filosófica, lo cual no obsta para que esta última considere ciertas partes del cuerpo como sede del alma. Más antigua aún es la tradición primitiva de atribuir actividades psíquicas a órganos puramente físicos. A este respecto, sin duda los dos términos físicos que en latín dan más juego como órganos psíquicos son *cor* y *pectus,* sede natural del primero. Los empleos de estos términos como centro de la vida y del alma habían sido ya más que notables en Homero (κῆρ, ἦτορ, καρδίη como sede de sentimientos y potencias emocionales a la par que φρένες y στῆθος). También el *cor* y el *pectus* van a jugar un papel importante para los romanos como sede de la conciencia y del espíritu[85].

El primero no designa nunca en Virgilio sólo el corazón físico, sino que se entiende como sede de numerosas funciones psíquicas. Ya Cicerón atestiguaba que el *cor* era la sede del alma[86], aunque el término es muy raramente utilizado en prosa, donde la mayor parte de los empleos se dan con la construcción *cordi est. Cor* en estos casos no designa el órgano, sino, por metonimia, lo que él siente, es decir, el interés o la preocupación. Virgilio atestigua estos usos *(En.* X 252; XI 369), pero emplea el término sobre todo como sede de sentimientos y de la inteligencia.

Veamos el uso de *cor* con más detenimiento.

---

[85] *Vid.* K. Heene, 1987, 704-719.
[86] *aliis cor ipsum animus uidetur: Túsc.* I 18.

a) sede de sentimientos: dolor[87], pasión[88], cólera[89], inquietud[90], miedo[91]. En *En.* I 722 los *resides animos desuetaque corda* de Dido (sentimientos apagados y corazón desacostumbrado al amor) se encuentran en el mismo plano emocional, pero *corda* sería un aspecto o un órgano de la parte emotiva del alma. El sufrimiento amoroso, expresado por *cura,* puede ser también encerrado en el *cor* sin que haya otras manifestaciones corporales visibles que indiquen tal afección, como hace Eneas ante los reproches de Dido *(curam sub corde premebat:* IV 332).

Que el corazón (y el pecho) sean sede del dolor lo testimonian innumerables pasajes de la mayoría de los poetas líricos, elegíacos y épicos latinos, además de Plauto y Terencio[92]. De la educación clásica, basada en buena parte en la poesía latina, tomaron su inspiración los autores de epitafios métricos, quienes hacen citaciones directas de autores como Virgilio, Ovidio, Lucano, Horacio y prefieren colocar la sede del dolor en los términos concretos *cor* y *pectus,* antes que en los abstractos *mens* y *animus.*

b) sede de sentimientos, pero pasando por metonimia a significar el sentimiento mismo. Se trata aquí fundamentalmente de sentimientos tales como la cólera, el furor, el valor o el coraje (=θυμός, *animus)*[93]*.* Notable ejemplo es la sinécdoque en que *corda* designa la persona entera *(lectos iuuenes, fortissima corda,//defer in Italiam: En.* V 729-730).

Era propio de los poetas utilizar el plural por el singular en partes del cuerpo humano o animal *(colla, terga,*

---

[87] *premit altum corde dolorem: En.* I 209.
[88] *calefactaque corda tumultu: En.* XII 269.
[89] *tumida ex ira tum corda residunt: En.* VI 407.
[90] *curam sub corde premebat: En.* IV 332.
[91] *soluite corde metum: En.* I 562.
[92] *Vid.* K. Heene, 1987, 704-719, donde puede encontrarse una amplísima lista de referencias de poetas latinos.
[93] *ponuntque ferocia Poeni//corda uolente deo: En.* I 302-303; *fera corda domans* (Apolo y la Sibila): *En.* VI 80; *Teucrum mirantur inertia corda: En.* IX 55.

pectora), pero lo que sí es imputable a la creatividad virgiliana es el uso de *corda* como plural poético con valor intensivo, como en *exsultantiaque haurit//corda pauor pulsans: En.* V 137-138. Se juega tanto con el estado de ánimo como con la alusión a los latidos del corazón (órgano físico), tal y como había hecho Homero en *Il.* XXIII 370-371: πάτασσε δὲ θυμὸς ἑκάστο ὑνίκης ἱεμένων. Tampoco duda en atribuir la hinchazón espiritual a *corda*[94], estado anímico que suele atribuirse sólo a potencias espirituales como *animus* (Luc. *Fars.* I 354) y *mens* (Ov. *Her.* VIII 57).

c) sede del deseo[95].

d) sede de la voluntad[96].

e) sede del pensamiento, de la actividad intelectiva y de la memoria *(cor quod sapientiae domicilium:* Lact. *Obr.* X 11)[97].

Un intento de dar una profundidad psicológica o una interioridad espacial es el que pretende lograrse con el uso de la preposición *sub,* referida tanto a *corde* como a *pectore,* pero no a otros psicónimos[98]. Tal uso se encontraba ya en Apolonio de Rodas (ὑπὸ κραδίῃ: III 287) y en Teócrito (ὑποκάρδιος: XI 15).

Finalmente, como otros psicónimos referidos a animales, Virgilio, en su intento de humanización animal, otorga un *cor* a las abejas dispuestas a entablar combate[99] y a todos

---

[94] *tumida ex ira tum corda residunt: En.* VI 407; *rabie fera corda tument: En.* VI 49.

[95] *nequeunt expleri corda tuendo//terribilis oculos: En.* VIII 265-266, como en *expleri mentem nequit ardescitque tuendo: En.* I 713.

[96] *si fert ita corde uoluntas (si así es el deseo en vuestro corazón): En.* VI 675 (como en Homero ἐνὶ φρεσὶ ο θυμῷ), aunque la frase es lucreciana: *si fert ita forte uoluntas:* III 46); *uulgi uariare labantia corda: En.* XII 223.

[97] *dura suo tristi cum corde putabant: En.* VIII 522; *praescia longe//horrescunt corda agricolis: En.* XII 452-453; *secumque ita corde uolutat: En.* IV 533; *arrectae mentes stupefactaque corda Iliadum: En.* V 643-644; *corda oblita laborum: En.* IX 225.

[98] *curam sub corde premebat: En.* IV 332; *magnumque sub imo//corde premit gemitum: En.* X 464-465.

[99] *trepidantia bello corda: Geórg.* IV 70.

los seres vivos *(animalia)* que disfrutan del descanso nocturno[100].

Pasemos ahora a *pectus,* que es utilizado por Virgilio con mayor frecuencia aún que *cor.*

a) sede de sentimientos, uso extensísimo[101]. Interesante es el ejemplo de *En.* XI 151 por la complejidad del sentimiento: *quod si tantus habet mentes* (lo mental-volitivo) *et pectora* (lo impulsivo, sede del valor) *terror.*

b) sede de la voluntad[102].

c) pensamiento-voluntad[103].

d) recuerdo[104].

e) inteligencia[105].

f) sede del valor[106], aunque, por sinécdoque, un fuerte pecho puede referirse a la persona completa *(iuuenes, fortissima frustra//pectora: En.* II 348-349).

g) *pectus*, como sede del corazón, es la sede de la posesión divina en los humanos[107].

---

[100] *laxabant...corda oblita laborum: En.* IX 225.

[101] *uiolenta pectora...Turni: En.* X 151; *aeternum seruans sub pectore uulnus: En.* I 36; *atque illum talis iactantem pectore curas: En.* I 227; *Latonae tacitum pertemptant gaudia pectus: En.* I 502; *tremefacta nouus per pectora...insinuat pauor: En.* II 228-229; *improbe Amor, quid non mortalia pectora cogis!: En.* IV 412; *tantos illa suo rumpebat pectore questus: En.* IV 553; *irarum tantos uoluis sub pectore fluctus: En.* XII 831; *tum pectore sensus//uertuntur uarii: En.* XII 914-915.

[102] *quid non mortalia pectora cogis,//auri sacra fames!: En.* III 56-57; *ille regit dictis animos et pectora mulcet: En.* I 153. En este último ejemplo parece darse una oposición racional/irracional a través de *animos/pectora.*

[103] *maximus Ilioneus placido sic pectore coepit: En.* I 521; *ficto pectore fatur: En.* II 107; *olli subridens sedato pectore Turnus: En.* IX 740; *haec inimico pectore fatur: En.* X 556.

[104] *non obtunsa adeo gestamus pectora Poeni: En.* I 567; *haerent infixi pectore uultus: En.* IV 4; *et ueteris Fauni uolit sub pectore sortem: En.* VII 254.

[105] *at Cytherea nouas artis, noua pectore uersat//consilia: En.* I 657-658; *illa dolos dirumque nefas in pectore uersat: En.* IV 563; *fecundum concute pectus: En.* VII 338.

[106] *quam forti pectore et armis: En.* IV 11; *cum talis animos iuuenum et tam certa tulistis//pectora: En.* IX 249-250; *si tantum pectore robur//concipis: En.* XI 368-369; *nunc animis opus, Aenea, nunc pectore firmo: En.* VI 261.

[107] *...excussaque pectore Iuno est: En.* V 679; *magnum si pectore possit excussisse deum: En.* VI 78-79; *...furiisque accensas pectore matres: En.* VII 392; *fumantis fixit sub pectore taedas: En.* VII 457; *stimulos acris sub pectore uertit: En.* IX 718.

El sentido concreto del término *pectus,* además de su significado poco preciso, lo convierten en un psicónimo de uso casi universal (sentimientos, pensamiento, inteligencia, voluntad, recuerdo...) y de cómodo empleo en innumerables actividades psíquicas.

➢ *PRAECORDIA*

Se trata de un término que se utiliza generalmente como sinónimo de *pectus* o de *cor (quae sunt loca uicina, quibus sensus percipitur:* Serv. *in Aen.* VII 346).

Siempre aparece en plural y su sentido tampoco es preciso, pues designa los órganos que están próximos y bajo el corazón (diafragma, vísceras, etc.). La parte anatómica designada con el término puede ser más o menos extensa, pero nunca desciende bajo el ombligo. De las seis ocasiones en que aparece en Virgilio sólo en una tiene un significado puramente fisiológico[108]. Este uso ya lo vimos atestiguado en Homero con las φρένες *(Il.* XVI 481).

En las *Geórgicas,* cuando Virgilio no se atreve a estudiar los problemas de filosofía natural para ocuparse de la vida en el campo, la causa que aduce es la falta de ingenio especulativo, lo que traduce la expresión *sin...//frigidus obstiterit circum praecordia sanguis: Geórg.* II 283-284.

Esta misma expresión la encontramos en *En.* X 452 *(frigidus Arcadibus coit in praecordia sanguis),* pero aquí lo que indica la sangre fría es la pérdida de valor y de coraje. Ya sabemos que *circum praecordia* haría alusión al cardiocentrismo psíquico de Empédocles (αἷμα γὰρ ἀνθρώποις περικάρδιον ἐστι νόημα: DK 31 B 105, v. 3).

Sede de sentimientos, por último, encontramos en *En.* II 367 *(quondam etiam uictis redit in praecordia uirtus* → valor), *En.* IX 596 *(tumidusque nouo praecordia regno* →

[108] *...ac fisso transit praecordia ligno* (herida mortal de Sulmón): *En.* IX

hinchazón espiritual, orgullo, soberbia) y en *En.* VII 346-347 *(anguem//conicit inque sinum praecordia ad intima subdit),* donde *praecordia* es el objetivo de la intervención psicológica de la furia Alectó y el destinatario de la locura mental que la serpiente de la Furia introduce en los apasionados *praecordia* de la reina Amata.

Detengámonos un instante en el caso de la locura de Amata, pues nos da perfecta idea del rigor con que Virgilio describe los procesos psicológicos y menciona los órganos psicofísicos implicados en tales procesos, incluso tratándose de una descripción poético-mitológica. La dinámica fisiopatológica de la locura se inicia internamente: la serpiente de Alectó se le introduce *inque sinum praecordia ad intima (En.* VII 347), es decir en la zona en que tiene su sede el hígado y, por tanto, la bilis producida por éste. Observemos como inciso la diferencia entre la ira masculina de Turno y la femenina de Amata: en el primer caso Alectó arroja una antorcha sobre el pecho del héroe, pero en el segundo lo que arroja sobre la reina es una serpiente[109]. En una fase intermedia, cuando la reina aún se mantiene en sus cabales, la llama (metonimia por bilis) no ha sido absorbida enteramente por el *animus* (aquí la razón y el dominio de uno mismo) en su sede natural, el pecho *(necdum animus toto percepit pectore flammam: En.* VII 356). Finalmente, cuando la reina está poseída completamente por la locura, la bilis ha penetrado enteramente en las vísceras y en todo el cuerpo de la reina *(...penitusque in uiscera lapsum//serpentis furiale malum totamque pererrat: En.* VII 374-375). Es decir, la bilis, causa de la locura, se ha introducido en los *praecordia,* pero ésta no ha dominado al *animus* ni al *pectus* (lo racional) y la reina todavía

---

413.

[109] *sic effata facem iuueni coniecit et atro//lumine fumantis fixit sub pectore taedas* (VII 456-457) frente a *huic dea caeruleis unum de crinibus anguem//conicit* (VII 346-347): ira inflamada de Turno frente a

mantiene su sano juicio, aunque lleva el mal dentro de ella. Sin embargo, cuando el *furiale malum* penetra desde lo más externo *(praecordia, animus-pectus)* a lo más interno *(uiscera)*, la reina corre ya enloquecida por la ciudad. Este tipo de locura descrito entra dentro del tipo *manía* (locura de larga duración y sin fiebre)[110].

- *SANGUIS*

La falta de sangre o el cese de su circulación en el cuerpo puede ser un indicio del miedo, como el que se produce ante la vista de las serpientes que acabarán con la vida de Laoconte *(diffugimus uisu exsangues: En.* II 212). Síntoma de temor es asimismo una sangre helada *(...mihi frigidus horror//membra quatit gelidusque coit formidine sanguis: En.* III 29-30). La misma idea de helarse la sangre por miedo, en unión ahora con los *animi* (=el valor), que sufrirán la repercusión de ello, encontramos en *En.* III 259-260 *(at sociis subita gelidus formidine sanguis//deriguit: cecidere animi).*

Una sangre helada y poco fluida es lo propio de la vejez *(sed enim gelidus tardante senecta//sanguis habet: En.* V 395-396) y, así, la sangre puede ser la dispensadora de la fuerza corporal *(dum melior uiris sanguis dabat: En.* V 415; *genua labant, gelidus concreuit frigore sanguis: En.* XII 905).

La sangre es el vehículo de la vida y del alma, como ya habíamos dicho: *tenuemque inclusit [uulnus] sanguine uitam (En.* VII 534). O es la misma vida: *tu tamen interea calido mihi sanguine poenas//persolues amborum (En.* IX 422-423); *nostro dirimamus sanguine bellum (En.* XII 79).

- *OS, OSSA*

Tienen en Virgilio un uso frecuente, ya anteriormente atestiguado en latín, como sede de la vida y de los

---

ira venenosa de Amata.
[110] I. Mazzini, 1995, 92-105.

sentimientos, del calor vital, de los sentidos y de la *consciencia.*

a) pueden ser la sede del miedo[111].

b) pueden ser la sede de la vida y de la *consciencia,* como en el desvanecimiento de Andrómaca, al ver de pronto a Eneas[112], o en el de la madre de Euríalo[113].

c) pueden ser la sede del delirio amoroso[114].

d) pueden ser la sede del dolor[115].

➢ *MEDULLAE*

Son la sede del amor desde el fin de la era arcaica, aunque no queda ensombrecido en ellas su sentido físico: el amor es una sensación psicofísica. En Virgilio aparecen en tres ocasiones y reciben el efecto de la llama y del calor. En *Geórg.* III 271-272 *(continuoque auidis ubi subdita flamma medullis//(uere magis, quia uere calor redit ossibus)* se trata del celo amoroso de las yeguas, que va asociado al calor de los huesos, otra sede del amor, como ya hemos visto. En *En.* IV 66-67 *(...est mollis flamma medullas//interea et tacitum uiuit sub pectore uulnus)* se trata de la pasión amorosa de Dido, menos ardiente que la de las yeguas por tratarse de una *mollis flamma,* pero más duradera por estar asociada la herida amorosa al *pectus,* sede de unos sentimientos más estables y psicofísicos que los que arden convulsivamente en los huesos. En *En.* VIII 389-390 *(accepit solitam flammam, notusque medullas//intrauit calor et labefacta per ossa cucurrit)* se trata de nuevo de una pasión amorosa con fuerte componente sexual, como es la que siente Vulcano ante el *mollis amplexus* de Venus.

---

[111] *...gelidusque per ima cucurrir//ossa tremor: En.* II 120-121 y VI 54-55, similar en XII 447; *postquam pauor ossa reliquit: En.* III 57.
[112] *calor ossa reliquit: En.* III 308.
[113] *at subitus miserae calor ossa reliquit: En.* IX 475.
[114] *ardet amans Dido traxitque per ossa furorem: En.* IV 101.
[115] *tum uero exarsit iuueni dolor ossibus ingens: En.* V 172; *...duris dolor ossibus ardet: En.* IX 66.

La unión de *medullae* a sustantivos que indican ardor se encontraba ya en Catulo (XXXV 15; XLV 16; C 7) y, aunque el uso de *medullae* como psicónimo es latino, no se puede negar la influencia de la poesía helenística sobre Catulo y Virgilio[116].

- *ARTUS-MEMBRA*

Por oposición al unitario *corpus, membra* hacen referencia a la pluralidad de partes que componen el cuerpo humano, en tanto que *artus,* las articulaciones en principio, por extensión asumen el significado de *miembros* y, por ende, el de la totalidad del cuerpo humano.

Se puede establecer una gradación desde dentro hacia fuera para las sensaciones en los distintos psicónimos: las emociones más íntimas en los *ossa y uiscera,* algo más externo es lo que se coloca en el *cor* y en el *pectus* y cuasi completamente externo lo que se coloca en los *artus-membra (tremor*[117]*, anhelitus*[118]*, sopor*[119]*, quies*[120]*, uigor*[121]*...).*

Observemos unos curiosos ejemplos para considerar la localización del *horror.* En *En.* III 29-30 *(...mihi frigidus horror//membra quatit)* la sensación interna tiene su repercusión en el exterior y deviene psicofísica, pero en *En.* II 755 *(horror ubique animo)* el horror está plenamente interiorizado, como lo está toda la experiencia de Eneas en el libro II, y se trata de una sensación puramente psíquica, en la que no se destaca qué repercusión podría tener de dentro hacia fuera.

- *VISCERA*

Es la sede donde actuará el *furiale malum* de Alectó y cuyo efecto será un delirio parecido al báquico y a la

---

[116] *Cf.* Teócrito XXX 21: ὁ πόθος καὶ τὸν ἔσω μύελον ἐσθίει.
[117] *at iuueni oranti subitus tremor occupat artus: En.* VII 446 y 424. La sensación interna del miedo se refleja en el cuerpo. El miedo es algo psicofísico.
[118] *En.* IX 814.
[119] *En.* II 253.
[120] *En.* X 217.
[121] *Geórg.* IV 418.

locura: *...penitusque in uiscera lapsum//serpentis furiale malum (En.* VII 374-375).

➢ *FEL*

La bilis es la sede ahora del dolor furioso que sintió Hércules al oír el mugido de las vacas dentro de la cueva de Caco: *hic uero Alcidae furiis exarserat atro//felle dolor (En.* VIII 219-220). Siguiendo la clasificación de locura que hace Mazzini[122], parece extraño que un estado de cólera como el que sufre Hércules provenga de la bilis negra *(atro felle)*, causa de la melancolía (uno de los tipos de locura). Sin embargo, podría explicarse por el estado de abatimiento (bilis negra) en que se encontraría el héroe a causa del robo padecido y su rápida transformación en estado de agitación y furor *(furiis)* debido a un súbito calentamiento *(exarserat)* de la bilis negra, que puede provocar los mismos efectos furiosos que la amarilla. En la locura de Amata vimos que la causa física principal era la bilis amarilla, como corresponde a una locura del tipo *manía,* pero en ese ejemplo Virgilio no la designaba por su propio nombre, sino más bien a través de metáforas, como *ignem* (VII 355), *flammam* (VII 356), *udo ueneno* (VII 354).

➢ Haciendo ahora un balance y repaso de los distintos términos empleados por Virgilio para alma y funciones psíquicas, hemos observado que el poeta no ha introducido ninguno que no tuviera ya tales significados en latín y en su tradición literaria. Todo lo más, ha destacado algunos de ellos para determinados usos (los *ossa* para la pasión amorosa) y ha hecho un extenso empleo de otros que le eran más apetecibles *(pectus* y *animus,* con diferencia los más utilizados). Había ya varios psicónimos que podían realizar las mismas funciones, como en Homero, y Virgilio sólo tenía que elegir el más apropiado teniendo en cuenta el carácter poético de su obra (por lo que debía excluir términos

[122] I. Mazzini, 1995, 92-105.

prosaicos como *consilium)* y las condiciones que le imponía la métrica del hexámetro.

Angela Maria Negri, tras estudiar los términos empleados por Virgilio para designar el alma del mundo y del hombre (1992, 273-294), llega a la conclusión de que Virgilio utiliza normalmente los psicónimos más frecuentes en la lengua latina, pero el empleo de una pluralidad de psicónimos no impide la representación psicológica global del personaje, en la medida en que todos se refieren a su vida interior.

Coloquemos, por tanto, las cualidades humanas de la vida, el alma y las funciones psíquicas en los distintos términos utilizados por Virgilio y por orden de importancia.

VIDA: *anima, spiritus, sanguis, ossa*

INTELIGENCIA-PENSAMIENTO: *animus* (racional), *mens* (racional), *pectus, ratio* (inteligencia práctica), *consilium* (racional), *ingenium, cor, praecordia*

SENTIMIENTOS EN GENERAL: *animus, mens, cor, pectus, ossa, artus-membra, fel*

VOLUNTAD-DESEO: *animus, mens, consilium, cor, pectus*

DOLOR: *cor, pectus, ossa, mens*

AMOR: *ossa, medullae, animus*

MEMORIA: *animus, mens, pectus*

VALOR: *animus, pectus*, *cor, praecordia*

TEMOR: *pectus, cor, ossa, artus-membra*

HINCHAZÓN ESPIRITUAL, ORGULLO, SOBERBIA: *animus, corda*

POSESION SOBRENATURAL: *pectus, corda, animus, uiscera*

En el hombre virgiliano la personalidad racional está representada, ante todo, por la *mens,* la personalidad ética por el *animus* y lo irracional en el hombre por los *corda.*

V.3 ALMA DEL MUNDO

Surge esta noción cuando lo orgánico desplaza lo mecánico. El alma individual para Virgilio forma parte y deriva del alma universal e inmanente que hay en el mundo.

En el primer pasaje en que se hace eco de esta teoría *(Geórg.* IV 219-227) la doctrina es aplicada, en principio, a las abejas y, por extensión, al resto de seres vivos. El comportamiento inteligente de las abejas y, por ende, su vida proceden de una mente o plan divino *(esse apibus partem diuinae mentis)*, de un dios panteísta que lo impregna todo *(deum namque ire per omnis//terrasque tractus maris caelumque profundum)* y del que extraen sus elementos vitales todos los seres vivos. La vida, según esta doctrina, no es más que una emanación etérea *(haustus aetherios)* que se afianza en un ser vivo y, tras el ciclo vital de éste, regresa al cielo. No existe, pues, la muerte, ya que los seres, siempre vivos y libres *(resoluta)* de la materia, vuelan al elemento sideral, donde se funden nuevamente con el espíritu universal o Dios *(nec morti locum esse, sed uiua [omnia] uolare sideris in numerum atque alto succedere caelo).* Esta doctrina, bastante difundida en el ambiente latino, es en esencia la misma que encontramos en el *Somnium Scipionis*. Cicerón *(Nat.* I 27 y *Cato* 78) se la atribuía correctamente a Pitágoras.

En el segundo pasaje en que aparece esta teoría la doctrina del alma individual derivada del *anima mundi* es presentada como presupuesto preliminar de la metensomatosis y la purificación de las almas, tal y como son detalladas en la exposición magistral de Anquises ante su hijo en el pasaje transmundano *(En.* VI 724-751). Un espíritu vivificador *(spiritus intus)* alimenta el universo y una mente divina, que pone en movimiento la materia, se mezcla al gran cuerpo del todo *(mens agitat molem et magno se corpore miscet).* De este espíritu cósmico procede la vida de todos los seres *(igneus est ollis uigor et caelestis origo//seminibus),* expresión que recuerda la lucreciana *caelesti sumus omnes semine oriundi* (II 991). El *spiritus intus* es el πνεῦμα ἐντὸς ὄν, el λόγος σπερματικός de los

estoicos. La materia *(moles)* es imaginada como un gran cuerpo dotado de miembros *(artus).* El *igneus uigor* es un alma de naturaleza ígnea (πυρώδης) y los seres vivientes no son más que *semina* derivados del alma universal (σπέρματα τοῦ πνεύματος) y tienen por ello naturaleza ígnea y origen celeste. Esto hace que el hombre, como todo lo que existe en la naturaleza, esté sometido a la ley de la necesidad natural *(fatum)*[123].

La *mens* sería el principio activo del *spiritus*, elemento divino al que Virgilio también llama *aura, aether* e *ignis,* términos de honda raigambre estoica, aunque Servio *(in Aen.* VI 726) consideraba el *spiritus* como sinónimo de *mens* y *animus.* El alma cósmica es dios y espíritu (πνεῦμα). La conexión entre πνεῦμα y alma es conocida ya por Anaxímenes y los pitagóricos. Por otro lado, desde Platón el espíritu implica el intelecto *(*νοῦς, *mens)* y, como la mente divina domina el universo, la humana, emparentada con ella, puede dominar y conocer el microcosmos. En el primer pasaje que introduce, como un concepto psicológico (Arist. *Gen. de los anim.* II 3, 736 b-737 a), el πνεῦμα o *respiración* (término originalmente médico) se habla de su carácter cálido (θερμόν), procedente del αἰθήρ y formando parte del σπέρμα. Entre los estoicos el πνεῦμα universal es un fuego pensante (νοῦς cósmico) del que el alma humana es una chispa desprendida, a lo que parece aludir el *igneus uigor* de *En.* VI 730 o el *aurai simplicis ignem* que respiran las almas liberadas del cuerpo *(En.* VI 747). En efecto, tras un largo período de beatitud en el que el alma va progresivamente deshumanizándose *(concretam exemit labem:* v. 746), termina por ser reabsorbida por el alma universal, una vez logrado de nuevo el estado originario de *ignis* poseído por el

[123] N. I. Barbu en *Vergiliana. Recherches sur Virgile*, publiés par Henry

spiritus. Virgilio llamó a esta alma del mundo *spiritus* en *En.* VI 747 y *mens* en *Geórg.* IV 220, pero no *anima,* alma-vida individual de los hombres y animales sin carácter transcendente, a diferencia de *spiritus,* ni organizador, a diferencia de *mens.*

Alma-Espíritu-Dios-Inteligencia confluyen en la concepción materialista de un universo regido por un soplo divino y del que procede la vida de todos los seres vivos. Tal vez tengamos otro eco de esta doctrina en *Buc.* III 60 *(Iouis omnia plena)*, o, al menos, así interpretaban Servio y Macrobio a este Júpiter, es decir, como el alma del mundo. Minucio Félix *(Oct.* 19, 2) ponía en relación los dos primeros pasajes más amplios con *En.* I 742 ss. *(hic canit errantem lunam solisque labores,//unde hominum genus et pecudes...)* y los entendía en clave monoteísta.

Mucho más complejo es establecer las fuentes de donde Virgilio tomó tal teoría. En el discurso de Anquises, cuando se habla del alma como un principio de fuego venido del cielo y del descenso del alma a un cuerpo, considerado como una cárcel, Servio *(in Aen.* VI 703) nos dice que reproduce la doctrina del *Fedón,* pero eso no es del todo cierto. Platón sólo conoce las almas venidas de los astros en el *Timeo* y el cuerpo-cárcel no figura en el *Fedón,* sino en el *Gorgias* (493 a) y en el *Crátilo* (400 c). Cuenta con muchos seguidores la figura de Posidonio, entre otros de Norden, quien también lo tomaba como fuente para el *Somnium Scipionis*. Posidonio habría adoptado esta doctrina de la antigua Stoá, que relacionaba el alma humana con el νοῦς cósmico (D. Laercio. VII 157). P. Boyancé *(Études sur le Songe de Scipion,* Limoges, 1936, 38 ss.) rechazó la anterior atribución y se inclinó por Antíoco de Ascalón, pero la cuestión seguía estando oscura, pues, si Posidonio representa un estoicismo tardío contaminado de platonismo,

---

Bardon et Raoul Verdière, E. J. Brill, Leiden, 1971, 28.

Antíoco representa un platonismo tardío contaminado de estoicismo. Por tanto, parece lo más prudente atribuir tal doctrina al eclecticismo imperante a finales del helenismo y a una combinación de motivos estoico-platónicos. No obstante, como fuente literaria inmediata, Boyancé piensa más bien en el *Sueño de Escipión,* donde se encuentra también la inmensidad del cosmos, la purificación del alma y los destinos últimos del hombre, que sirven de prestigioso escenario a la afirmación de los planteamientos políticos y de los valores romanos, llevado a cabo todo ello en un caso por la glorificación de Escipión y en el otro por el encuentro de Eneas con toda la historia de la ciudad. El pasaje del *spiritus* es, según Paratore (1979, v. III, 329), de entonación estoica e influido por Posidonio, pero el *alma del mundo* es concepción órfico-pitagórica, ya absorbida por Empédocles (de quien pasa al epicureísmo) y en parte por Platón.

Toda esta teoría del *anima mundi* era extremadamente vaga y había visto la luz con los presocráticos. M. R. Arundel (1963-1964, 27-34) cita los siguientes autores como fuentes filosóficas del pasaje del libro VI: Platón *(Crát.* 413 c; *Fed.* 96 c), Arist. *(D. A.* I 2), Anaxágoras (fr. 12 Diels), Diógenes de Apol. (fr. 5 Diels), Empédocles (fr. 134 Diels), Jenófanes (fr. 29 Diels). El *anima mundi* es una idea de honda raigambre en la filosofía pitagórica y estoica, sobre todo. Para Platón era la mezcla armónica que hizo el demiurgo de las ideas y de la materia (explicación mitológica) y para los neoplatónicos una de las hipóstasis de la unidad suprema. Para los estoicos si el mundo es un ser viviente (ζῶν), racional, animado e inteligente (D. Laercio VII 142), es una sustancia animada dotada de sensación. Esta misma concepción de Virgilio se encuentra en Manilio *(Astr.* 2, 60 ss. y 1, 250), que también pudo llegar a conocerla a través de Posidonio. Cicerón documenta que

para los estoicos *hunc mundum esse sapientem, habere mentem quae et se et ipsum fabricata sit et omnia moderetur, moueat, regat (Ac.* 2, 37, 119) y que Aristóteles *menti tribuit omnem diuinitatem (Nat.* 1, 13, 33). Esta fusión de teorías estoicas y platónico-aristotélicas era lo propio del platonismo medio.

Las tendencias han oscilado, por tanto, entre convertir el alma del mundo en mera expresión de un organismo que es el universo entero, a la vez subordinado a un primer principio (sea la razón cósmica o Dios), e identificarla con este mismo principio[124]. Virgilio no cree, en realidad, en esta teoría que él mismo expone, ya que, precisamente, los dioses-astros de la tradición platónico-aristotélica no juegan ningún papel relevante en la *Eneida*[125]. Tampoco se deducen consecuencias importantes de esta teoría del *anima mundi* y la inmortalidad astral que va conectada con ella, (salvo, quizá, el espinoso asunto de la Necesidad universal, que en Virgilio no es azarosa, sino providencialista), dado que todo el viaje escatológico de Eneas transcurre en los abismos de la tierra y el destino ultramundano del alma es enfocado principalmente desde una óptica pitagórico-platónica. Da la impresión de que el *alma del mundo* sólo sirve para explicar el origen de las almas individuales y su caída en un cuerpo, pero es una noción inoperante a la hora de decidir su destino particular, como parece deducirse del discurso de Anquises. Todo este eclecticismo filosófico y religioso es muy propio de Virgilio y no debe sorprender a nadie: la doctrina cósmica, pues, es estoica, pero, cuando se adentra en el destino de las almas particulares (contaminación por el cuerpo, necesidad de purificación, reencarnación posterior), Virgilio se inspira en un misticismo platonizante.

---

[124] J. Ferrater Mora, 1979*, sub uoce* "alma del mundo".
[125] *Vid.* V. Mellinghoff-Bourgerie, 1990, 160-165.

Pero en el discurso de Anquises, además de la mixtificación de teorías (orfismo y pitagorismo, pasando por Platón, y estoicismo) y la heterodoxia de la síntesis así obtenida, lo que ha provocado la disparidad de criterios de los estudiosos, hay que observar además la fraseología de Lucrecio, el creador de la lengua en la poesía científica latina y del poema didáctico (a quien intenta imitar con elementos utilizados en el sentido lucreciano: *principio, aspice)*, a pesar de desarrollar algunas ideas estoicas para las que se hubiera precisado una formulación diferente[126]. A C. Bailey *(Religion in Virgil,* Oxford, 1935, 275 ss.) le parecían singularmente estoicas las expresiones *spiritus intus* e *igneus uigor,* ya que implicaban un concepto bastante diferente del alma inmaterial de Platón, aunque el discurso sólo tiene lejanos lazos con el estoicismo, dado que Anquises no asigna ningún papel al Destino *(ibid.* 266-267). Las concepciones cíclicas son pitagóricas, la contaminación del alma por la materia órfica, la purgación órfico-pitagórica, los *semina* (v. 731) democriteos, pero todo el conjunto es órfico-pitagórico, como se ve en pasajes platónicos místicos de purificación y metempsícosis *(Rep.* X 609 a-b y 614 e; *Tim.* 42 a-c y, sobre todo, *Fed.* 81 c).

En realidad, la digresión de Anquises, como veremos, sólo sirve para justificar el desfile de los héroes romanos y para ello ha recurrido a una doctrina de origen órfico, tomada después por Platón, de la degradación del alma en su envoltura corporal y de la necesidad de purificarla en los tormentos del más allá. Su parte cosmológica está inspirada sobre todo en el *Timeo* y su vertiente escatológica viene directamente del mito de Er[127].

---

[126] Era la idea de A. Cartault *(L'art de Virgile dans l' Énéide,* Paris, II, 1926, pp. 474-475), citado por V. Mellinghoff-Bourgerie, 1990, 194, nota 66. Lucreciano ve también el estilo R. D. Williams, *The Sixth Book of the Aeneid,* en *Oxford Readings in Virgil's Aeneid,* 1990, 200.
[127] É. Magotteaux, 1955, 341-351.

El origen del mundo, de las almas y de los cuerpos va acompañado de una clara necesidad por valorar más el alma que el cuerpo, mantener la pureza y lograr la purificación del alma dentro de una enorme esperanza de salvación eterna. En el discurso cosmológico de Anquises, pues, no se expone la interacción *spiritus-cuerpo*, sino que la materia *(noxia corpora)* contamina las almas (los hombres *metuunt cupiuntque)* y por esto deben purificarse, no tanto por experiencias transmundanas (infernales) como por pruebas mundanas, es decir, insertas en el orden legal del mundo y conservadoras del orden cósmico. Se destaca un fuerte dualismo alma/materia y, aunque se reconoce que el mundo existe por la articulación de ambos, parece pensarse que sería mejor que no hubiera tal mezcla. Por el contrario, mayor naturalismo y una visión más optimista de la articulación alma/materia encontramos en las *Metamorfosis* de Ovidio, donde la modificación de las formas corporales es solidaria de las distintas manifestaciones del alma o espíritu[128].

También el mito platónico de Er y el *Sueño de Escipión* afirmaban la inmortalidad del alma, el proceso de la purificación y el renacimiento, pero aquí la finalidad de la revelación es el cuidado del *yo moral* y de una vida saludable en la tierra con vistas a unas mejores expectativas en la vida subsiguiente. Sin embargo, la exposición de Anquises, que sólo servía para presentar la futura prole romana, no ha tenido ninguna significación moral ni ha causado una profunda impresión en Eneas. Este es un indicio de la insalvable dificultad que presentaba una obra como la *Eneida,* dificultad que pudo contribuir decisivamente al descontento que sentía Virgilio por el resultado final: la dificultad de apoyar la leyenda de Eneas y del origen de Roma en una filosofía adecuada. En efecto,

[128] M. A. Granada, 1989, 71-83.

el discurso de Anquises presenta un pesimismo neopitagórico y una hostilidad dualista desde el otro mundo hacia el cuerpo, calificado como prisión del alma encarnada con el término metafórico de *tenebris et carcere caeco* (734), mientras que el plan de la obra, mostrar la función providencial de una Roma eterna dentro del mundo y presentar a Augusto como un dios restaurador de la Edad de Oro, exigiría una filosofía más proclive a la evolución de la materia, a las bondades de la vida y a las posibilidades de la envoltura corporal[129].

V.4 EL HÉROE VIRGILIANO. Una vez repasada la múltiple actividad psíquica del alma y la teoría del alma del mundo, origen de las almas humanas, es el momento de revisar, como ya lo hicimos con los héroes homéricos, la conducta y el comportamiento psicológico de los héroes virgilianos para comprobar sus motivaciones interiores, los límites de su libertad y, por tanto, la posible responsabilidad que pueda exigírseles por su actuación.

El hombre virgiliano, como no podía ser de otra manera, corresponde a un tipo humano más maduro y acabado, si bien podemos encontrar comportamientos emotivos e impulsos desenfrenados a la vieja usanza homérica. El hombre, o, mejor dicho, el héroe virgiliano, es capaz de dominar su afectividad con toda naturalidad sin que, como en Homero, ello suponga una disputa entre sus varias potencias anímicas o entre éstas y su yo consciente. Así, Eneas *premit altum corde dolorem* (I 209), ante los reproches de Dido *mens immota manet, lacrimae uoluuntur inanes* (IV 449), se muestra confiado y preparado para la aventura infernal *omnia praecepi atque animo mecum ante peregi* (VI 105).

Con frecuencia vemos que se controlan las emociones: *Olli sedato respondit corde Latinus* (XII 18); *O cohibete*

---

[129] *The Oxford Classical Dictionary*, *sub uoce* "Virgil", 1972, 1973, 2ª ed.

iras! (XII 314) exclama Eneas al ver roto el acuerdo con los rútulos; *ille regit dictis animos et pectora mulcet* (I 153) se dice de un hombre que con gran autoridad aplaca un tumulto. Y es que los personajes virgilianos son más humanos y comedidos que los de Homero. Han sido filtrados a través de una experiencia helenística (epilio) y del burgués teatro euripídeo. Todos tienen un drama íntimo, cerrado en el corazón, como una pena insuprimible. La *Eneida* a diferencia de los poemas homéricos presenta a todos sus personajes como sufrientes. No es la epopeya de lo divino, sino lo humano llevado a la épica[130]. La humanidad entera está caracterizada por la *aegritudo,* el dolor de ser mortal. La *aegritudo* puede ser apaciguada por el amor y el deseo, que también pueden ser causa de dolor, y, por otro lado, por el sometimiento al destino.

Sin embargo, el control de las emociones no parece ser la tónica general, porque otros protagonistas que no son Eneas (y a veces él también), dioses incluidos, dan rienda suelta a sus furores y demuestran un escaso dominio de sí mismos. Hasta tal punto esto es así que A. F. Lossev (en *Vergiliana. Recherches sur Virgile,* 1971, 192-193) cuestiona el carácter clásico de una obra como la *Eneida,* plagada de horrores, pasiones desaforadas, conducta indisciplinada de los héroes y desmesura salvaje, aunque tampoco hay que llevar esto hasta la exageración, pues de alguna manera forma parte del género. La propia terminología empleada tan generosamente corrobora esa impresión: términos relacionados con la locura *(amens, demens, furens, furiae, insania),* con la inflamación de las pasiones *(ardens, flammare, accendere, ignis, cupidus, feruidus),* con la crueldad *(saeuus, acer, terribilis, acerbus, ferus, immanis),* con el dolor y la infelicidad *(infelix, maestus, gemens, iniquus, curae)* y

[130] F. Della Corte, “La poesia latina”, 139-209, v. I de *Introduzione allo Studio della Cultura Classica*.

muchísimos más que podrían mencionarse, por no hablar, en el colmo de la irresponsabilidad y el fuera de control, de la combinación de pasiones exaltadas y fuerzas del más allá, como los casos de Turno, espoleado a la guerra por la Furia Alectó (VII 413 ss.) y Amata, enloquecida por la misma Furia (VII 341 ss.). Dido, víctima de una crisis de locura *(Ergo ubi concepit furias:* IV 474), recurre a la magia, con lo que psicológicamente disminuye su responsabilidad, pero se convierte en juguete de poderes malignos y fuerzas demoníacas que ella misma ha desencadenado[131]. Tal vez el colmo de toda esta exaltación psicológica sea considerar las propias pasiones como una divinidad, caso de Niso y Euríalo, quienes no saben si los dioses les inspiran el deseo de atacar el campamento rútulo (intervención psicológica) o si son ellos los que toman ese deseo por un dios *(...an sua cuique deus fit dura cupido?:* IX 185). Turno no reconoce otros dioses que su *cupido* guerrera *(in manibus Mars ipse uiris:* X 280; *audentis Fortuna iuuat:* X 284). También Mecencio considera un dios su brazo y su lanza, principales cualidades personales del héroe junto con su amor paterno (X 773).

Para Lossev (1971, 193) ese carácter exaltado y desenfrenado del héroe virgiliano representa el modelo heroico propio de Virgilio. Según M. Ruch (en *Vergiliana. Recherches sur Virgile,* 1971, 318), la *Eneida* opone dos morales: sabiduría y obediencia al destino frente a furor y rebelión. Rosa Lamacchia (1979, 439-440) observa que hay una confrontación entre la concepción egocéntrica y emotiva del ἦθος heroico y la más moderna y humana de la obediencia interior a los dioses, porque Virgilio presenta figuras y acciones homéricas o tradicionales de ambiente épico-trágico, que no se mueven según la moral racional de la Roma

[131] A. M. Tupet, 1976, 265.

augústea *(pudor)* y de la σωφροσύνη, sino según el código instintivo del honor (αἰδώς).

Así, Turno se lamenta ante Júpiter de quedar expuesto a la vergüenza por abandonar el campo persiguiendo la ilusoria figura de Eneas *(omnipotens genitor, tanton me crimine dignum//duxisti et talis uoluisti expendere poenas?:* X 668-669). De hecho, en Virgilio el heroísmo produce siempre sufrimiento y la guerra es algo horroroso *(En.* XII 517-520), cosa que no ocurría en Homero, pero es que en Virgilio han influido las filosofías helenísticas y el espíritu de la *Pax Augusta* con sus ideales morales. Su nuevo ideal heroico está basado en la virtud moral *(iustitia, pietas)* y ya no tiene cabida el heroísmo individual ciego e irreflexivo, carente de un fin providencial, histórico y metafísico.

El heroísmo homérico tenía un fin en sí mismo, mantener el *status* social y lo que es inherente al héroe mismo (gloria, poder, dignidad y riquezas), pero en el mundo moralizado y teleológico de la *Eneida* el viejo heroísmo resulta una excentricidad o un mal necesario para cumplir una misión superior a través de la historia. Los héroes homéricos eran grandes por su heroísmo y el brillo de sus hazañas eclipsaba su suerte desfavorable, pero los héroes de Virgilio (Turno, Camila, Niso y Euríalo, Palante, Lauso) son desgraciados porque ese heroísmo no tiene en cuenta el *ordo fatorum* (V 707) u obedece a oscuras fuerzas irracionales. Por tanto, son más parecidos a los héroes de la tragedia que al héroe de la épica[132]. Esto era conforme al plan de la *Eneida:* el nacimiento de una estirpe que forjará un grandioso imperio a costa del sacrificio y sufrimiento de unos hombres de la edad heroica que no tienen ni idea de las prescripciones superiores del destino. Por esto el valor, la fuerza y el coraje no emocionan lo mismo que en Homero, porque en Virgilio sólo importa si ellos son concordes con

el destino o van contra él y porque la acción humana debe ser interpretada con criterios externos a la simple voluntad del que la ejecuta. El destino de los hombres y de los pueblos se juega en el más allá (el Olimpo, el cielo, los Campos Elíseos y los infiernos), donde potencias invisibles dirigen las acciones terrestres (el *fatum,* los dioses, los *manes* y las divinidades infernales)[133].

El destino humano, ya sea terrestre o supraterrestre, adquiere siempre tonalidades trágicas (recordemos el discurso escatológico de Anquises) y el mal en el mundo parece inevitable (pasiones violentas, guerras atroces, destrucciones, muerte de inocentes), si bien Virgilio no las presenta en toda su crudeza, porque trata de evitar el realismo brutal y toda connotación repugnante haciendo depender todo de su exquisita delicadeza y de su arraigada sensibilidad religiosa: lucha entre el bien y el mal, dureza del hado, fugacidad de la vida, los misterios de la muerte. No obstante, ese puede ser el estilo personal del poeta, pero el fondo de la existencia humana no deja de estar lleno de sinsabores. Así, Bartolomé Segura (1987-1988, 161-172) habla expresamente del *horror Vergilianus,* enfocado en los agentes naturales y ciegos que arrasan la sociedad de los hombres y arramblan con sus deseos y esperanzas: tempestades y huracanes, fuego, serpientes, ceremonias mágicas y peste, si bien todo esto forma parte natural de los convencionalismos del género.

Virgilio deja aflorar a veces sentimientos melancólicos que parecen revelar un pesimismo sutil y subyacente en una obra que tiene como fin el cumplimiento triunfal del destino romano. Como el dolor es universal, sito en el orden del mundo, es un consuelo para Eneas comprobar que en Cartago *sunt lacrimae rerum* (I 462), es decir, compasión (συμπάθεια)

---

[132] N. I. Barbu, en *Vergiliana. Recherches sur Virgile,* 1971, 32.
[133] A. M. Tupet, 1976, 263 y 282.

por los mortales que sufren. El mismo héroe se sorprende de ver en los infiernos el gran número de almas que esperan reencarnarse (*...quae lucis miseris tam dira cupido?:* VI 721), porque la vida puede llegar a ser aborrecible, como en la dura agonía de Dido *(Quaesiuit caelo lucem ingemuitque reperta:* IV 692).

En la *Eneida,* y en toda su obra, se tiene un alto concepto de la dignidad humana. Ninguna vida es inútil. Todas tienen una función insustituible que se revela en el momento culminante de la muerte, de ahí la fascinación por los héroes que mueren. Ésta es una de las enseñanzas poéticas que tendrá más peso en la sensibilidad europea: la visión de una historia espiritualizada, llena de reflexión y poesía[134]. Si se tienen en cuenta los sufrimientos y las tragedias humanas, da la impresión de que la *Eneida* es un poema pesimista, pero, si se tiene en cuenta la alta misión de Eneas y el éxito de su empresa, todo, incluso los dramas humanos, quedan justificados. Sin embargo, el poeta se entristece y siente compasión por todo ello[135].

Esta diversidad de matices y apreciaciones en la *Eneida* se aclara si con V. Pöschl[136] consideramos la compatibilidad del caos y del orden, de la impetuosidad de determinadas fuerzas y de la ley, como algo completamente natural. Y, justamente, sobre estos aspectos tan contradictorios trataremos de profundizar al pasar a considerar al orden como la fuerza del destino que impone sus criterios y al caos y las fuerzas incontrolables como el elemento sobrenatural que se sobreañade a la acción.

V.5 EL DESTINO. El orden y la ley del mundo están representados, ante todo, por el *fatum,* o los *fata,* tal vez

---

[134] P. Magno, 1982, 198.
[135] N. I. Barbu, 1971, 32-33.
[136] *Vergils Dichtkunts,* Wiesbaden, 1950, citado por A. A. Takho-Godi en *Vergiliana...*, 1971, 358.

los únicos que triunfan en medio de los desastres personales y que parecen ser superiores al propio Júpiter.

Virgilio al principio de su carrera había sido seducido por el racionalismo epicúreo con la seguridad de sus conclusiones científicas y la fascinación por una dorada paz alejada de las contiendas civiles, etapa que se ve reflejada en las *Bucólicas* y su abandono en el ocio arcádico. En las *Geórgicas* todo está dominado por la fatalidad y el dolor. El hombre está condenado al trabajo y a la dura miseria, pero paradójicamente será *labor* quien lo llevará al progreso, y, aunque a menudo es juguete de fuerzas adversas y su vida es fatigosa, la primera lección de las *Geórgicas* es *inprimis uenerare deos* (I 338) y a ello responde el hombre con un digno comportamiento. Finalmente, en la *Eneida*, donde el orden de los acontecimientos es regido por una mente o fuerza superior que gobierna lo creado e impulsa al bien, es decir, que el destino está ligado a la noción de Providencia, *labor* seguirá siendo el progreso y *pietas* será el progreso moral, aunque una de las figuras monstruosas que verá Eneas en el vestíbulo del infierno será *Labos* (VI 277).

Ahora bien, para un romano el destino se cumple a través de la historia y es, por tanto, una necesidad histórica, determinada por la Providencia, que Roma se haga con el orden y la paz mundiales. El romano ha convertido la ley anónima del destino en una ley humana y romana, mientras que la μοῖρα partía de una preocupación moral y religiosa que fijaba el reparto y el lugar asignado a cada ser. En Homero se da un hado sólo en el sentido de que los dioses no pueden impedir que los hombres mueran, aunque sean sus descendientes o favoritos, pero no parece tener plan alguno superior según el cual los dioses dirijan los acontecimientos de griegos y troyanos. En cambio, el concepto de hado-providencia, que entronca a Virgilio con

los cristianos, es muy diferente del concepto popular de hado como una fuerza oscura y enemiga. Superando las teorías de renovación cíclica el romano ha concebido su supremacía bajo las premisas de la continuidad y perpetuidad *(diuturnitas)* que Augusto traerá consigo tras su victoria en Actium *(imperium sine fine dedi: En.* I 279, dirá Júpiter a Venus para consolarla).

Según M. Ruch (1971, 313-314), hay tres aspectos dentro de la ley universal: *fatum,* que en 80 de sus 145 empleos significa *destino impersonal* (=εἱμαρμένη estoica) y en el resto puede indicar predicción de los oráculos, destino personal (=μοῖρα) o destino de pueblo y país. *Fortuna* es una función vicaria del destino, cuando significa la *posibilidad* de este último y cuando en el destino domina la idea de *éxito.* Por último, *casus* indica el margen de contingencia con que se cumple lo inevitable. Sólo Júpiter conoce en toda su profundidad el destino y su voluntad se identifica con él. Sólo para este destino emplea Virgilio *fatum* o *fata Iouis,* mientras que los *fata deum* son parciales y subordinados a los *fata Iouis.*

Pero lo que resulta decisivo para la suerte del hombre es que el destino es una fuerza moral e intelectual y por ello tanto Júpiter como Eneas tienen una superioridad moral, por su conocimiento del destino, mientras la ignorancia relativa del destino en Juno, Venus y Dido explica sus pasiones y fracasos. Dicho de otra manera, Virgilio hace depender la virtud del conocimiento del destino, como Sócrates, Platón y los estoicos ligaban la virtud al conocimiento de lo justo y lo injusto. Esto quiere decir que conocer el destino es verse obligado a cumplirlo, porque, aunque es posible oponerse a él, esto sería no sólo un error, sino una falta moral *(nescia mens hominum fati sortisque futurae: En.* X 501). También encontramos esta asociación entre destino y virtud en Livio (I 9), donde es

preciso que el *fatum* vaya acompañado de *uirtus* para que Roma pueda dominar y sobresalir *(fors et uirtus miscentur in unum: En.* XII 714). El destino como fuerza intelectual y ética produce saber, justicia y virtud, frente a la ignorancia, vicio e injusticia de los que lo ignoran. Así, Dido rompe la promesa de fidelidad hecha a la muerte de Siqueo y se entrega a una pasión amorosa excesiva.

Para la elección entre la virtud y la falta moral y entre la felicidad y desgracia Virgilio ha encontrado una explicación de tipo filosófico, que es la que se exponía en el discurso cosmológico-escatológico de Anquises (VI 724 ss.). El hombre puede elegir entre el vicio adquirido innatamente por su *moles-corpus* o la virtud inherente a su *animus-mens,* sabiendo que incluso para el primer caso existe la posibilidad de purificación tras la muerte y el acceso a los Campos Elíseos. De esta forma ha querido combinar la responsabilidad y libertad de decisión humanas con la estructura teleológica de la *Eneida,* según la cual todo se cumple *ex ordine* (VIII 629).

De ordinario la voluntad de los personajes no coincide con el destino y tanto éstos como los dioses pueden introducir un factor de contingencia. Así, Dido moría por propia voluntad *(nec fato merita nec morte peribat:* IV 696). Euríalo no podrá ser acusado de cobardía, tanto si el destino lo favorece como si no *(me nulla dies tam fortibus ausis//dissimilem arguerit; tantum fortuna secunda//haud aduersa cadat:* IX 281-283). Turno cree tener sus propios destinos, con los que podrá enfrentarse a los de los troyanos *(sunt et mea contra//fata mihi, ferro sceleratam exscindere gentem//coniuge praerepta:* IX 136-138; *quaecumque est fortuna, mea est:* XII 694). Los hombres pueden interpretar erróneamente las señales celestes y actuar contra lo esperado (el águila de Júpiter es puesta en fuga por una bandada de aves: *En.* XII 247-256). Los dioses (salvo

Júpiter) pueden descender a tierra e inducir a los hombres a una determinada conducta (Iris y las mujeres troyanas: V 606 ss.). Los dioses pueden, a la manera homérica, infundir valor o temor a los combatientes *(Hic Mars armipotens animum uirisque Latinis//addidit et stimulos acris sub pectore uertit,//immisitque Fugam Teucris atrumque Timorem:* IX 717-718). Virgilio, pues, ha querido poner de relieve la libertad del hombre, libertad que no será perfecta sino cuando opere de acuerdo con la divinidad[137].

Ya Cicerón en *De fato* negaba que todos los acontecimientos pudieran ser predichos, puesto que el hombre con sus acciones es capaz de cambiar sus condiciones. Además, los portentos, señales divinas que recibe Eneas y las apariciones de Héctor o Creúsa no son claros y definitorios, sino que se van especificando gradualmente. Así, tras el anuncio de Creúsa de que llegará a Hesperia, Eneas dice que abandonó Troya sin saber a dónde ir *(incerti quo fata ferant, ubi sistere detur:* III 7). Eneas sigue siendo *inscius, nescius* o *ignarus,* adjetivos que denotan la idea de que para el hombre algunos acontecimientos futuros son impredecibles[138]. Eneas no se da cuenta de la caída de la ciudad, a pesar de las palabras de Héctor, hasta que no es despertado por el ruido de la lucha (*sonitus:* II 301).

Toda esa concepción del destino-providencia, que puede marcar su presencia en el mundo de una forma lastimosa (Eneas lamenta los *fata crudelia Lyci* en I 221; Sinón estaba protegido por los *fatis deum iniquis* en II 257*;* Hércules soporta muchos trabajos por los *fatis Iunonis iniquis* en VIII 292), que para Marcel Delaunois (1958, 327-341) denota la ausencia de una religión de amor y que en muchas ocasiones se traduce en la pérdida de seres queridos, jóvenes a menudo, es, pese a todo, optimista, porque ningún

[137] J. Oroz Reta, 1974, 83-179.
[138] P. Kragelund, 1976, 43 y 46.

esfuerzo, pena o sufrimiento ocurren en vano. La vida del hombre tiene pleno sentido, porque con ellos consigue hacer nacer la civilización, la paz y el orden[139]. Tengamos en cuenta que nos movemos en un doble plano, el personal-histórico y el universal de la ley del mundo. Es posible que a alguien le parezca que Virgilio no consigue un equilibrio moral, porque en la *Eneida* no hay lugar para el sentimentalismo, el egoísmo, las futilidades o las debilidades humanas, pero es que el plan épico es superior a la moral de la vida corriente y por ello el poeta trata las desgracias con compasión y ternura.

Incluso a veces el destino está personificado, animado o divinizado, siendo prácticamente imposible distinguir entre estas tres hipóstasis, porque, aunque para nosotros el destino es un concepto abstracto, para el antiguo es una fuerza concreta que influye en la vida del hombre. Esta ambigüedad queda reflejada en las vacilaciones de los editores, que unas veces escriben *fatum* y otras *Fatum*. En ocasiones llegan a ser como demonios malignos (= Furias o Erinis): Dido estaba *fatis exterrita* (IV 450).

La valoración que se haga de la actitud de los dioses frente al destino condiciona la que se tiene sobre la actuación humana. Si el destino es una fuerza ciega y superior a los dioses, entonces es determinante la acción humana, sólo limitada por la ley natural, y la *uirtus* del héroe. En esta visión pesimista, similar a la homérica, donde los dioses intervienen por motivaciones personales, Júpiter está obligado a reconducir la acción cada vez que las pasiones de Juno y Venus la llevan fuera de los derroteros establecidos. En cambio, si se identifican los dioses y el destino, lo decisivo es la voluntad de los dioses y someterse a ella es la *pietas.* Esta visión, más

[139] N. I. Barbu, 1971, 31.

optimista que la anterior, es de raíz hesiodea y platónica[140] y en Virgilio se dan las dos situaciones mencionadas *(quippe uetor fatis* dirá Juno en I 39 sin resignarse a alejar a los troyanos de Italia, frente a *O regina, nouam cui condere Iuppiter urbem//iustitiaque dedit gentis frenare superbas* de I 522-523).

Además de Dido, víctima inocente que despierta la piedad y Turno, abatido por sus debilidades, lo que provoca el miedo, por utilizar los dos elementos que según Aristóteles producían la catarsis en la tragedia, son personajes trágicos Palante y Lauso, Camila, Amata y Mecencio, que terminan pereciendo. Latino a duras penas sobrevive y Juturna se queda con la derrota y el dolor, pero no es cierto que en Virgilio el fracaso sea causa de la maldad y que sólo los buenos triunfen. Lo que sí hace es dar relevancia a Ana y Juturna como hermanas de condenados por el destino y aumentar así el patetismo con el amor de los que no pueden socorrer y, por otro lado, recompensar a las víctimas del destino, como Marcelo, Niso y Euríalo con el *inane munus* de sus versos más sublimes[141]. Ya dijimos antes que el héroe homérico no tenía carácter trágico, ni culpa (ἁμάρτημα), ni lucha contra el destino, ni caída final. Pero en la *Eneida*, con excepción de Eneas, los héroes que aparecen son trágicos: unos (los del bando itálico) porque luchan contra el destino de Roma, otros (Palinuro y Miseno) sufren venganza de los dioses por supuestos actos de ὕβρις, otros tienen una muerte simbólica (Palante en su bautismo de fuego se ha dejado llevar por la furia guerrera, que no tendrá cabida en la nueva edad de oro augústea y Marcelo será un sacrificio propiciatorio a los próximos juegos seculares[142]). La muerte aislada de un héroe o su desaparición (Creúsa, Anquises, Palinuro-Miseno, Camila)

[140] *Enc. Virg.,* v. V, *sub uoce* "Teodicea".
[141] W. S. Maguinnes, 1963, 477-490.

indica que un período ha terminado y va a producirse un giro decisivo en la acción.

La concepción simbólica de la *Eneida* en torno al destino romano le confiere una unidad de acción de la que carecen los poemas homéricos y ella impone prácticamente el personaje único. Sólo existe Eneas en el poema y, si llegan a sobresalir Turno, Camila o Dido, ello es debido a que dramática y dialécticamente encarnan las fuerzas de la oposición al destino de Eneas y Roma[143].

El héroe homérico es un carácter, no un tipo ni un símbolo, pero Eneas, quien, como opina la mayor parte de la crítica, simboliza tanto a Augusto como al sabio estoico y podría haber sido desde el punto de vista literario un carácter endeble, plano y sin relieve, se salva desde el punto de vista literario por esa supuesta evolución de su carácter debida a una especie de *exercitatio* estoica en las distintas pruebas que tiene que superar. Pese a todo, es un personaje triste en términos generales, aunque también la comicidad está prácticamente ausente de la obra[144]. Miguel Dolç (1983, 25-37), para quien la mayor diferencia entre la epopeya homérica y virgiliana está en la intervención en esta última de la historia, observa que en la tragedia y la epopeya griegas el héroe se encuentra por encima de los acontecimientos y los domina, pero en la *Eneida*, con su subordinación a la historia, Eneas se desvanece detrás de una obra más grande que él. De todas formas, esto no supone un inconveniente, porque el protagonista de la obra no es tanto Eneas como el destino de Roma y todo va cumpliéndose *ex ordine* (VIII 629).

Así pues, Eneas es ante todo un héroe simbólico, lo que explica las críticas que desde la antigüedad recibió por no ser entendida su conducta a la luz de las prescripciones

---

[142] F. Dupont et J. P. Neraudau, 1971, 259-276.
[143] M. Dolç, 1983, 25-37.
[144] J. L. Calvo Martínez, 1983, 5-23.

divinas y porque la moralidad que representa, junto con su interpretación, cambió con los tiempos[145]. ¿Qué puede significar para nosotros hoy día que Eneas sea *pietate insignis et armis* (VI 403)? ¿No entendemos hoy más bien el uso de las armas como una actitud poco piadosa? ¿Qué es para nosotros la *pietas,* esa asunción múltiple de deberes, cuando en nuestro mundo no se habla más que de derechos? El cuestionamiento del retrato del héroe y los interrogantes sobre la virtud moral que nos ofrece la *Eneida* podrían multiplicarse.

De las cuatro virtudes en que los estoicos dividían la bondad (justicia, moderación, valor y prudencia) la justicia es la única en que nunca falla Eneas (Bowra, *ibid.).* Por el contrario, Viviane Mellinghoff-Bourgerie (1990, 228-229) atribuye al calificativo de Eneas *pius* una filiación epicúrea, porque esta es la única doctrina que, sin creer en la Providencia, profesa la piedad como forma superior de la moral. Asimismo, Eneas sería un sabio epicúreo, practicante de la amistad (con Evandro sobre todo) y a quien se ofrece en los Campos Elíseos la inmersión en la dicha perfecta, que es una imagen fiel del ideal de vida epicúreo.

Otra dificultad a la hora de entender el carácter de Eneas es que encarna como modelo de conducta romana tanto el heroísmo guerrero como la *humanitas.* El furor de que hace gala (XII 175 ss.) representa la moral guerrera y la violencia de la que Roma no ha renegado y que, si por una parte la ha convertido en dueña del mundo, por otra la ha condenado a las guerras civiles, pecado que es consecuencia del asesinato de Remo, con el que se fundó la ciudad. Toda la violencia y la confusión moral de los últimos libros de la obra es un reflejo del autosacrificio romano por conseguir un mundo mejor y una advertencia de que se debe

[145] C. M. Bowra, en *Oxford Readings in Virgil's Aeneid,* ed. by S.J. Harrison, Oxford Univ. Press, 1990, 363-377.

buscar una paz gloriosa al precio que sea más que dedicarse al cultivo del ocio sin gloria. Por otro lado, la *humanitas* se potenciará en la edad de oro de Augusto y *con su hermano Remo Rómulo Quirino administrará justicia (En.* I 292-293). Una cosa es el Eneas troyano, defensor de una causa perdida, y otra el Eneas triunfador de Roma.

Eneas, pese a su heroísmo, sufre una multitud de sinsabores y amarguras. De hecho, como observa entre otros Alfonso Traina[146], Eneas se disocia del éxito de su empresa cuando se atribuye ante su hijo *uirtus* y *labor,* pero no *fortuna (Disce, puer, uirtutem ex me uerumque laborem,//fortunam ex aliis:* XII 435-436), palabras convenientes también al Áyax sofocleo. Y es que la *pietas,* que es colaboración con el *fatum* en definitiva, sólo se detiene ante el misterio de la Providencia, que sacrifica la felicidad de los individuos al bien de todos *(dis aliter uisum:* II 428). Eneas, que tiene mucho de estoico, no echa la culpa de ello a los dioses. Como *imperator* romano que es sabe que es agente de fuerzas que no puede traicionar, pero Virgilio sí cuestiona el papel de los dioses por frustrar la felicidad humana (Dido en IV 379-380), por su cólera (I 11), crueldad (XI 901-902), injusticia (II 426-428), venganzas mezquinas (VI 442-444).

Para Bartolomé Segura (1987-1988, 161-172) todas estas afirmaciones de Virgilio posiblemente sean resabios de un antiguo epicúreo, que seguramente siguió siéndolo siempre. Probablemente su ideal de felicidad era el expuesto con terminología lucreciana en *Geórg.* II 490-492: *¡Afortunado el que ha podido conocer las causas de los fenómenos y ha aherrojado a sus pies los temores, el destino inexorable* (¡el destino que da sentido a la *Eneida!) y el estrépito del Aqueronte codicioso* (¡el mundo donde sufren los malos del

[146] *Enc. Virg.*, v. IV, *sub uoce* "Pietas".

libro VI de la *Eneida!)*[147]. Este controvertido pasaje, según A. M. Guillemin (1968, 126-127), no debe entenderse, sin embargo, a la manera epicúrea, sino pitagórica-platónica, que es como lo hizo F. Cumont *(Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains,* Paris, 1942, 262 ss.): aquel a quien las Musas revelaron los secretos del universo sabe que no descenderá al avaro Aqueronte, sino que le está reservada la dicha de una existencia celeste. Pero, como no pudo Virgilio dedicarse al estudio de las ciencias de la naturaleza, añade a continuación *Feliz también quien conoce a los dioses rústicos,* justificándose moralmente como poeta y campesino, ya que no intelectualmente como estudioso de la naturaleza.

Eneas interioriza todas sus acciones y esto hace que parezca un héroe pasivo, sobre todo si se compara con Odiseo, cuyas aventuras se reducen al mismo esquema: llegada a un paraje desconocido→ aventura→ partida. La cólera de Posidón, que podría haber sido lo central en las dificultades para llegar a Ítaca, no está siempre presente como hilo conductor, a diferencia del omnipresente odio de Juno por los troyanos y, además, la lucha contra sus enemigos no se corresponde con otra lucha paralela a un nivel superior. En el l. II la lucha entre Eneas y los griegos se corresponde con un *agón* entre Júpiter y Anquises, en el IV el enfrentamiento entre Eneas y Dido con la anulación del pacto entre Juno y Venus por parte de Júpiter, en el V se apaga el incendio y Anquises reafirma a Eneas ante la ofensiva de Iris-Juno[148]. Por otra parte, esa interiorización también se debe a que la preparación para las luchas del final de la obra sólo puede ser espiritual y no física.

El sometimiento al destino de Eneas también hace que su conducta sea contradictoria, ya que a veces no lo

[147] Tr. de Bartolomé Segura, *ibid.*
[148] R. Lesueur, 1975, 200-201.

comprende *(Italiam non sponte sequor:* IV 361). Su liberación de Dido no se hace con ritos mágicos, como Odiseo y Circe, sino que es psicológica y moral: debe aparecérsele Mercurio en sueños y sacarlo de su alienación (IV 222 ss.). En cambio, el conflicto de Dido, quien no está sometida al destino, es puramente psicológico y no precisa de ninguna intervención sobrenatural, porque el proceso y el desenlace de su actuación se resuelve a la manera trágica. Turno, quien no depende en su conducta del capricho de dos divinidades opuestas, tiene una línea de conducta firme. Él no se preocupa ni por las burlas de Venus, ni por el odio de Juno, ni por las injusticias de los dioses, ni por el capricho del destino, pero Júpiter y Eneas viven en el plano de la necesidad histórica. Turno está caracterizado por la *superbia, audacia, fiducia, uiolentia,* es decir, lo propio del que pone en sí mismo la medida del valor, en oposición a la *pietas* de Eneas, que es una subordinación a los valores que trascienden el yo[149]. Esta diferencia de actitud entre ambos es muy clara en los dos sueños que protagonizan (los únicos donde se establece un diálogo entre el soñador y la figura que aparece en sueños), uno en la noche fatal de Troya (II 268 ss.) y otro a la llegada de los troyanos a Italia (VII 413 ss.). Eneas al momento piensa en su pueblo, pero Turno sólo piensa en sí mismo y en sus propios deseos, porque Juno estará a su lado y la situación está bajo control. Eneas no reacciona como un héroe individual, sino como un ciudadano responsable en la *res publica*[150]*.* Tengamos en cuenta, además, que las acusaciones de volubilidad e incertidumbre en las decisiones por parte de Eneas se deben a que el poeta a veces penetra en el interior del héroe y otras lo presenta simplemente en acción, dos planos que difícilmente

[149] A. Traina, *Enc. Virg.,* v. IV, *sub uoce* "Pietas".
[150] P. Kragelund, 1976, 73 y 76.

encajan en cualquier tipo de persona. ¡No digamos ya en un héroe con una misión tan complicada!

Ahora bien, la misión providencial de Eneas se le va comunicando progresivamente, otro factor que provoca la evolución psicológica del héroe, porque éste no podría entender o soportar una revelación global y de golpe. Empieza siendo una persona emotiva e insegura (olvida las palabras de Héctor y su madre tiene que disipar sus dudas en II 594 ss.), debe superar el temor de la historia y las seducciones de la estabilidad (Epiro y Cartago), pero todo ello sólo lo hace por intervenciones terribles e imperativas de los dioses y ante el incendio de los navíos en Sicilia toma conciencia por primera vez de estar solo y tener que asumir la responsabilidad. Sólo en una ocasión echa la culpa de algo a los dioses, en el infierno ante Dido, cuando pierde su impasibilidad por una ternura amorosa (VI 461-463).

Therese Fuhrer (1989, 63-72) recopiló en un artículo las opiniones de variados eruditos sobre el controvertido tema de la evolución psicológica y del carácter de Eneas. Para unos estudiosos se produce un mayor grado de heroísmo, moralidad y madurez en los seis últimos libros, pero para otros, aunque Eneas se haya hecho más maduro y romano, sigue dudando y vacilando tras el libro VI y la conclusión de la autora es que el texto mismo no sugiere un desarrollo de la personalidad de Eneas, porque Virgilio, imitando la desinhibición de los héroes homéricos en explosiones sentimentales, intenta hacer con ello a su héroe más humano; porque su *status (pater)*, su conducta superior *(pius)*, su liderazgo, su devoción a los dioses dan la impresión de que su personalidad es ya firme desde el principio; porque lo que hace en la segunda parte del poema no es moralmente mejor ni su carácter es más consistente o maduro; porque lo que cambia no es el carácter, sino su

situación personal y su conducta, y su estatura heroica crece a medida que crecen las obligaciones que debe cumplir. La clave de la cuestión quizá esté, según Fuhrer, en la apreciación de Brook Otis *(Virgil, a Study in Civilized Poetry,* Oxford, 1963, 40 ss.), cuando llamó al estilo de Virgilio *subjective* y *empathetic,* es decir, que Virgilio coloca sus propios sentimientos en los personajes y hace que el lector también haga lo propio. Así, olvidamos que Eneas debería ser un supersensitivo y delicado joven y lo vemos como un hombre maduro, responsable *pater familias* y guerrero implacable.

Gary Miles (1977, 133-164) con una opinión no muy diferente puntualiza que los elementos de la compleja personalidad de Eneas permanecen constantes a lo largo del poema, pero su relación cambia. El Eneas de los libros VII-XII no está conmovido por el sufrimiento humano ni escatima el coste de sus esfuerzos, pero el de los libros I-VI es susceptible a los reclamos de la *pietas* y a la atracción de la gloria.

Cada contacto entre la voluntad divina y la humana corresponde a un giro dramático importante en la conducta de los héroes. Así, la aparición de Venus a Eneas (II 594 ss.) impide a éste llevar a cabo su venganza sobre Helena, la de Alectó a Turno (VII 413 ss.) obliga a éste a desencadenar las hostilidades, la de Iris con la figura de Béroe incita a las ancianas troyanas a pegar fuego a la flota (V 605 ss.). Otro tanto puede decirse de la aparición de espectros a algunos personajes. Así, la *imago* de Siqueo incita a Dido a escapar de Tiro (I 353 ss.), la figura de Héctor aconseja a Eneas que salve los Penates y huya (II 268 ss.), si bien en este caso Eneas pronto olvida el mensaje de Héctor en un contexto como el del libro II, que representa la ofuscación mental y los errores fatales que llevaron a los troyanos a su ruina. Venus y Juno intervienen casi siempre por una

brusca transición del relato, como en los primeros versos de la obra, cuando Juno dialoga consigo misma y, enfurecida, provoca la tempestad que dispersa la flota de Eneas (I 36 ss.), pero en la *Odisea* Atenea se insinúa junto a su protegido de una manera menos marcada y más sutil tomando formas diversas. Esta actitud de Atenea sólo es seguida por Virgilio cuando Venus se presenta a su hijo disfrazada de cazadora (I 314 ss.).

El papel que juegan los dioses en la *Eneida* ha sido otra cuestión más que ha enfrentado a los estudiosos. Las posturas van desde considerar el aparato divino como una necesidad del género épico desde Homero, a prescindir de él por ornamental, a justificarlo por su papel alegórico y a considerar que Virgilio, dando una interpretación estoica a toda la obra, creía realmente en el politeísmo. Pero lo que me parece más importante es que Virgilio no se ha limitado al optimismo de la religión romana, para la que el piadoso cuenta siempre con el favor de los dioses *(do ut des)*, por lo que algunos, como C. Bailey *(Religion in Virgil,* Oxford, 1935), hablaron de *laicización* de la religión, entendida como una depuración y la impresión de un sello muy personal. Ni los dioses, ni los héroes, tienen un papel de primer orden, sólo el destino de Eneas y los complicados caminos que sigue la Providencia, porque el plan épico está ordenado menos según un principio dramático que según un principio moral. Así, Júpiter se niega a intervenir, porque no quiere que la victoria de Eneas se deba a una ayuda exterior, sino a su coraje y responsabilidad: *...sua cuique exorsa laborem//fortunamque ferent. Rex Iuppiter omnibus idem.//Fata uiam inuenient* (X 111-113). Los hombres pueden dar vía libre a su valor teniendo en cuenta la suerte, otro factor de contingencia en la acción humana[151].

[151] V. Mellinghoff-Bourgerie, 1990, 223-226.

V.6 LO SOBRENATURAL: MILAGROS, AUGURIOS, PROFECÍAS, SUEÑOS Y VISIONES. Pero ponerse a considerar el papel de los dioses en el mundo y en la vida de los hombres es entrar de lleno en el segundo condicionante, junto con el *fatum,* del orden de los acontecimientos. En efecto, los héroes de la *Eneida* están en relación constante con lo que podríamos llamar *lo sobrenatural,* o *las fuerzas del más allá,* o, como hace A. A. Takho-Godi (en *Vergiliana. Recherches sur Virgile,* 1971, 358-374), *temas ctónicos.*

Tenemos así, paradójicamente, un plan único proyectado por los dioses, que realizan sus designios a través de milagros naturales, demonios y poderes mágicos. A pesar de la claridad del destino-providencia, del rigor histórico y de la voluntad decidida de los dioses, el mundo está lleno de monstruos y demonios maléficos que actúan sobre el hombre. Representan el lado oscuro del mundo y el ejemplo más conspicuo de ello lo tendremos en los demonios que pueblan el vestíbulo del infierno (VI 273 ss.). Las fuerzas de las tinieblas están también representadas en las puertas del templo de Apolo en Cumas: Androgeo, sacrificio de los jóvenes, monstruo del laberinto...(VI 20-36). Otros ejemplos son los demonios de la guerra en el escudo de Eneas (VIII 700 ss.), el *Furor impius* de I 294, la *Fama* (IV 173-197) o la *Inuidia infelix (Geórg.* III 37)[152].

Para A. A. Takho-Godi (1971, 358-374) hay una diferencia notoria entre los monstruos que Eneas encuentra en sus viajes por mar en el libro III, puras excursiones épicas en el espíritu de la tradición homérica y con una finalidad ornamental, y el ctonismo de ninfas o demonios campestres de los ríos y bosques, propio de las tierras italianas, que son indispensables y ontológicos.

Antes dijimos que el hombre no podía conocer en toda su extensión el destino, pero a través de la adivinación sí

[152] *Vid.* V. Pöschl en *Enc. Virg.*, v. IV, *sub uoce* "Personificazione".

puede conocer la voluntad de los dioses gracias a los milagros, augurios, profecías, sueños y visiones.

Mencionaremos entre los milagros *(portenta, prodigia, monstra)* las serpientes de Laoconte (II 203-227), que favorecen la acción destructiva de los dioses sobre Troya; el genio-serpiente de Anquises (V 84-93), que indica que el difunto acoge favorablemente el sacrificio ofrecido; la llama sobre la cabeza de Iulo (II 682-686), que obliga a Anquises y a Eneas a salvaguardar el grandioso destino del muchacho; la sangre de Polidoro en el arbusto (III 22-48), concepción muy antigua (el alma de un hombre puede estar confinada en una planta o árbol), que invita a los troyanos a abandonar esa tierra impía. Ahora bien, los portentos no son algo mágico que necesariamente provoca una reacción específica, sino que son, ante todo, mensajes, que pueden ser interpretados de diferentes formas. Así, las serpientes de Laoconte en realidad están presagiando la caída de la ciudad, pero los troyanos se equivocan al no hacer caso a Laoconte *(si mens non laeua fuisset:* II 54) e interpretan el hecho como un castigo de los dioses[153]. Este tipo de contingencias también otorgan una cierta libertad de movimientos a los hombres, que no son instrumentos ciegos del destino o de la necesidad.

Entre los augurios *(omina, auspicia)*, entendidos como señales de la voluntad divina y poder humano conferido como autoridad religiosa[154], notamos que Eneas peregrina por mar a causa de los hados y de Júpiter[155], que Turno va a comenzar una guerra *contra omina* y *contra fata deum* (VII 583 y 584),

---

[153] P. Kragelund, 1976, 73 y 76.
[154] *Cf.* P. Catalano en *Enc. Virg.*, v. I, *sub uoce* "Auspicia".
[155] *Nate dea (nam te maioribus ire per altum//auspiciis manifesta fides; sic fata deum rex//sortitur...*III 374-376.

que a Latino se le había prometido un yerno extranjero[156], que bajo la autoridad de Rómulo Roma dominará las tierras[157].

Para las profecías, dejando a un lado en este capítulo las de la égloga IV, seguiremos la sencilla clasificación de Giovanni D'Anna[158] y distinguiremos las que, enunciadas con anterioridad, se cumplen en el momento presente y las que son enunciadas actualmente para cumplirse con posterioridad. Dentro de las primeras tenemos la de Casandra sobre la llegada de los troyanos a Italia (III 182-187), la de Fauno sobre la identidad foránea del marido de Lavinia (VII 81-101), ambas seguramente acaecidas con anterioridad al comienzo del poema. Dentro del segundo grupo, con mucho más numerosas, tenemos la que hace Júpiter a Venus (I 257-296), la de Héctor a Eneas, según la cual éste encontrará una nueva sede para los *Penates* troyanos (II 295), o la de la harpía Celeno, que asegura que los troyanos en Italia se comerán las mesas a causa del hambre (III 245-257), por no citar las transcendentales de la Sibila (VI 83-97) y de Héleno (III 458-460).

Para Agnes Kirsopp Michels (1981, 140-146) hay dos tipos de profecías: la mayoría son dadas a los hombres para ayudarlos en sus dificultades y para que la acción siga adelante. Suelen abarcar un corto período de tiempo (excepciones *En.* III 94-98; III 156-159 y VII 96-101). El otro tipo se refiere a profecías que abarcan muchos siglos: la de Júpiter a Venus *(En.* I 257-296), la de Júpiter ante la asamblea de dioses *(En.* X 11-14) y la hecha a Juno en *En.* XII 834-840. Estas últimas no son reveladas a los mortales y no interfieren en las acciones de los hombres a lo largo de la obra. Las numerosas profecías, en definitiva, manifiestan una tendencia a la mística, al

---

[156] *hunc illum fatis externa ab sede profectum//portendi generum paribusque in regna uocari//auspiciis...* VII 255-257.
[157] *en huius, nate, auspiciis illa incluta Roma//imperium terris, animos aequabit Olympo:* VI 781-782.

contacto y a la experiencia inmediata con lo divino[159]. Para Miguel Dolç (1983, 25-37) a través de las revelaciones y las profecías el poeta consigue resolver la dificultad de pasar del mundo de Homero al de Octavio y Accio de una forma natural, sin sorprendernos: Júpiter anuncia la grandeza de Augusto (I 257-296), Dido predica el furor de las guerras púnicas (IV 622-629), Anquises presenta a su hijo las grandes figuras de la República (VI 756-892).

Para los sueños *(somnus, sopor, quies)* hay que distinguir entre los agradables sueños de las *Geórgicas* (II 470; I 342; IV 401-406; IV 432 y IV 189-190) y *Bucólicas* (I 55; VII 45; V 45-46; VI 14 ss.), que suponen el reposo tras las ocupaciones diarias y el olvido de las inquietudes, de los sueños trágicos *(ferreus somnus=χάλκεος ὕπνος)* de la *Eneida*[160]*.* A veces son un simple paréntesis previo al combate (II 252-253) o entre etapas de un viaje (III 511), pero a menudo ocasionan la muerte (I 649 ss y VI 520 ss.) o son causa de ceguera, como le ocurrió al ciclope (III 630 ss.). Dido no puede conciliar el sueño, víctima de la angustia (IV 529-530), mientras el resto de seres vivos descansan de sus afanes (IV 522-527). Los troyanos no disfrutan del descanso nocturno agobiados por la ausencia de Eneas, mientras el resto de seres vivos están olvidados de sus penas (IX 224-225). Su papel, como vemos, es esencial como ligado al desenvolvimiento de la acción. Para Roger Lesueur (1975, 288) estos sueños tan íntimamente ligados a la acción se concentran en los ocho o nueve primeros libros de la *Eneida,* justo antes del comienzo del duelo entre Eneas y Turno, que responde a una estructura nueva.

En Virgilio la persona que sueña no parece ser consciente de ello. Normalmente los sueños comienzan con la descripción del modo en que el soñador se ha ido a dormir y

---

[158] *Enc. Virg.*, v. IV, *sub uoce* "Profezie".
[159] A. Wankenne, 1951, 384-390.

tal información es siempre de relevancia para el mensaje ofrecido por el sueño. Así, en IV 554-555 Eneas goza del sueño decidido a irse y con todo preparado. De ahí la insistencia de Mercurio para que parta cuanto antes. En VIII 26 Eneas concilió tardíamente el sueño angustiado por la guerra. Por ello Tíber le aconseja que no tema las amenazas de la guerra ni la cólera de los dioses. Vemos, por tanto, que los sueños, además de ser mensajes de los dioses, están en Virgilio conectados con las preocupaciones diarias de la persona que tiene el sueño (paralelismo divino y motivación psicológica), como en III 147 ss.; IV 554 ss. y VIII 26 ss.

Los sueños pueden ser interpretados y ello puede inducir a error, ya que los sueños deforman la realidad *(ac uelut in somnis, oculos ubi languida pressit//nocte quies, nequiquam auidos extendere cursus//uelle uidemur et in mediis conatibus aegri//succidimus...*XII 908-911; *aut quae sopitos deludunt somnia sensus:* X 642). En la literatura romana está ampliamente representada la creencia de que los sueños presentan los deseos del sujeto como realidades, es decir, que producen el cumplimiento de un deseo: Ter. *Andr.* 971; Virgilio, *Buc.* VIII 108 *(Credimus? An, qui amant, ipsi sibi somnia fingunt?)* y *En.* V 827 ss. (sueño de Palinuro y muerte); Hor. *Sát.* I 5, 82 y Luc. *Fars.* VII 19 ss.

Ahora bien, hablar de apariciones en sueños es pasar ya al tema de las visiones oníricas: ὁράματα, representaciones de un hecho que va a suceder; χρηματισμοί, un personaje importante, incluso un dios, revela lo que sucederá y lo que debe hacerse; ὄνειροι o *admonitiones,* sueños proféticos con indicaciones para el futuro. Ya el propio Sócrates de la *Apología* decía que la orden de hacer algo le había sido dada por el dios a través de oráculos y sueños, y, aunque Lucrecio (IV 749-822 y 961-1036) y Cicerón *(Div.* II 81)

---

[160] F. Moya en *Enc. Virg.*, v. IV, *sub uoce* "Sonno".

negaron que el sueño tuviera un carácter divino, en la antigüedad se consideraba que el hecho de ver a la divinidad en sueños, una especie de teofanía, era una recompensa a una forma de vida moral y servía para conocer los caminos de salvación (ἄνοδος).

Las apariciones de dioses y muertos durante el sueño no son fruto del azar ni un cliché épico, sino que están íntimamente ligadas a la acción, porque derivan de la psicología de Eneas y de los acontecimientos que la han afectado (Mercurio en IV 553 ss.; Héctor en II 270 ss. y Tíber en VIII 26 ss.), pero estas apariciones, como las de Cibeles en X 252-255 o la mencionada de Tíber, no lo convencen automáticamente y a veces se les hace una petición de confirmación, como en el prodigio de las llamas sobre la cabeza de Iulo (II 682-684)[161].

Así, la aparición en sueños de Héctor a Eneas, al que le ordena que huya de Troya, es tanto un χρηματισμός como un ὄνειρος. Lo mismo podemos decir (revelación más profecía) de las apariciones de Mercurio y Tíber a Eneas o del sueño en que Latino conoce por su padre, Fauno, que su hija se casará con un extranjero (VII 86-101). Χρηματισμοί son el sueño en que Turno recibe de Alectó la orden de atacar a los troyanos (VII 413-459) y el de Dido, a quien aconseja Siqueo que huya de su patria (I 353-369). En cambio, imágenes de angustia y no sueños proféticos provocan espanto a la reina, seguramente por la superposición de las imágenes de Siqueo y Eneas, entre quienes reparte sus afectos *(Anna soror, quae me suspensam insomnia terrent!:* IV 9)[162]*.* Por otro lado, la aparición de los *Penates* en III 147-176 es una auténtica visión no onírica, puesto que se dice *nec sopor illud erat.* Otras visiones no oníricas de Eneas son las de Creúsa (II 772) y la *facies* de Anquises (V 722). Finalmente, otro

[161] R. Lesueur, 1975, 292.

χρηματισμός es la aparición de Anquises a Eneas para que abandone Cartago *(admonet in somnis et turbida terret imago:* IV 353).

R. J. Clark (1998, 832-841) hizo un detallado análisis del sueño de Eneas en el que se le apareció la figura de Héctor. Parte de la idea de que los fantasmas de los sueños tienen un *status* ontológico, no son invenciones o alucinaciones del soñador. La existencia objetiva del fantasma de Héctor es tan real como la de Patroclo a Aquiles *(Il.* XXIII 62 ss.) y, así, hay que entender con su sentido real de *ver* los giros del tipo *uisus in somnis,* como ocurría con la aparición de Creúsa, de cuya realidad no tiene duda el poeta, a un Eneas despierto: *ipsius umbra Creusae//uisa muhi ante oculos* (II 772-773). Estamos ante el tipo de *sueño objetivo* que se encuentra en Homero, pero en Virgilio Héctor está preocupado por el destino de la ciudad y la obligación de Eneas hacia ella, mientras Patroclo sólo pedía a Aquiles un favor personal, ser incinerado cuanto antes. Por otro lado, es innegable la influencia del sueño enniano *(An.* I 6): *uisus Homerus adesse poeta-Hector//uisus adesse mihi.* A pesar de que Héctor no es un *simulacrum* enniano, sino un fantasma real, se sugiere la idea de que, igual que Ennio tras Homero, Eneas será el sucesor de Héctor en el paso de la vieja Troya a la nueva.

Tanto Ennio como Eneas reciben información sobre los secretos del mundo: Ennio sobre cosmología, física y metafísica y Eneas sobre el destino de Troya. Esta información de Héctor como la de Anquises en VI 713 ss. sobre transmigración y grandeza de Roma son complementarias para lograr la transformación de los troyanos en romanos. Además, la aparición de Héctor da a Eneas la oportunidad para abandonar la ciudad como una obligación religiosa y

[162] A. Perutelli en *Enc. Virg.*, v. IV, *sub uoce* "Somnium".

salir así al paso de la temprana tradición épica, que consideraba a Eneas un cobarde.

Por cierto, que, como nos recuerda Patrick Kragelund (1976, 17), no es verdad que el aspecto que tienen las figuras de aparecidos es el mismo que tenían en el momento de su muerte y, por tanto, el mismo que tienen en el Hades. De hecho, las figuras que aparecen en sueños entre los romanos pueden escoger dentro de un repertorio de aspectos, según el tipo de mensaje que van a transmitir. Si aparecen como figuras llenas de heridas, caso de Siqueo a Dido o Héctor a Eneas, ello indica que son portadores de malas noticias. La apariencia de Anquises cambia igualmente: *turbida imago* que espanta a su hijo en IV 353 y *tristis imago* en VI 695 para ordenarle que lo visite en los infiernos. En la aparición de Alectó a Turno (VII 413 ss.) la simple aparición de la Furia es de por sí un mensaje y nada bueno. También en este caso la doble apariencia de Alectó significa duplicidad de mensaje: en forma de vieja sacerdotisa de Juno, para dar mayor autoridad a sus palabras, ordena promover la guerra contra Eneas, pero con su propio aspecto terrorífico está anunciando a Turno su derrota final y muerte.

Otra fuerza que pretende influir en la realidad física del mundo es la de la magia, aunque ni Virgilio ni Augusto creían en esta práctica condenada por las leyes romanas (Liv. IV 30; XXV 1 y XXXIX 16). La voluntad de Júpiter, como la del sabio estoico, no puede ir contra las leyes naturales, porque su poder divino no tiene nada que ver con la magia *(...cui tanta deo permissa potestas?:* IX 96;*...rex Iuppiter omnibus idem.//Fata uiam inuenient...* X 112-113). Esto es lógico, porque el poder mágico pretende contrariar las leyes del mundo y la voluntad divina.

Para A. M. Tupet (1976, 232-283) dos son los pasajes fundamentales en los que Virgilio recurre a la magia como

complemento de la acción. El primero está en el canto de Alfesibeo *(Buc.* VIII 64 ss.), quien describe las prácticas mágicas de una moza para atraerse a un amante infiel, cosa que logra. Esta escena sería una simple fantasía literaria, imitada de la poesía helenística y de los *poetae noui,* que satisfaría el gusto de los lectores por los ritos extraños. El otro pasaje, en cambio, es fundamental para el libro VI, para el resto de la obra y para la historia romana. Se trata de las prácticas de Dido, quien utilizaba el pretexto de que se trataba de un rito de magia amorosa para librarse del amor destruyendo los objetos de la persona amada (IV 478-479).

Sin embargo, el procedimiento que utiliza es en realidad magia destructiva, unida a súplicas para las divinidades de la venganza y a la maldición que lanza sobre Eneas. Esta se cumplirá irremediablemente, pues es el anuncio de las duras pruebas que aguardan al héroe en los seis últimos libros, de las futuras luchas entre Roma y Cartago y de las humillantes derrotas romanas en la 2ª guerra púnica, justificadas como obra de una maldición salpicada por el suicidio de una reina cartaginesa. Para esto se ha escrito el libro IV, para justificar de alguna manera los futuros fracasos de Roma, así como el VI era la antesala de su futuro glorioso y, curiosamente, ambos libros están bañados en una atmósfera sobrenatural: el IV en la sombra de la magia infernal y el VI en la suave luz de los Campos Elíseos.

Aquí se ve claramente lo que apuntamos al principio, que el destino de los hombres no está en sus manos o en su actuación, sino en el más allá, el mundo de los dioses y de los muertos. Así pues, nada de lo sobrenatural es extraño a Virgilio, pero, a manera de conclusión, debemos decir ahora, tras este breve repaso por las fuerzas oscuras del más allá, que las actuaciones de los dioses, las predicciones y

prodigios escapan a menudo a los personajes. Lo maravilloso y sobrenatural es una débil ayuda para los héroes virgilianos, que no son capaces de percibirlo, puesto que el poeta los ha concebido en función del lector y son un medio literario para romper la tensión drámática facilitando la visión de la realidad por medio de una dimensión espiritual.

Lo maravilloso, lo sobrenatural y lo mitológico no intervienen dañando la verosimilitud y no entorpecen el natural desarrollo psicológico de la acción, como si fueran un *deus ex machina.* Lo sobrenatural está siempre usado como sublimación de lo real, como potenciación de los afectos, sentimientos y pasiones colocadas en el corazón humano[163].

Lo maravilloso contribuye a la espiritualización de la epopeya, a la interiorización de los problemas y a su transposición sobre el plano moral. Lo sobrenatural aclara al lector sobre la disposición de ánimo del héroe en un momento dado. Se trata de un desdoblamiento dramático para no limitarse, como le ocurría a Homero, a la efusión sentimental o a la psicología de un alma desgarrada por impulsos contrarios. En la *Odisea* lo maravilloso tenía como función sacar al héroe de una situación comprometida, cuando sus fuerzas humanas no le eran de ninguna ayuda[164] (la planta *moly* frente a Circe).

A diferencia de lo que ocurre con lo sobrenatural en Virgilio, la epopeya homérica recurre poco a la magia (Proteo, Circe, las Sirenas, evocación de los muertos), a pesar de que es un género que podría haber hecho un amplio uso de ella, pero es que Homero se queda en el plano psicológico, con el comportamiento de los hombres y el hilo de los acontecimientos dependiendo de los sentimientos y las pasiones, sin utilizar el milagro para hacer avanzar el relato o asombrar al lector[165].

---

[163] F. Della Corte, “La poesia latina”, 139-209.
[164] V. Mellinghoff-Bourgerie, 1990, 225.
[165] A. M. Tupet, 1976, 126.

También desde esta perspectiva (el uso de temas ctónicos o sobrenaturales) ha sido cuestionado el carácter de la *Eneida* como obra clásica, pues en ellas estos temas están tratados de forma peyorativa por su carácter nefasto y destructor. Pero en la *Eneida* las fuerzas ctónicas no matan ni destruyen la personalidad del héroe. Al contrario, la crean, refuerzan y hacen consciente de sí misma, pues su papel en la obra es sustancial y representan su esencia misma[166].

Rara obra esta, donde las imágenes poéticas conviven con el pensamiento y donde el heroísmo no está reñido con la moral, donde las tragedias particulares no impiden el éxito de lo decretado por la Providencia y donde el destino va de la mano de la historia, para conjugar la leyenda heroica troyana y el nacimiento de Roma con su nuevo orden mundial.

[166] A. A. Takho-Godi, 1971, 358-374.

CAPÍTULO VI

EL MÁS ALLÁ EN VIRGILIO

Como en otras cuestiones en las que Virgilio observa un personal eclecticismo (alma, destino e historia, tradición épica y sentimiento romano, filosofía y poesía), adopta el mantuano distintas concepciones sobre la otra vida sin que pueda encontrarse una lógica interna que dé una explicación única a todas las soluciones que ofrece el poeta sobre el tema escatológico. Virgilio pasa de registros normales en Homero a otros procedentes de la filosofía y la mística, de la pura negación del más allá a la más profunda convicción en la inmortalidad, de la proyección sobrehumana de algunos hombres a un destino inmerecido dentro de una cuestionable retribución ultraterrena. Lo que sí parece deducirse es que Virgilio no ofrece ejemplos de reencarnación[1], metempsícosis[2] ni metensomatosis[3].

Del sentido histórico del devenir humano, encaminado a la nueva edad de oro augústea, se desprende la idea de que no hay oposición entre la vida y la muerte, sino un simple paso de una a otra, y ambas revelan su pleno sentido desde una perspectiva histórica. Justamente el mundo de la muerte permite realizar un encuentro entre el pasado y el futuro y un pleno cumplimiento de la vida, que, vista desde la tierra, está condenada a la fractura.

Como dijimos en el anterior capítulo, el más allá es absolutamente necesario para el plan religioso y dramático

---

[1] Aunque Anquises hable de ello en su grandiosa exposición (VI 748 ss.) para fundamentar la posterior revista de héroes romanos, el único caso explícito es el de Hipólito, vuelto a renacer con el nombre de Urbio por el amor de Diana y la técnica de Esculapio *(En.* VII 768-774). Pero Virgilio considera el renacimiento contrario a las leyes naturales y Zeus fulminará con su rayo al artífice de esa violación del orden de la naturaleza. No resulta claro que el desfile de héroes romanos sean almas purificadas en espera de reencarnación, puesto que no tiene lugar ninguna transmigración ni elección de vida y no sabemos si han estado ya una vez sobre la tierra. Con todo, como opina Karl Büchner (1986^2, 480), se deja la puerta abierta para tal asociación de ideas.

[2] Cuando Anquises presenta a su hijo la galería de héroes romanos, se trata de almas que no han conocido una anterior vida terrena.

[3] Salvo en la exposición teórica que hace Anquises a su hijo en 724-751.

de la obra. Utilizando un lenguaje mitológico para revelar la verdad filosófica, el mundo subterráneo sirve al poeta para enfrentarse desde el mundo del misterio a los problemas de la moralidad y la justicia en la Roma augústea. Que los designios del más allá parezcan duros, inhumanos o crueles no va a hacer disminuir la responsabilidad del hombre ni le van a ofrecer por compensación una recompensa en el más allá. Por ello el poeta con su subyacente pesimismo a veces valora más la muerte que la vida *(quae lucis miseris tam dira cupido?: En.* VI 721) y la triste condición de las almas en los oscuros infiernos provoca una sincera conmiseración por el destino humano.

Quizá el origen etrusco de Virgilio, revelado por el *cognomen Maro,* pudiera explicar la curiosidad de Virgilio por los misterios de ultratumba, como había supuesto J. Perret *(Virgile,* Paris, 1968, 8)[4], pero, salvo en los ritos funerarios, ninguna influencia etrusca puede apreciarse en sus concepciones religiosas y especulación teológica, pues Virgilio ante todo se mantiene bastante fiel a la romanidad y se aleja de Homero, para quien la vida era efímera y la muerte para siempre. Sólo la gloria en la posteridad podía ofrecer consuelo al individualista héroe homérico, privado de una misión superior decretada por la Providencia y condenado a una obligada heroicidad desprovista de un sentido transcendente.

Pero tampoco Virgilio ofrecía grandes compensaciones al heroísmo. Lo cierto es que de todos los protagonistas contemporáneos de Eneas, cuyos méritos podemos calibrar, sólo Anquises ha obtenido una recompensa elevada. De todos los demás no se ha dicho nada o se encuentran en el *limbo* previo al Tártaro-Elíseo: un pobre destino para el valor y la piedad demostrados por muchos de ellos. Esto puede

[4] Citado por A. M. Tupet, 1976, 282.

deberse a la falta de una religión de amor, como dijo Marcel Delaunois (1958, 327-341), pero yo creo más bien que Virgilio no quiso erigirse en concienzudo teólogo, sino en un poeta con un compromiso muy sólido hacia su obra, en la que intenta volcar su preocupación moral y religiosa, lo que lo libera de un estrecho corsé religioso y le permite combinar diversos planteamientos épico-profanos, estoicos y místicos.

Otros intereses obligan a Virgilio, por lo que se distancia de puras figuras o autoridades religiosas, como Pitágoras: el sentido histórico inherente al carácter romano y la preocupación política por fundamentar los destinos de Roma sobre una dinastía entroncada con el mito. Esto es lo decisivo en él y cualquier otra consideración queda subordinada o anulada por esas dos iniciales premisas. Por ello no debe sorprender que su infierno sea más moral y retributivo (premios y castigos) que justo o equitativo, ya que el plan de su obra es suprapersonal o nacional e importa más cómo deben recompensarse los servicios prestados a la patria que los simples casos particulares de unos héroes subalternos a la misión de Eneas.

El interés de Virgilio no se limita, sin embargo, al pasado y porvenir de Roma. Ofrece sobre todo en la *Eneida* una grandiosa visión del destino humano, una teoría sobre el alma del mundo y la inefable profecía sobre el imperio, todo ello aderezado con la promesa de una felicidad suprema para los que han practicado determinadas virtudes familiares, patrióticas y piadosas. Por tanto, como observa N. I. Barbu (en *Vergiliana...,* 1971, 19-34), por la misión que confiere al pueblo romano Virgilio es temporal e histórico, pero por su filosofía de la felicidad suprema es universalista. Su carácter creador y poético no podía ser

apagado por un simple compromiso con la renovación augústea y la fe en su régimen.

Es ya un lugar común en la exégesis virgiliana suponer que tras la etapa epicúrea de su juventud, en la que se refugió para buscar la calma en medio de los conflictos civiles, aprovechó la coyuntura favorable de paz para adentrarse en la religiosidad de sus padres, en la mitología y en las teorías sobre la inmortalidad del alma. Ya Varrón en el primer libro de *Antiquitates rerum humanarum et diuinarum* y Cicerón en el *Somnium* habían buscado en medio de una época convulsionada una liberación de los males presentes con la esperanza de otra existencia en el más allá[5].

En el capítulo anterior vimos que el más allá de los dioses y de los muertos es el lugar donde se juega el destino de los hombres y que la acción humana no puede entenderse sin referencia al más allá. Los hombres son vagamente conscientes de ello y por eso todos tienen interés en ver y conocer los arcanos del otro mundo y los misterios de la muerte *(quod si tantus amor menti, si tanta cupido est//bis Stygios innare lacus, bis nigra uidere//Tartara, et insano iuuat indulgere labori: En.* VI 133-135).

La escatología de Virgilio vincula, como se deduce de la teoría del alma del mundo, la cosmogonía con la esperanza de una renovación histórica y de un mundo mejor. Los hombres y el mundo tienen un futuro esperanzador y la muerte no se ve como algo trágico, sino como necesaria para que la vida vuelva por sus fueros tras pasar el espíritu individual por el universal, la purificación, la παλιγγενεσία y el destino cósmico.

Expiación, iniciación y conocimiento son tres de las posibles finalidades que conlleva un viaje a los infiernos.

---

[5] L. Volpis, 1978, 8-9 y Pietro Magno, 1982, 60-61.

Orfeo baja por el primer motivo, para aplacar a los *manes* infernales y obtener el regreso de su esposa, pero Eneas lo hará sobre todo por los otros dos motivos, aunque obtendrá un conocimiento mayor de la historia futura que de los entresijos del inframundo.

Así pues, en medio de la complejidad reinante dentro de la escatología virgiliana, me propongo establecer los siguientes niveles pertinentes por motivos de claridad y rigor: en primer lugar nos centraremos en la forma en que Virgilio entiende y describe el proceso de la muerte (lo que en puridad debe llamarse *escatología)*, posteriormente abordaremos la renovación del mundo (παλιγγενεσία) y de la historia terrestre en espera de un futuro mejor y, en tercer lugar, como no podía ser de otro modo, iremos a la finalidad, topografía y estado de las almas en el libro VI de la *Eneida,* junto con otras concepciones más modestas, pero no por ello irrelevantes, y presentes igualmente en su obra.

Dejo a un lado la visión infernal que se da en el *Culex* por su problemática autoría[6] y prefiero limitarme a las tres grandes obras canónicas de Virgilio.

VI.1 LA CONCEPCIÓN DE LA MUERTE. Virgilio utiliza fundamentalmente en las *Bucólicas* y *Geórgicas* una concepción naturalista de la muerte, que sólo es la conclusión de la vida debido a la disgregación de los elementos que la hacían posible. El influjo de Empédocles y de Epicuro parece claro en esas dos obras, donde el poeta no tiene intención de expresar un temor por la muerte y el más allá[7], por lo que, en contraste con la breve vida de

[6] De entre la inmensa bibliografía y opiniones a favor o en contra prefiero limitarme a reflejar la opinión de F. Moya del Baño (en *Simposio Virgiliano...*1984, 59-99), quien observa en los últimos años una leve reacción contra la hipercrítica de los detractores, aunque opina que el problema es irresoluble.

[7] P. Serra Zanetti en *Enc. Virg.,* v. III, *sub uoce* “morte”.

las abejas individuales, recalca *At genus immortale manet (Geórg.* IV 208).

Por el contrario, en la *Eneida* es predominante una concepción filosófica de la muerte, producida por la separación del alma y del cuerpo (como en IV 385), lo que evidentemente lleva a plantearse la cuestión de la supervivencia o inmortalidad del alma, cuestión en la que Virgilio sigue preferentemente la línea pitagórico-platónica.

Lógicamente el proceso de la muerte dependerá de la idea que se tenga del *anima* o principio vital: *ast illi soluuntur frigore membra* (XII 951), cuando consiste en el calor vital; *uoluitur ille uomens calidum de pectore flumen* (IX 414), cuando reside en la sangre; *in uentos uita recessit* (IV 705), cuando depende del aliento o respiración.

Pero ya Norden en su comentario al libro VI de la *Eneida (P. Vergilius Maro, Aeneis Buch VI,* Berlín, 1915, reimpr. Darmstadt, 1957, 194) había notado que coexistían en la obra dos concepciones sobre la muerte: de un lado la muerte supone una vuelta a la insensibilidad primera, no hay supervivencia del alma y ésta desaparece con el cuerpo[8]. Así, da la impresión de que Príamo, quien no aparece en el infierno del l. VI, queda reducido sólo a *sine nomine corpus* (II 556). Tampoco de Miseno se hace mención en el recorrido subterráneo de Eneas a pesar del complejo ritual funerario empleado previamente y de Ántor lo único que se dice es que al morir se acuerda de la dulce Argos (X 782).

De esta forma no se siente la muerte como una transición a otro estado ni como una liberación que conduzca a un más allá, lo que será la segunda concepción

[8] *Olli dura quies oculos et ferreus urget*
somnus: in aeternam conduntur lumina noctem (En. X 745-746 y XII 309-310).

virgiliana. Esta visión naturalista de la muerte, corriente en la época de Virgilio, también se encuentra en Homero y pudo venirle muy probablemente por influencia epicúrea[9], para la que supondría la desaparición del alma, de naturaleza física, junto con el cuerpo, al que está indisolublemente unida. De ello sería una prueba, como vimos en nuestro capítulo anterior, el que *corpus* puede invadir el sentido habitual de *alma,* como en VI 303, donde Caronte extrañamente *ferruginea subuectat corpora cumba,* aunque posteriormente se diga de forma más coherente *alias animas, quae per iuga longa sedebant,//deturbat* (VI 411-412). Tal vínculo entre cuerpo y alma es el expresado, de manera poética, con ocasión de la muerte de Dido, cuando Iris corta el cabello de la reina para apresurar su muerte (IV 702-705). Para Viviane Mellinghoff-Bourgerie (1990, 56) la expresión virgiliana es heredada de Lucrecio: *Vitalis animae nodos e corpore soluit* (II 950), aunque resulta extraña la aparición de Iris, quien no tiene nada que ver con los secretos de Plutón, y juega el mismo papel que las Parcas, quienes se ocupan de los últimos hilos de la vida de Lauso (X 814 ss.) y hacen perecer a Haleso (X 419)[10]. De origen popular me parece la creencia romana mencionada por Bartolomé Segura (en *Descensus ad Inferos,* 1995, 59), según la cual la vida se iba por el cabello, como en Estacio *(Silv.* II 1). Para Cornuto (en Macr. *Sat.* V 19, 2) tanto el ramo de oro como esta intervención de Iris eran un hallazgo de Virgilio, si bien algunos exégetas aproximaron este último episodio con un pasaje de la *Alcestis* (73 ss.). Con respecto a la muerte de Dido es interesante destacar que, cuando Dido va a morir, está *pallida morte futura* (IV 644), igual que Cleopatra (VIII 709), lo que resulta una llamada de atención al lector. Antonio sucumbió a la tentación

[9] Esta es la opinión de V. Mellinghoff-Bourgerie, 1990, 45-57.
[10] A. A. Takho-Godi, en *Vergiliana...,* 1971, 358-374.

egipcia, pero Eneas se liberó de la tentación cartaginesa[11].

Otros intereses artísticos y literarios justifican que encontremos a Dido en los infiernos y ello no invalidaría la presencia de esta teoría de la muerte absoluta, como se demuestra en algunas expresiones que denotan un claro escepticismo en que los ritos funerarios vayan a garantizar un paso al más allá. Viviane Mellinghoff-Bourgerie (1990, 45-57) ofrece algunos ejemplos de ello, siempre apuntando al escepticismo epicúreo de Virgilio: Eneas permite a Lauso ser enterrado con los suyos *si qua est ea cura* (X 828)[12]; para Turno que Lauso sea enterrado es tan sólo un *honos* y un *solamen* (X 493); todo el ritual de Miseno resulta inútil para el propio muerto, pues *flebant et cineri ingrato suprema ferebant* (VI 213).

Así pues, hallamos en Virgilio posiciones que son inconciliables. Sólo en cuatro pasajes (*Geórg.* IV 218; *En.* II 317; IX 401 y XI 647), contra su tendencia natural, llama *pulchra* a la muerte. La muerte como el fin de todo es una opinión más personal que el tránsito hacia las sombras, cosa que no significa una inmortalidad dichosa del alma, como puede observarse en el aciago caso de Deífobo y en el hecho de que Eneas se indigne del destino injusto *(sortem iniquam:* VI 331-332) de las almas en el Averno. Tampoco su nodriza Cayeta conseguirá la inmortalidad, sino una *aeternam famam...si qua est ea gloria* (VII 2 y 4).

En realidad, como ya hemos dicho, de todos los allegados a Eneas el único que ha conseguido una gozosa inmortalidad es Anquises y, como no ha escapado a la

---

[11] A. M. Guillemin, 1968, 252-253.

[12] Otras explicaciones menos convincentes son *si tibi gratum est, si quid eam rem curas, si modo sensum huius rei habes* (todas ellas referidas a Lauso). Si se refieren a los amigos o parientes que tienen esa preocupación, vendría a equivaler a *remitto te iis, quibus ea cura est. Vid.* O. Diliberto, *Enc. Virg.,* v. I, *sub uoce* “cura”.

mayoría de la crítica[13], ni siquiera el l. VI, que debería significar la esperanza escatológica, escapa al escepticismo sobre la inmortalidad del alma que hemos observado a lo largo de la obra, pues se cierra con el lamento por la muerte de Marcelo y el homenaje de Anquises a éste sólo puede ser un *inani munere* (VI 885-886). Y es que una cosa son las costumbres populares atestiguadas por Virgilio y otra la mística filosófica del l. VI[14].

El misticismo pitagórico-platónico que expone Anquises en el Averno es grandioso, pero su función es, me atrevería a decir, decorativa o subalterna y, desde luego, la opinión de Virgilio sobre el más allá no debe buscarse paradójicamente ahí, sino en los otros pasajes escépticos y pesimistas que hemos citado anteriormente. Así lo expresa también J. Oroz Reta (1974, 83-179), para quien ni las sanciones ultraterrenas ni el dualismo alma-cuerpo conforman el sentimiento religioso dominante y no forman parte de la íntima convicción del poeta.

Por todo esto resulta arduo justificar desde el más allá una moral basada en la virtud y el sufrimiento, ya que no son en absoluto un pasaporte para la felicidad suprema, por más que en los Campos Elíseos se encuentren los que han practicado en vida las virtudes familiares, cívicas, guerreras y religiosas: otra prueba más de la enorme dificultad de compaginar la vida moral y la vida religiosa, como se ve en *En.* X 467-469, donde no se menciona recompensa ultraterrena alguna para los méritos de la virtud: *stat sua cuique dies, breue et inreparabile tempus//omnibus est uitae; sed famam extendere factis,//hoc uirtutis opus.*

Tampoco hay retribución ni nada que merezca la pena allá abajo, salvo el descanso psicológico que supone para

[13] Entre otros a V. Mellinghoff-Bourgerie, 1990, 45-57.
[14] É. Magotteaux, 1955, 341-351.

el alma el saber que el cuerpo ha sido sepultado: *interea socios inhumataque corpora terrae//mandemus, qui solus honos Acheronte sub imo est (En.* XI 22-23). Si bien ese honor carece de efectos prácticos y es considerado inútil: *nos iuuenem exanimum et nil iam caelestibus ullis//debentem uano maesti comitamur honore (En.* XI 51-52). A otros personajes les garantiza el poeta únicamente una inmortalidad literaria, como a Niso y Euríalo: *si quid mea carmina possunt//nulla dies umquam memori uos eximet aeuo (En.* IX 446-447).

A veces no hay viaje del alma al reino de las sombras, sino que el muerto reside en la tumba y tiene *consciencia*, creencia antigua y genuina en los romanos. Así, Dido quiere que su amor lo conserve sólo Siqueo *(ille habeat secum seruetque sepulcro:* IV 29), aunque Ana le hace una réplica desde un punto de vista epicúreo: *id cinerem aut manis credis curare sepultos?* (IV 34).

Otras veces lo que queda es sólo la ceniza y no se hace mención alguna de un alma superviviente: *cinerique haec mittite nostro munera (En.* IV 623-624)[15], *namque suam [nutricem] patria antiqua cinis ater habebat (En.* IV 633), aunque, tratándose de los huesos *(exoriare aliquis nostris ex ossibus ultor: En.* IV 625; *diuinique ossa parentis//condidimus terra: En.* V 47-48) y la médula sobre todo, se puede hacer referencia a la idea de *muerte-fecundidad*, en cuyo contexto tales elementos son fuente de vida y generación[16], y a la teoría de las *almas espermáticas,* admitidas por Pitágoras, hipocráticos, Demócrito, Platón, Aristóteles y estoicos. Se creía, en efecto, que la médula espinal se convierte en el sepulcro en serpiente (Ov. *Metam.* XV 389-390; Plin. *Hist. Nat.* X 188

[15] Aunque, como vimos en nuestro cap. V, *cineri* podría equivaler en este ejemplo a *manes.* Pero lo más destacado del ejemplo es que parece atribuirse cierta *consciencia* a la ceniza.
[16] R. B. Onians, 1951, 174-186 y J. Bayet, 1961, 39-56.

y Eliano, *Nat. An.* I 51) y por ello se decía que una serpiente guardaba los *manes* de Escipión, enterrado en Linternum (Liv. XXXVIII 53). A este respecto Virgilio ofrece el problemático caso de la serpiente que surge de la tumba de Anquises, cuando Eneas celebra el aniversario de su muerte*, incertus geniumne loci famulumne parentis//esse putet (En.* V 95-96). La prudencia ritual de Eneas permite al poeta combinar distintas tradiciones: epifanía del *genius loci* (interpretación de Servio, *in Aen.* V 95) y Anquises como héroe divinizado *(famulum parentis),* interpretación que seguirá Ovidio *(patris Genio: Fast.* II 545), aunque con tal divinización de la estirpe se rebasa el marco ideológico romano (el viejo culto ligado a la tumba de la familia) y se lo combina con la heroización helenística.

Tal condición heroica de los difuntos se observa en el hecho de que Eneas erija un túmulo vacío a Deífobo (VI 505 ss.), razón por la que ha podido atravesar el Aqueronte, levante unas *arae* a Polidoro (III 63) y se incurra en *monstrum* con necesidad de *piaculum,* si los muertos no reciben los ritos pertinentes de sepultura, pues esto puede alterar el destino humano (Eneas no podrá bajar a los infiernos, si antes no da sepultura a Miseno), la relación hombre-dios y la *pax deorum* (la flota de Eneas permanecerá *funesta* hasta que no se haya sepultado a Miseno).

Más claridad parece haber en la distinción que se hace de la suerte póstuma de Camila y de su matador Arrunte. El alma de Camila baja de mala gana hasta las sombras (XI 831), pero su virtud guerrera le garantiza una fama imperecedera: *neque hoc sine nomine letum//per gentis erit aut famam patieris inultae (En*. XI 847). En cambio, para Arrunte la aniquilación es total pues sus compañeros lo abandonan *obliti ignoto camporum puluere linquunt (En.* XI 866).

Paradigmático del eclecticismo de Virgilio en la cuestión del destino póstumo es el caso de Turno: por un lado disfrutará de las alturas celestiales en una recompensa que ya había garantizado Cicerón en su *Somnium (ad superos...succedet fama:* XII 234-235), además gozará de una gloria terrena en boca de la posteridad *(uiuusque per ora feretur:* XII 235), lo cual no impide al poeta decir ante el triste destino que aguarda a una *sombra* inconsistente *uitaque cum gemitu fugit indignata sub umbras* (XII 952).

Este último verso, que se repite con la muerte de Camila (XI 831) ha causado algún problema de interpretación, sobre todo el predicativo *indignata,* que yo traduciría como *lamentándose,* pero no contra la conducta de Eneas, sino contra el propio hecho de la muerte y su triste secuela de abandono de este mundo. Evidentemente, como observa G. N. Knauer (en *Oxford Readings in Virgil´s Aeneid,* ed. by S. J. Harrison, Oxford Univ. Press, 1990, 402) el verso latino es una adaptación breve de los dos versos con que se concluían las muertes de Patroclo y Héctor: ψυχὴ δ᾽ ἐκ ῥεθέων πταμένη ᾽Αϊδόσδε βεβήκει//ὅν πότμον γοόωσα, λιποῦσ᾽ ἀνδροτῆτα καὶ ἥβην *(Il.* XVI 856-857 y XXII 362-363).

El predicativo *indignata* y su reacción *cum gemitu* traducirían el γοόωσα homérico, vertido en *uariatio* en la muerte de Lauso (X 820) con el adjetivo *maesta,* por ello su uso se debe más a una contaminación literaria que a la influencia epigráfica, donde el adverbio *indigne* expresa la protesta por los que han muerto antes de su hora, como le ocurría a Catulo (CVI 6) en la elegía dedicada a su hermano, aunque reconozco que la influencia de tales empleos pudieron subliminalmente añadirse a la influencia homérica.

Así pues, hemos comprobado la cantidad de registros sobre el tema que utiliza Virgilio: sueño eterno sin supervivencia del alma *(in aeternam conduntur lumina noctem),* lúgubre espectro que se encamina al sueño y a la noche de las sombras *(conditque natantia lumina somnus* de *Geórg.* IV 496 y *feror ingenti circumdata nocte* de *Geórg.* IV 497*),* inmortalidad de la fama *(famam extendere factis),* vida larvada en la tumba *(ille habeat secum seruetque sepulcro)*, ceniza sin alma *(namque suam [nutricem] patria antiqua cinis ater habebat)* y heroización-divinización *(ad superos succedet),* pero para encontrar inmortalidad del alma y sus secuelas de purgación y transmigración hay que encaminarse al viaje infernal de Eneas. Nada de esto empaña la creación virgiliana, no sólo por su habilidad y versatilidad poética, sino porque lo que importa es que cada registro se adapte a su contexto y porque su poesía toca el sentimiento independientemente de los recursos que utilice para ello.

VI.2 LA RENOVACIÓN DEL MUNDO. Pero, si en el nivel individual puede que no haya supervivencia personal, en el cosmológico e histórico sí puede haber un futuro más esperanzador en un nuevo mundo (metacósmesis) para una nueva humanidad *(noua progenies: Buc.* IV 7). La profecía de una historia futura nos envía al mundo de la literatura apocalíptica, cuyos rasgos son su transcendentalismo, perspectiva cosmológica, visión pesimista de la historia presente, matiz mitológico, dualismo, mística de los números, pseudo-éxtasis...[17]. Recordemos de nuestro capítulo IV que en el s. I a. C., como reacción al caos dominante en la tierra, había crecido en Roma la necesidad de volverse a los misterios del más allá, ya fuera por el mayor influjo de la filosofía, o por los tiempos agitados de las guerras civiles, que hacían nacer la esperanza de

[17] A. Yelo Templado, en *Simposio Virg.* 1984, 531-540.

una παλιγγενεσία, cantada en las profecías de los libros sibilinos. Así nacieron las obras de Varrón, Nigidio Fígulo y el *Somnium* de Cicerón[18].

Virgilio es consciente de que el mundo actual está destrozado, como se observa en sus amargas quejas de las églogas I y IX, en *Geórg.* II 458 ss., donde los campesinos son los únicos que llevan una vida afortunada lejos de las guerras civiles, y en *Geórg.* I 466 ss., donde la destrucción del mundo es consecuencia del asesinato de César. Por tanto, se necesita un hombre-dios salvador, que puede ser Octavio (églogas I y IX, *Geórg.* I 23 ss. y I 498 ss.), el héroe de la pastoral siciliana Dafnis (égloga V) o el innominado niño de la égloga IV[19].

Esto formaba de la mística virgiliana que configuraba su filosofía del universo. Según A. M. Guillemin (1968, 81), ésta se fundamenta en tres dogmas: providencia que guía los asuntos del mundo, creencia en la pureza y la buena voluntad morales sin las que el hombre se cierra el acceso a la protección de los dioses y creencia en un intermediario cualificado entre el hombre y la humanidad.

La esperanza escatológica de renovación y de un futuro mejor siguiendo los ciclos pitagóricos adquirirá en Virgilio una modalidad mítica: la edad de oro, que en el l. VIII (319 ss.) de la *Eneida* y en *Geórg.* I 125 ss. se remontaba a los tiempos primitivos italianos y a la leyenda de Saturno, pero que en *Geórg.* II 513 es descrita como algo presente y realizada en Italia en la forma de la vida sencilla del campesino[20]. En todas las obras de Virgilio la idea de la edad de oro actualizada va unida a la persona de Augusto y en esa nueva edad de paz se desterrará lo que había constituido el mayor defecto de Roma: su desenfrenada potencia y su orgullo desmesurado.

---

[18] P. Magno, 1982, 60-61 y L. Volpis, 1978, 9.
[19] A. González Blanco, en *Simposio Virg.,* 1984, 115-134.

Y quizá así haya que interpretar el *parue puer* de ese poema en sesenta y tres versos que es la égloga IV, compuesta a finales del año 41 a. C., cosa no extraña, ya que, como nos recuerda Pietro Magno (1982, 82), la mayor parte de la poesía latina (Ennio, Lucrecio, Horacio) conserva un sustrato de impronta ética y filosófica. Lejos de buscar una identificación personal para ese niño, quizá haya que darle otra simbólica[21]: la paz de Brindis y la esperanza de una nueva edad del Sol *(tuus iam regnat Apollo:* v. 10), de justicia *(iam redit et uirgo:* v. 6) y de oro, en suma, *(redeunt Saturnia regna:* v. 6) tras la finalización de todo un ciclo cósmico *(magnus saeclorum ordo:* v. 5) y el comienzo de otro periodo cíclico, que Cicerón *(Esc.* II 11, 12 y *Nat.* II 20, 51) llamará *magnus annus.* Más difícil de aceptar es la opinión de H. Wagenvoort (1956, 132-149), para quien la idea que tenía Virgilio en mente era la encarnación de una divinidad, presumiblemente Apolo, en el adulto Octavio, encarnación que era sentida como un renacimiento y la persona renacida entendida como un niño.

Según Oroz Reta (1974, 83-179), el tema de una edad nueva y de una esperanza universal era común a Grecia, Italia, Asia y África y pasó a formar parte de la filosofía, donde adquirirá una formulación científica con los estoicos y su conflagración universal (ἐκπύρωσις), pero es dudoso que Virgilio conociera los *libri fatales* u *oracula sibyllina.* Lo que sí puede admitirse es que la concepción de los ciclos cronológicos sustenta la profecía sibilina de una *pax Augusta* (y es sintomático que sea la Sibila cumana la que guía a Eneas por los infiernos, donde se le informará de que el príncipe establecerá unos *aurea*

---

[20] *Hanc olim ueteres uitam coluere Sabini,//hanc Remus et frater ...*
[21] Como P. Meloni en *Enc. Virg.,* v. II, *sub uoce* “Escatologia”.

saecula), con lo que se supera el pesimismo de Hesíodo en su mito sobre las edades[22].

Finalmente, ese intermediario salvador, además de Augusto y del innominado niño, podría ser el pastor mitológico Dafnis, quien en la égloga V es tanto un pastor real como un *genio* de la vida agrícola. Al desaparecer, todo muere con él y con su apoteosis renace la vida. Para Mª Inmaculada García Jiménez[23] Dafnis representa todos los valores que Virgilio quiere ver realizados en la edad de oro. Se trata de un ideal de paz campesina, propuesta para que Octavio trate de implantarla. Dafnis sería de esta manera la formulación en categorías poéticas de lo que será la edad de oro formulada en categorías apocalíptico-políticas.

Según la mística imperial de Virgilio, Augusto podría llevar a cabo dicha tarea, pues es intercesor, purificador y salvador, al participar del poder protector de los dioses en calidad de soberano y ser el primer motor o regulador de la vida de la nación[24]. En la recuperada edad de oro la justicia volverá a habitar entre los hombres (*Buc.* IV 6) y tendrá su asilo en la vida campesina *(Geórg.* II 473-474), muy alejada de las necesidades de los habitantes de las ciudades *(Geórg.* II 461 ss.) y de su avidez insaciable *(Geórg.* II 503 ss.). Será la época en que, con su hermano Remo, Quirino administrará justicia *(En.* I 292-293).

Vale la pena confiar en el futuro y en toda esta labor del príncipe, sin necesidad de escapar hacia las Islas Afortunadas del Océano y sus *beata arua* (Hor. *Ep.* XVI 41 ss.) o de limitarse a felicidades mediocres restringiendo el campo del deseo *(uina liques...carpe diem: Od.* I 11). De las distintas posibilidades de conocer el más allá (viaje más o menos fantástico, visión extática o fantasía

[22] E. Parattore, 1979, v. III, 327.
[23] *Simposio Virg.,* 1984, 295-301.
[24] A. M. Guillemin, 1968, 91.

alegórica[25]) Horacio ha elegido la utopía de un viaje mitológico, mientras la renovación del tiempo y la edad de oro virgiliana, igualmente utópicos, contados en la égloga IV como una fantasía alegórica, venían avaladas por la filosofía pitagórica y estoica y, sobre todo, por la excepcional personalidad de Augusto.

VI.3 EL DESCENSO INFERNAL DE ORFEO EN *LAS GEÓRGICAS.* El mismo personaje volverá a ser elogiado en el l. VI de la *Eneida* (791-807) y volverá a surgir una renovada esperanza en el prometedor reinado del César, por el que merece la pena sacrificarse con tal de poder contemplar su dominio venturoso sobre la faz de la tierra pacificada por su autoridad *(et dubitamus adhuc uirtutem extendere factis...?:* VI 806).

Si dejamos a un lado el viaje infernal del *Culex,* dos son los personajes que Virgilio presentará descendiendo a las profundidades del Averno: Orfeo en *Geórgicas* IV 467-505 y Eneas. Otras menciones o descripciones de la ultratumba, sobre las que volveremos más adelante, se encuentran en el proemio del l. III de *Geórgicas* y en *En.* VIII 666-670 a propósito de la descripción del escudo de Eneas.

Para Aldo Setaioli *(Enc. Virg.,* v. II, *sub uoce* "Inferi") es más que probable que el descenso de Orfeo sea posterior al l. VI de la *Eneida,* para Pietro Meloni *(Enc. Virg.,* v. II, *sub uoce* "Escatologia") la catábasis de Orfeo es casi contemporánea del l. VI de la *Eneida* y Ettore Paratore en su comentario a la *Eneida* (1979, v. III, 226) se adhiere asimismo a la opinión, hoy prevaleciente, de que Virgilio hizo la reelaboración del l. IV de *Geórgicas* con el episodio de Orfeo y Eurídice al mismo tiempo que la catábasis de Eneas, que pudo servirle de inspiración para algunas expresiones, si bien, independientemente de los problemas de cronología, hay un tema común que se repite en

[25] M. Carrera, en *Descensus ad Inferos,* 1995, 95.

ambos lugares: el amor que llega hasta más allá de la muerte, presente en el l. VI con las tiernas palabras de Eneas a Dido y el regreso de ésta junto a Siqueo (VI 455 ss.).

Con todo, la diferencia esencial entre el descenso de Orfeo y el de Eneas es que el del primero va incluido en el *epilio* de Aristeo y Virgilio incide sólo en los aspectos más novelescos de la historia mítica y amorosa, mientras que en el de Eneas se dan cita motivaciones religiosas y políticas de gran calado, lo que, entre otras cosas, tendrá como consecuencia que el infierno de Orfeo esté bastante desestructurado, mientras el de Eneas presentará una topografía mucho más precisa.

A partir del s. XX empezó a ponerse en duda el testimonio de Servio *(in Buc. X 1* e *in Georg. IV 1),* según el cual el *epilio* de Aristeo sustituyó a unas *laudes Galli* con las que se cerraban las *Geórgicas,* y a verse dicho *epilio* como bien coherente con el pensamiento del poeta desde el l. III y con la tradición[26]. La historia de Aristeo *(Geórg.* IV 315-558), el αἴτιον de la βουγονία, tiene resonancias de Calímaco, sobre todo en la esmerada imbricación de esa propia historia y la de Orfeo, no ya meramente yuxtapuestas como en el *carmen* LXIV de Catulo. Para A. M. Guillemin (1968, 173-174) el poema de Aristeo pudo ser una obra de juventud que Virgilio introdujo por ser adecuado para servir de epílogo a un libro referente a las abejas.

Asimismo la elegía de Orfeo en las *Geórgicas* podría comportar una alusión implícita a Galo y expresar de manera polémica una crítica de inspiración epicúrea hacia el furor erótico y la elegía en tanto que género literario reservado a la *insania* amorosa, pero lo que sí resulta bien claro es que anticipa en una escala menos trágica el episodio de

[26] K. Büchner, 1986², 380-385 y F. Moya del Baño, 1972, 187-211.

Dido y participa de la misma atmósfera impregnada de religión y misterio. El personaje del Orfeo virgiliano con su mezcla de pasión, errores y desesperación posee coherencia poética, lo que le falta al Orfeo de opereta de Ovidio, que ha querido mantenerse fiel a los diferentes datos del mito[27]. De hecho, Ovidio, seguidor de una visión amorosa más romántica, es incapaz de ofrecer un final triste y presenta a los esposos en los Campos Elíseos *(Metam.* X 8-71), mientras que la visión general que ofrece Virgilio sobre el amor en *Geórg.* III 242-283 es francamente pesimista[28], puesto que aplica el criterio epicúreo de la ἀταραξία, que permite un amor calculado sin excesos pasionales, aunque, como en tantas otras ocasiones, sigue mostrando su simpatía por la humanidad, lo que lo hace diferente, pese a las semejanzas, de la visión irónica de Lucrecio en el proemio y a lo largo de su libro IV. Esta visión pesimista del amor, presente también en la segunda égloga, es, en opinión de Jacques Perret (1968, 247-261), similar a la de Platón en *Fedr.* 253 c-257 c y *Banqu.* 210-212, puesto que, en el fondo, sólo se puede amar a Dios y el amor es sólo una fuente de limitación, un pacto con los lazos terrenales y una fundamental impureza.

El Orfeo de Virgilio conmovió no sólo a Prosérpina, como en el *Culex* (286-287), sino a todos los habitantes del infierno, en tanto que el *Culex* había silenciado los efectos del canto en los infiernos y esto, según Fca. Moya del Baño (1972, 187-211), es algo novedoso, puesto que ya Homero había presentado extensamente unos condenados, pero Virgilio nos ofrece el descanso que supuso el canto para ellos, aunque sólo cite a Ixión *(atque Ixionii uento rota*

[27] G. Barra, 1975, 193-199.

[28] Sin embargo a Peter E. Knox (1992, 43-53) no le parece que esta descripción del poder del amor en la cría de caballos sea tan negativa como intérpretes recientes han creído. Por otra parte, no sólo el amor, sino también su rechazo, conducen al fracaso, como en el caso de

constitit orbis: v. 484) para no quitar interés al tema central, pero el efecto del canto lo van a sentir prácticamente todos los inquilinos y regiones del infierno: *ipsae domus Leti, intima Tartara,* las Euménides, Cerbero, Ixión (vv. 481-484).

Los dioses infernales se habían ablandado ante la calidad de su música, no por su condición de amante, pero en el *Culex* Orfeo es un joven poeta apasionado y egoísta, de ahí la crueldad de que es acusado *(sed tu crudelis, crudelis tu magis, Orpheu:* v. 292), mientras que en las *Geórgicas* la responsabilidad de Orfeo está aminorada, puesto que se habla de una *subita dementia* (v. 488) y un *incautum amantem* (v. 488). Los que no saben perdonar son los *Manes (ignoscenda quidem, scirent si ignoscere Manes:* v. 489), como en *Culex* 294-295 *(dignus amor uenia, gratum, si Tartara nossent,//peccatum).*

Orfeo, a diferencia de Eneas, penetrará en los *alta ostia Ditis* (v. 467) por las *Taenarias fauces* (v. 467), en el extremo de Laconia. Lo primero que hay es un bosque oscuro de negro temor *(caligantem nigra formidine lucum:* v. 468), que recuerda al *tenent media omnia siluae* de *En.* VI 131. Tras él, sin Éstige, Caronte ni Cerbero, se accede directamente hasta el rey de los infiernos, quien recibe variados títulos: *Ditis* (v. 467), *regem tremendum* (469), *immitis tyranni* (492). También se menciona a Prosérpina (487) y al conjunto de los dioses y potencias infernales se les llama *Manes* en 489 y 505.

Las almas de los muertos igualmente reciben distintas denominaciones: *Manis* (469), *umbrae tenues* (472), *simulacraque luce carentum* (472). Por su elevado número son comparadas a las aves, como Homero las había comparado a murciélagos en la *segunda nékyia,* y, curiosamente, siguen

---

las abejas, que lo han sustituido por el trabajo, y de Orfeo, quien se ha cerrado a toda emoción.

siendo distinguidas por el papel que desempañaron en la vida, igual que en el desfile de héroes romanos que contemplará Eneas éstos tienen ya las peculiaridades y funciones que realizarán en vida, si bien esto último es de una mayor audacia imaginativa. Esta enumeración de madres, héroes, muchachas sin casar, que abarcan los versos 475-477, volverá a repetirse expresamente en *En.* VI 306-308. Vuelve a repetirse la comparación con las aves en *En.* VI 311 y en 309-310 se las había comparado con las hojas, mientras en *Geórgicas* están fundidas ambas comparaciones *(quam multa in foliis auium se milia condunt:* 473).

Ya sabemos que en Virgilio las almas de los muertos tienen *consciencia* y facultades psicológicas por sí mismas, ya que se conmueven con el canto *(cantu commotae: Geórg.* IV 471), si bien, dejándose llevar de la tradición homérica, donde eran completamente inconscientes si no bebían sangre, presenta a Eurídice como presa del sueño y la noche *(conditque natantia lumina somnus:* 496; *feror ingenti circumdata nocte:* 497 y *ceu fumus in auras//commixtus tenuis:* 499-500). Estas almas están confinadas en el Averno y su salida es impedida por un barro negro, la horrible caña del Cocito y Éstige nueve veces interpuesta (478-480), que volverá a aparecer en *En.* VI 438-439. A algunos de estos hitos del camino se debe referir el *casus euaserat omnis* (485), es decir, los peligros del otro mundo, entre los que hay que sobreentender, evidentemente, la voluntad inexorable de los soberanos infernales y sus acólitos *(nesciaque humanis precibus mansuescere corda:* 470), porque el camino que va al infierno es fácil, pero lo difícil es volver al aire de arriba *(facilis descensus Auerno...sed reuocare gradum superasque euadere ad auras, hoc opus, hic labor est: En.* VI 126-129).

El infierno y sus regiones reciben también muy diversos nombres: *Erebi* (471), *ipsae domus Leti* (481),

stagnis Auernis (493), *Orci* (502), *intima Tartara* (481-482), *Styx* (480), *harundo Cocyti* (478-479). Virgilio con todas estas *uariationes* hace gala de una enorme flexibilidad poética y se inhibe de una precisión que no le interesa demasiado, pues ante todo busca el *páthos* del encuentro del cantor con las fuerzas de la muerte, ante lo cual todo lo demás queda como un mero decorado sin especial significación. Por esto, si se analiza detenidamente la topografía infernal de este pasaje, la conclusión no puede ser otra que la de despreocupación o incoherencia, porque, interesado en presentar cuanto antes al cantor en el reino de la muerte, omite en buena medida la topografía en el camino de ida, pero sí la menciona en el camino de vuelta para ponderar la dificultad de la empresa y aumentar el *páthos* de un camino sin regreso.

Así pues, en estos infiernos mitológicos, donde no hay juicio de almas ni retribución (salvo para Ixión), tras penetrar por el Ténaro y atravesar un bosque sombrío, ya se ha llegado a la morada de Dite. Pero, tras el encuentro con el soberano, se habla de Érebo (471), del negro barro y las cañas del Cocito (478-479), de Éstige (479-480), del Tártaro y las Euménides (481-482), de Cerbero (483), por un momento silencioso y que debería estar situado antes del Tártaro, de Ixión (484), quien en *En.* VI 601 se encuentra en el Tártaro, y del *portitor Orci* (502), quien no fue nombrado junto con *Styx.*

Precisamente el hecho de que en el *Culex* no se describan los efectos del canto de Orfeo en los infiernos, tan llenos de posibilidades, es para Fca. Moya del Baño (1972, 187-211) una prueba de que el *Culex* es anterior a las *Geórgicas,* pues un imitador de Virgilio no hubiera desaprovechado la ocasión de recrear un tema tan interesante desde un punto de vista poético. Lo que ya resulta más problemático es suponer que la inferior calidad

del pasaje de Orfeo en el *Culex* dejara a Virgilio insatisfecho y volviera más tarde sobre un tema que le era querido a él y a la corriente de los *poetae noui,* imitadores de los alejandrinos.

Pero, si Orfeo había descendido a los infiernos a rescatar a su esposa, Eneas, como antes Odiseo, bajará a obtener un cierto conocimiento o revelación en el mundo de ultratumba, lo que conferirá al héroe una auténtica iniciación. Esta tradición fue llamada *sapiencial* por Clark *(Catabasis. Vergil and the Wisdom-Tradition,* Amsterdam, 1979) y puede extenderse incluso hasta el babilonio Gilgamés.

VI.4 EL LIBRO VI DE LA *ENEIDA* Y SUS PROBLEMAS LITERARIOS, IDEOLÓGICOS Y FILOSÓFICO-RELIGIOSOS. El l. VI de la *Eneida* presenta unos problemas de composición e interpretación de tal calibre, que ha tenido ocupada a la crítica en una labor exegética ardua y con unos resultados de lo más variopinto y opuesto que pueda imaginarse. De hecho, el papel esencial de la catábasis de la *Eneida,* réplica romana de uno de los episodios homéricos más celebrados, hizo creer a algunos en el carácter excepcional y particular del l. VI, lo que propiciaba el problema de la coherencia de ese libro con respecto a los demás.

El l. VI culmina la relación padre-hijo, que se hace más intensa desde que Eneas llega a Sicilia (V 31) y que tendrá como finalidad confirmar al héroe en la continuación de su misión, supone la llegada a Italia y el final de sus *errores* y se relaciona con otras profecías que aparecen más tarde, como la del escudo de Eneas al final del l. VIII[29].

Para Viviane Mellinghoff-Bourgerie (1990, 202) el l. VI se integra perfectamente en el resto de la epopeya si se lo entiende como el de la visión grandiosa de la Roma futura. Así, el l. VI sirve de eje entre el pasado y el

[29] R. Lesueur, 1975, 82.

futuro, pues Eneas cambia en el Hades la historia de Troya por la historia de Roma.

Por el contrario, Pierre Grimal (1954, 40-60), quien destaca la actualidad política del l. VI, cree que Virgilio concibe este libro como la justificación épica de la política de Augusto, para lo que no se contenta con afirmaciones místicas, sino que la profecía apolínea de una nueva edad de oro augústea se apoya en una escatología filosófica destinada a servir de garantía a la revolución religiosa y moral emprendida por el príncipe. Para el *Oxford Classical Dictionary (sub uoce* "Virgil") habitualmente el l. VI es visto como el punto de inflexión en la transformación de Eneas, pero, junto con el VII y VIII, constituye una serie de llegadas a Italia, al Lacio y a Roma. El propio Virgilio advertía de este paso a un tema más elevado en VII 45 *(maius opus moueo),* ya que para los romanos esta segunda mitad, más iliádica, era más importante.

El hecho de considerar el l. VI como uno de los documentos más importantes de la historia de las religiones ha hecho que se lo considere aisladamente y ello ha causado más daño que ventaja a la comprensión del mismo. Lo que sí es cierto es que todo el libro está inmerso en una atmósfera irreal y numinosa, por ello se necesita una interpretación distinta de la de los otros, sin abusar de la *ratio,* como prueba el que otro testimonio de revelación apocalíptica, como es el *Sueño de Escipión,* adopte la forma de un sueño[30]. Para A. A. Takho-Godi (1971, 358-374) el centro de gravitación del poema se encuentra en los libros VI y VII, donde se concentran justamente las capas ctónicas más profundas y horribles, pero a través de las cuales transluce más netamente el sabio pensamiento de los habitantes del Olimpo.

[30] K. Büchner, 1986[2], 469 y 484.

Para R. D. Williams (en *Oxford Readings in Virgil's Aeneid,* ed. by S. J. Harrison, Oxford Univ. Press, 1990, 191-207) el l. VI es el punto crucial de la *Eneida* y no es una pieza aislada de teología, ya que da respuesta al sufrimiento humano con la recompensa de la virtud en su concepción de la vida tras la muerte, expresa mejor las doradas esperanzas del futuro de Roma y se centra en el carácter, resolución, experiencias, pasado, presente y futuro de Eneas. A P. Boyancé (1963, 143) el canto VI le parecía, por las relaciones entre muertos y vivos, el punto culminante de la obra, puesto que confluyen el pasado y el porvenir y de los muertos obtendrá Eneas sus más profundas enseñanzas, tanto sobre su misión nacional como sobre el lugar de los hombres en el universo. Finalmente, para terminar con esta serie de valoraciones complementarias, considera Leone Volpis (1978, 7) que el l. VI cierra las peregrinaciones del héroe y abre los acontecimientos en Italia. Para los romanos representaba la parte más viva de la glorificación de sus orígenes y su historia y reforzaba en sumo grado su sentimiento nacional.

El libro VI está constituido por tres grandes apartados, que no constituyen un material muy homogéneo y que han puesto a prueba tanto el ingenio creativo de Virgilio como el interpretativo de la crítica: la visita a la Sibila, los funerales de Miseno y la catábasis de Eneas. Los dos primeros, que proporcionan una atmósfera sobrenatural y de misterio, se producen sobre la superficie de la tierra y el tercero, el que más nos interesa, en las profundidades de la misma, de modo que trataremos sobre la Sibila y Miseno en primer lugar, para comprobar qué relación tienen y cómo influyen sobre el tercero.

§. Al Apolo cumano, en estrecha relación con el mundo subterráneo, estaba dedicada la *arx* cumana, mientras que su hermana, bajo la advocación de Hécate, dominaba el próximo

lago Averno. A esta tradición Virgilio añadirá las siguientes innovaciones personales: la Sibila será sacerdotisa de Apolo y Hécate al mismo tiempo *(Phoebi Triuiaeque sacerdos:* VI 35) y será también μυσταγωγός de Eneas en su catábasis *(doceas iter et sacra ostia pandas:* VI 109), ya que imagina Virgilio que la misma Hécate condujo a la Sibila por el infierno para explicarle los misterios de ultratumba *(sed me cum lucis Hecate praefecit Avernis,//ipsa deum poenas docuit perque omnia duxit:* VI 564-565).

Kerényi[31] creyó encontrar algunos elementos (vv. 278, 283-284, 893-898, 390, 702) que parecen conectar el tema de la catábasis a la consulta de un oráculo de los muertos por medio de incubación. Ya en el *Bellum Poenicum* de Nevio Eneas consultaba a una Sibila cimeria (=cumana) no en Cumas, sino junto al lago Averno y de ahí se ha supuesto que Virgilio recibió la inspiración principal para la estructura del l. VI. Tras esto Corssen[32] concluyó que la Sibila cimeria ya en Nevio era sacerdotisa de un νεκυομαντεῖον y por ello dedujo que Virgilio había unificado la función de sacerdotisa de Apolo en Cumas y de Hécate en el Averno para modificar los datos nevianos.

Esta vía interpretativa del viaje infernal de Eneas como una experiencia onírica, hoy día desechada, contó con muchos y notables seguidores, como H. R. Steiner *(Der Traum in der Aeneis,* Bern und Stuttgart, 1952), quienes se apoyaban en el argumento de que otros predecesores de Virgilio habían presentado una enseñanza escatológica o mística bajo la forma de un sueño. Así recibió Ennio *(...somno leni placidoque reuinctus//...uisus Homerus adesse poeta: An.* I 5 ss., fr. 3 Segura) la enseñanza de Homero y descubrió Escipión la esfera de las estrellas

[31] *Zum Verständnis von Vergilius, Aeneis Buch VI,* Hermes 66 (1931) 413-441.

fijas *(Rep.* VI 10, 10). Con anterioridad a Steiner, A. Gercke *(Die Entstehung der Aeneis,* Berlin, 1913, 181-187 y 192-197) había creído que el plan primitivo de la obra no contemplaba ninguna catábasis, porque Virgilio quería describir una visión o un oráculo por sueño y el mismo Norden (1957, 48) creía que Virgilio se habría inspirado en un apocalipsis de Posidonio presentado en forma de sueño, aunque Steiner *(o. c.* 96) veía esas dos hipótesis como indemostrables.

Si Virgilio describe una auténtica catábasis es porque un sueño de esa longitud en una epopeya rompería la armonía de las proporciones (Steiner, p. 95) y, además, es muy probable que la catábasis se haya elaborado después que la visita al santuario de la Sibila y los funerales de Miseno. En efecto, Héleno (III 441 ss.) aconseja a Eneas que visite a la Sibila *(insanam uatem),* pero no ha dicho nada de una bajada a los infiernos. Quizá la introducción de la catábasis se deba a un cambio de planes para encajarla con la petición de Anquises para que lo visitara en los infiernos (V 731 ss.) y necesitaba para ello la guía de la Sibila cumana, desdoblada en servidora profética de Apolo y en sacerdotisa de la infernal Hécate.

Debía haber algún fin más en la consulta de la Sibila, pues ésta realiza de manera imperfecta en los vv. 83-97 la esperanza que Héleno había dado a Eneas en III 458-460. El héroe con resignación advierte a la Sibila que no le ha manifestado nada que no supiera ya él (VI 103 ss.). El papel oracular de la Sibila es secundario y, como más adelante veremos, su visión no va más allá de la instalación en el Lacio de Eneas, quien la considera no tanto la reveladora de la verdad desconocida como un apoyo y una ayuda. El verdadero motivo de la visita es, en realidad, pedirle a la sacerdotisa que lo acompañe en el

[32] *Die Sibylle im sechsten Buch der Aeneis,* Sokrates I (1913), 1 ss.

viaje infernal para ver a su padre *(unum oro...doceas iter et sacra ostia pandas:* VI 106-109). Pero esta incongruencia de la revelación que debería ser hecha por la Sibila y que realmente es hecha por Anquises no debe sorprendernos, si tenemos en cuenta que también se encuentra en la *Odisea,* donde el héroe debe informarse por Tiresias (X 490 ss.), pero su información es más reducida que la de Circe, contradicción que da pie para postular una inserción más tardía del viaje al Hades dentro de las aventuras de Odiseo. Problemas similares de elaboración y cronología encontramos también en el episodio infernal de Eneas y su visita a la Sibila.

En efecto, tampoco las advertencias de Anquises sobre la guerra futura y los habitantes del Lacio, que deberían ser el punto central de la profecía de la Sibila según Héleno (III 458-460), son tratados en extenso por Anquises (VI 890-892). Seguramente el discurso de Anquises sobre los descendientes de Eneas ha sido concebido antes que la profecía de la Sibila (VI 83-97). Anquises se había referido a la Sibila en el sueño de Eneas sólo como guía (V 735 ss.), pero no debía vaticinarle nada, porque él lo haría. Y, sin embargo, Héleno (III 458-460) había anunciado que el futuro de Eneas sería comunicado por la Sibila. Esta segunda parte del discurso de Anquises (VI 890-892) es anterior a la profecía de la Sibila, por lo que en una posterior revisión el poeta habría recortado esta breve alusión de Anquises para evitar una innecesaria repetición.

Con todo, Pierre Grimal (1954, 40-60) ofrece una interesante explicación que niega la contradicción entre la profecía de Héleno, quien había omitido el viaje a los infiernos, y las revelaciones de Anquises en el otro mundo. En realidad, Héleno no puede saberlo todo, ya que *prohibent nam cetera Parcae//scire Helenum, farique uetat Saturnia Iuno* (III 379-380), y, además, en el momento de la profecía

de Héleno, Anquises está aún vivo, por lo que no sería muy ortodoxo que el adivino aconsejara a Eneas que visitara a su padre en los infiernos.

Que la presencia de la Sibila se haga imprescindible para el periplo infernal se debe posiblemente a que ello constituía un motivo tradicional. En efecto, ya el *Somnium Scipionis* presentaba una doble guía (Escipión Africano y Paulo Emilio), como lo hará la *Eneida.* El poder profético natural de la Sibila sirve de antesala al cultural y humano de Anquises, lo que es signo de la regeneración universal y la reencarnación que serán necesarias para que Eneas conozca a sus descendientes y a los héroes romanos, verdadera finalidad del l. VI, pero el orden lógico, como se ve en Dante, debería ser el inverso: primero el conocimiento humano del porvenir impartido por Anquises y después los grandes arcanos del más allá y del universo a cargo de la Sibila. Pero ésta informa a Eneas sobre lo que ocurre en el Aqueronte, en el preinfierno y en el Tártaro, mientras que es un personaje mudo en los Campos Elíseos, donde pasa a primer plano la figura de Anquises, quien revela a su hijo las cosas más altas, sobre todo desde la perspectiva de un romano.

No es una cuestión baladí señalar la doble guía que recibe Eneas, pues hay algunas contradicciones entre la enseñanza de la Sibila y la de Anquises: mientras éste habla de παλιγγενεσία, los habitantes del preinfierno vistos en compañía de la Sibila parecen estar confinados allí para siempre y de la reencarnación parecen estar privados los condenados del Tártaro y algunos privilegiados de los Campos Elíseos. Es posible, como sospecha E. Paratore (1979, v. III, 328), que la guía de la Sibila y la de Anquises hayan sido compuestas en dos momentos diferentes. Resultaría así que el poeta habría partido del sueño de Eneas en el l. V y tenía en mente el episodio en

que Anquises revelaba a su hijo el futuro de su estirpe, pero en un segundo momento habría añadido la profecía de Héleno y la futura visita de la Sibila. Por tanto, en primer lugar compuso la reseña de futuros romanos y después transformó a la Sibila de acompañante en el Averno, como se dice en V 735-736, en pitonisa de lo que espera a Eneas.

En definitiva, todos los problemas compositivos del l. VI quizá pudieran resumirse *grosso modo* como sigue: la tradición ofrecía a Virgilio un alto en Cumas para los viajes de Eneas y una consulta a la famosa Sibila, circunstancia aprovechada por el poeta para componer una profecía que le servía para dos fines, poner en relación los hechos de un pasado mítico con la posterior historia de Roma y evocar por anticipación una modalidad de profecía característica del estado romano (los Libros Sibilinos). Pero, aprovechando la proximidad del lago Averno, donde ya sabemos que la tradición colocaba una entrada al mundo subterráneo y algunos, incluso, la visita de Odiseo al Hades, bien pudo Virgilio imaginar para su héroe errante un episodio similar, pero más completo, teniendo en cuenta, entre otros, el carácter iniciático de la visita infernal.

Aquí podemos descubrir en parte la técnica compositiva de Virgilio. Nunca forja ni inventa un episodio en su totalidad, sino que respeta leyendas anteriores modificándolas, escogiendo entre las diferentes versiones la que sirve mejor a su plan o contaminándolas con un método querido de los escritores latinos[33]. El poeta componía por retoques, adiciones, redacciones de episodios no siempre firmemente enlazados, sin haber tenido el tiempo o la perspicacia para reducir esta ligera incoherencia[34]. Contaminación, simplificación, amplificación y transposición son los cuatro principios con los que

[33] A. M. Tupet, 1976, 273-274.
[34] R. Lesueur, 1975, 293.

Virgilio manipula los episodios homéricos, según José Luis Calvo Martínez (1983, 5-23). Así, en virtud de la transposición, el descenso al Hades de Odiseo, que es un episodio más de los viajes, en la *Eneida* da lugar a un canto independiente, cuya función es enseñarnos una galería de personajes fundamentales para la historia de Roma. Por tanto, cuando se habla del sentido de un libro como el VI, e incluso de un episodio concreto (como el ramo de oro), no se lo puede reducir a uno solo, puesto que la técnica de Virgilio es *musivaria:* no hay lugar para grandes masas de color ininterrumpido[35]. No olvidemos tampoco que para el lector antiguo, habituado por la tradición y por la escuela a la *aemulatio,* la poesía antigua se movía por los cánones del arte alusivo y daba la impresión de que se repetía a sí misma, cuando, en realidad, se producía un proceso de *integración* que se resolvía en una nueva creación con significados nuevos[36].

A diferencia de Odiseo, quien sólo evocaba almas a la entrada del Hades, Eneas no puede entrar en el infierno sin una guía que jugara el papel de intermediaria entre Eneas y los dioses, la Sibila, que es una mezcla de poetisa inspirada, erudita histórico-literaria y cicerone turístico, siempre dispuesta a interponerse entre Eneas y los personajes con que se encuentra, para protegerlo, censurarlo, darle explicaciones y mediar en su favor[37].

§. Tres son los requisitos que, por orden de la Sibila, Eneas debe cumplir antes de poder penetrar en el mundo subterráneo: apoderarse del ramo de oro, realizar las honras fúnebres a Miseno y realizar unos sacrificios a las divinidades infernales para hacérselas propicias (vv. 136-153), mientras que Odiseo para su νεκυομαντεία sólo había tenido que realizar estos últimos. En estas diferencias hay

[35] N. Horsfall, 1995, 150.
[36] R. Lamacchia, 1979, 431-462.

que ver una clara divergencia de sensibilidad y de talento poético con respecto a Homero. Virgilio venera y respeta tanto la tradición del Hades, que hace todo lo posible por evitar a su héroe un contacto demasiado inmediato con él y trata de legitimarlo para esta empresa por todos los medios. Así, Eneas necesitará una guía infernal, deberá realizar sacrificios mucho más extravagantes que los de la *Odisea,* su catábasis no estará motivada sólo por la información que debe recabar de su padre, sino por un profundo amor y *pietas,* y será el único héroe que entrará en los dominios de la muerte legitimado por el ramo de oro como un hombre de destino[38].

Las dificultades para entrar en el Averno, evocadas por la Sibila en términos homéricos, recuerdan las de Anticlea ante Odiseo (XI 155 ss.) o las de Circe (XII 21-22) y sólo dos tipos de hombres pueden hacerlo: los hijos de dioses y los que tienen una *ardens uirtus,* un rasgo esencialmente romano y ligado a la *gloria.* Si Eneas puede bajar a los infiernos es por su filiación divina *(deum certissima proles:* VI 322), pero su piedad ejemplar no es de tipo religioso, sino filial, y el héroe no va allí para tener una experiencia mística, sino para ver a su padre.

Lo que sí salta a la vista es que la refundición de los tres requisitos para entrar en el Averno no está plenamente conseguida, porque, como veremos, o se contentaba con el último a la manera de la *Odisea* o, en un rasgo de originalidad, se contentaba con el primero. El ramo de oro no constituye propiamente un motivo mágico, porque tiene un origen divino, favorece la misión de Eneas y cumple la voluntad de los dioses. Su finalidad era ser ofrecido como regalo a Prosérpina (142-143), pero, como la diosa sólo es aludida brevemente en los versos 629 y 636-

---

[37] G. W. Most, 1992, 1014-1026.
[38] G. W. Most, *ibid*.

637, realmente la verdadera función del ramo es lograr que Caronte, al verlo, permita al héroe y la Sibila subir a su barca (406-407). Hoy día se piensa que el ramo de oro es una invención virgiliana que no se encuentra en fuente poética precedente. No obstante, para las variadísimas interpretaciones y precedentes buscados (catábasis órficas o místicas, muérdago, misterios de Deméter y Perséfone, vellocino de oro, caduceo de oro de Hermes, cetro de oro de Tiresias y Minos en *Od.* XI 91 y 569, laminillas de oro de las tumbas del sur de Italia...) pueden consultarse, entre otros, a Aldo Setaioli *(Enc. Virg.,* v. II, *sub uoce* "Inferi"), Charles Segal *(ibid.,* v. IV, *sub uoce* "Ramo d'oro") y D. A. West ("The Bough and the Gate", en *Oxford Readings in Virgil's Aeneid,* ed. by S. J. Harrison, 1990, 224-238). Pero, como observó S. Kresic (1968, 92-102)[39], buscar una única solución sería utópico, porque los símbolos literarios son polivalentes y Virgilio probablemente ha fundido varias alusiones que se entrelazan.

La búsqueda del ramo de oro ha sido intercalada dentro del ritual funerario para Miseno y el regreso a los funerales de éste atenúa la impresión maravillosa creada por el descubrimiento del ramo. El *funus* épico del héroe, que sobrepasa las prácticas romanas, encuentra en parte su justificación en el hecho de que la tradición épica establecía el lazo entre la pérdida de un compañero y una posterior *νέκυια*, pero el episodio de Miseno ha extrañado mucho a los críticos, que lo han visto como un doblete inútil de la muerte de Palinuro. En efecto, la muerte de Elpénor ha sido el modelo de las de Palinuro y Miseno en otro ejemplo típico de desdoblamiento, aunque Palinuro marcaba el fin de los viajes por mar e introducía a la

[39] Citado por A. M. Tupet, 1976, 266-278, quien revisa los distintos comentarios al respecto.

tierra firme, mientras que Miseno abría el camino a los infiernos. Pero Virgilio ha procurado evitar una inútil repetición, porque la figura de Palinuro, cuya muerte parecerá más cruel desde el momento en que se verá privado de los honores de la sepultura, sí sigue muy de cerca la de Elpénor, mientras el episodio de Miseno está tratado de una forma más autónoma.

En los días en que Virgilio se encontraba en Nápoles la zona del Averno estaba sufriendo una transformación a manos de Octavio, quien se enfrentaba a Sexto Pompeyo. Agripa estaba talando el bosque sagrado del Averno para construir una base naval que uniese el lago Averno, el lago Lucrino y el puerto Miseno, obra que Virgilio alabó en *Geórg.* II 161-164. Para unir el Averno con la fortaleza de Cumas se ordenó al ingeniero Coceyo que abriera una galería subterránea. Utilizando transcripciones geográficas y cronológicas el poeta retrotrae a los días de Eneas hechos actuales. La tala del bosque es la misma que Virgilio podía contemplar y el túnel de Coceyo es convertido en el misterioso sendero que llevaba a Eneas y la Sibila a los infiernos[40]. Con interpretación similar Pierre Grimal (1954, 40-60) piensa que el episodio de Miseno sirve para datar sin ambigüedad el comienzo de la catábasis. Miseno es el patrón de las trompetas, cuya fiesta se celebraba el 23 de Mayo.

Por otra parte, el mito de Miseno era conocido en Italia quizá desde el s. VI y pertenece a los mitos etiológicos indígenas, utilizados para explicar nombres geográficos cuyo origen se desconocía. En su *Genealogia deorum gentilium* Bocaccio interpretó el descenso de Eneas a los infiernos como un impío sacrificio de nigromancia *(muy usual en los reyes paganos)*, realizado con la sangre de Miseno, asesinado por Eneas, para que alguno de los

[40] F. Fdez. Murga, en *Simposio Virg.,* 1984, 101-113.

nefastos espíritus se presentara ante él y le revelara el futuro[41], pero lo original de Virgilio es que ha transformado un simple mito etiológico en uno de los preparativos indispensables para el descenso a los infiernos. El motivo del μίασμα y la contaminación sólo son aparentes, pues, en realidad, su verdadera función, en otro claro ejemplo de desdoblamiento, es la misma que el sacrificio ctónico que debe realizar Eneas a continuación: permitir el paso al mundo subterráneo.

El tema de las *hostiae piaculares* está tomado de *Odisea* X 517 ss., pero resulta superfluo tras la conquista del ramo de oro. Se trata de otro desdoblamiento del poeta, que no ha conseguido integrar dos fuentes distintas y se ha apoyado en la autoridad de la Sibila. Además, en opinión de P. Grimal (1954, 40-60), todo el libro VI está impregnado de la atmósfera religiosa de los Juegos Seculares del año 17 a. C., donde tuvieron lugar ceremonias ctónicas señaladas por los Libros Sibilinos, como los sacrificios nocturnos (propios de la religión griega) que Eneas debe realizar antes del descenso por orden de la Sibila.

§. Así, tras estos largos preliminares y con la presencia de sobrecogedores prodigios sobrenaturales ante la llegada de Trivia, da comienzo propiamente la catábasis en el v. 264, con una poética invocación del autor a los dioses subterráneos para obtener el permiso de describir todo lo que acontecerá a los intrépidos viajeros crepusculares. Para Glenn W. Most (1992, 1014-1026) el *sit mihi fas audita loqui* del v. 266, propio de la tradición oral arcaica, no es tanto un deseo de no cometer *nefas* religioso como de evitar los riesgos de una imitación demasiado directa de sus predecesores (Homero y Hesíodo), tendencia que el romano sortea en parte acudiendo también a

[41] Mª C. Álvarez Morán Y R. Mª Iglesias Montiel en *Simposio Virg.*, 1984, 181-192.

la epopeya histórica romana y a la poesía didascálica filosófica de un Ennio o un Lucrecio. Así, en los Campos Elíseos encontraremos héroes guerreros (tradición homérica e histórica romana) y también figuras religiosas, filosóficas y poetas (tradición didascálica filosófica). Por otro lado, la expresión sirve para dejar en el misterio la fuente de su inspiración y guardar una distancia con referencia a las imágenes que presenta. Él sólo divulgará *audita,* cosas comúnmente conocidas[42].

En los cinco primeros versos que describen la catábasis (268-272) se acumulan la sensación de oscuridad y tinieblas *(nox atra),* que, más allá de su valor descriptivo, tienen un sentido moral, como el laberinto cincelado en las puertas del templo de Apolo (VI 20-33), que simboliza el vagabundeo del pasado de Eneas y prefigura su bajada al infierno (Plin. *Hist. Nat.* 36, 91, establecerá una conexión entre el laberinto y el inframundo). En efecto, los horrores del mundo infernal están adelantados en los relieves de las puertas del templo de Cumas[43]. Por otro lado, la famosa hipálage *Ibant obscuri sola sub nocte* (268) es interpretada por Jeanne Dion (1999, 331-344) como la impregnación del ser por lo que lo rodea, característica de la iniciación, en la que el *mysta* no se contenta con aprender un saber, sino que pierde su antigua identidad para llegar a ser otro.

Tal sensación de desolación es la que da al penetrar por la *spelunca alta* del v. 237, aunque también debemos mencionar otra concepción diferente sobre la ubicación del inframundo, que se encuentra, tras el *Axíoco* pseudoplatónico, en *Geórg.* I 242-243: *Este polo* (el norte) *siempre está por encima de nuestras cabezas; pero a aquel* (el sur) *lo ve a sus pies la sombría Éstige y los Manes de*

[42] A. Novara en F. Hinard (dir.), 1987, 322.
[43] B. Segura, en *Descensus ad inferos,* 1995, 68.

las profundidades. Con esta teoría científica quería Virgilio restaurar la noción de los infiernos, que Lucrecio (¡también en nombre de la ciencia!) quiso erradicar. Los infiernos estarían, pues, en el hemisferio inferior (el opuesto al nuestro), que junto con el superior constituyen nuestro mundo. Pero esta teoría pronto quedó desacreditada, ya que se vio que, si el Sol rodeaba por completo a la Tierra, también iluminaría el hemisferio sur, mientras que el mundo subterráneo es esencialmente un mundo tenebroso. El mismo Virgilio dejó abierta la cuestión: *illic...aut intempesta silet nox//aut redit a nobis Aurora diemque reducit (Geórg.* I 247-249). Para esta idea caldea, llegada a Grecia a través de los pitagóricos, puede verse el amplísimo capítulo que le dedicó Franz Cumont *(Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris, 1942, reimpr. 1966, 35-103).

Por otro lado, la intención de crear un clímax misterioso, peligroso y cargado de muerte previo a la catábasis es en parte aminorada por la explicación epicúrea que da al hecho de que las aves no puedan sobrevolar la abertura del Averno: emanaciones sulfurosas, que, de hecho, no son ningún obstáculo para Eneas y la Sibila.

En realidad, el plano del inframundo en Virgilio es fácilmente dibujable, a pesar de lo que antes hemos dicho sobre la idea de laberinto. Virgilio asimila la entrada al Averno con una casa romana *(uestibulum* y *fauces),* aunque, como cree E. Paratore (1979, v. III, 251-253), no tenemos ahí el esquema preciso de una verdadera mansión romana, cosa que desautorizan las *fauces Orci,* la inusual colocación de los *cubilia,* la imprecisión del *in medio (uestibulo?* o *atrio?),* la tardía mención de *in foribus* y la incertidumbre sobre el camino que lleva de la entrada al Aqueronte (¿las *fauces?).* Es complicado interpretar o dar un sentido arquitectónico al vestíbulo. Lo que ha querido

Virgilio es simplemente presentar de forma genérica la parte más externa del Averno.

Con respecto a los ríos infernales Servio *(in Aen.* VI 295) veía que *Acheronta uult quasi de imo nasci Tartaro, huius aestuaria Stygem creare, de Styge autem nasci Cocyton.* Es decir, que Virgilio imagina un solo curso de agua, que en su recorrido provoca cambios de nombre. La topografía fluvial deriva de *Od.* X 513-514[44], pero el Flegetón sólo circunda la torre y el triple muro que rodea el Tártaro (548 ss.). En realidad, la topografía de los ríos infernales es imprecisa y no se corresponde con la homérica ni con la platónica. El nombre de los ríos sólo alude genéricamente a las aguas infernales y sólo sirve para crear una atmósfera poética[45]. Hay una serie de detalles que parecen corroborar la falta de interés por precisar la topografía de estas aguas. En realidad, Eneas y la Sibila sólo atraviesan un río (v. 414) en la barca de Caronte, aunque en el v. 671 diga la Sibila *uenimus et magnos Erebi tranauimus amnis,* como si hubieran atravesado el Aqueronte, Cocito y Éstige. Por su parte, Caronte es colocado en el Éstige (vv. 134, 369, 374, 385, 391), pero en 295-297 se encuentra en el Aqueronte y en las proximidades del Cocito. A veces el río de las llamas no es el Flegetón, sino el Éstige (IX 105 y X 114).

Es interesante también comparar esta topografía con la del l. IV de las *Geórgicas.* El Cocito, que está relacionado con las Furias en *Geórg.* III 37-38 y *En.* VII 479 y 562, tiene un fangal negro y unas cañas horribles *(Geórg.* IV 478), rodea las selvas infernales y es el principal escollo para el que quiera penetrar en los infiernos *(En.* VI 131-132). Junto a las nueve revueltas de Éstige aíslan la sede de los muertos. Esta unión del Cocito y Éstige parece

[44] ἔνθα μὲν εἰς ᾽ Αχέροντα Πυριφλεγέθων τε ῥέουσιν Κωκυτός θ᾽ ὅς δὴ Στυγὸς ὕδατός ἐστιν ἀπορρώξ.

indicar la sede de los muertos o el lugar que los delimita, como en *En.* VI 323. De esta descripción se desprende la imagen del reino de los muertos como un ambiente circular perfecto *(Geórg.* IV 480 y *En.* VI 439), ceñido por nueve ramales de lagunas semejantes a las esferas celestes (Serv. *in Aen.* VI 127). Es el laberinto de la muerte *(nouies Styx interfusa)*, porque el número tres era considerado sagrado y este número, multiplicado por sí mismo, es como un símbolo de la imposibilidad de retorno a la tierra, aunque esta imagen no está bien explotada, porque no tiene nada que ver con el descenso infernal de Eneas. Quizá la imagen derivaba de Platón *(Fed.* 113 b), donde se hablaba de los múltiples giros sobre sí mismo que hace el Piriflegetón bajo tierra, o de Hesíodo *(Teog.* 736 ss.), donde el Éstige tartáreo con sus nueve ramales fluía en torno al mar y a la tierra[46].

Una vez pasado el río infernal en la chalupa de Caronte, llegan los viajeros propiamente al infierno, o, mejor, a una región pre-infernal *(preinfierno* a partir de ahora), si entendemos por tal infierno el Tártaro-Elíseo. Superado el escollo de Cerbero en su cueva, la región de los fallecidos antes de su hora ἄωροι y βιαιοθάνατοὶ está dividida en cinco sedes contiguas, de las que sólo las dos últimas tienen nombre específico: los *Lugentes Campi* (440 ss.) con sus apartadas veredas y el bosque de mirtos para las víctimas del amor y los *arua ultima* (477 ss.), en realidad el extremo de los *Lugentes Campi,* para los *bello clari.* Junto con el Elíseo los *Lugentes Campi* son los únicos lugares donde reina una cierta dulzura, que sirve de consolación al aislamiento en que viven sus habitantes. Este preinfierno abarca, pues, desde el *limen* a los *ultima arua* y ocupa todo el espacio entre el Aqueronte y la bifurcación que lleva al Tártaro-Elíseo.

---

[45] A. Setaioli, *Enc. Virg.,* v. I, *sub uoce* “Caronte”.

El Tártaro *(durissima regna:* v. 566) es concebido como una ciudad rodeada de triple muro, dotada de una *ferrea turris* y bañada por el Flegetón (548-554). De *Il.* VIII 14-16 deriva la imagen de la puerta con columnas de acero y de *Teog.* 717-728 las fortificaciones de hierro y el triple muro, pero con una exageración retórica Virgilio dobla la profundidad del Tártaro a partir del Hades, aunque la referencia a Homero y Hesíodo lo lleva, de nuevo, como en los ríos infernales, a incurrir en incoherencia topográfica, pues en estos autores la Tierra es plana y el Tártaro es ahí una parte del cosmos, como el cielo y la tierra.

Dado que sólo se llega al Tártaro en el v. 548 de los 901 versos con que cuenta el canto y que lo esencial de una catábasis sería una descripción del Tártaro y Elíseo, Jeanne Dion (1999, 331-344) interpreta el considerable retraso como la preparación necesaria a toda entrada en el misterio y a la voluntad de Virgilio de escribir el l. VI como si fuera una iniciación.

A partir del v. 638 Eneas y la Sibila se encuentran en el Elíseo, objetivo de su viaje. Aquí la descripción del lugar sí cobra gran importancia para ponderar la felicidad y la beatitud reinantes, pero, en mi opinión, es el Elíseo lo que crea más dificultades a la hora de analizar los infiernos virgilianos, no sólo por su problemática relación con las otras regiones infernales, sino por su propia estructura y función. Vayamos por el momento con su estructura.

El principal problema en este sentido es su ubicación ctónica o uránica. Las respuestas a la cuestión han sido variadas:

- región lunar, según especulaciones teológicas y filosóficas

---

[46] *Vid.* nuestro capítulo III, donde analizamos los nombres de los ríos infernales.

- región subterránea, según interpretación tradicional
- región en el extremo occidental, como sugiere la presencia del Erídano y de los héroes troyanos
- *Fortunata nemora* (639), intermedia entre la filosófica y la tradicional, aunque se tiende a acercarla a la filosófica haciendo que el Erídano fluya hacia lo alto (658)

La tentación de imaginar un Elíseo celeste ha sido más que notable en muchos comentaristas. De hecho, que las almas residan en regiones atmosféricas es una vieja idea de la que se hizo eco el estoicismo, sobre todo: Cic. *Túsc.* I 42-43 y *Esc.* 29; Sén. *A Marc.* 25, 1 y Plut. *La cara en el círculo de la Luna* 944 c. La ubicación del Elíseo en el círculo lunar explica bien la purgación de las almas entre la Tierra y la Luna por los tres elementos (740-742), que tenga un Sol y estrellas propios (640-641) y que la *imago* de Anquises baje desde el cielo (V 722-725).

Sin embargo, a mí me parece contundente y definitiva la opinión de Macrobio *(Com.* I 9, 8). Virgilio ha unido la fantasía poética y la verdad filosófica al colocar la sede de los *beati* bajo tierra, porque debe ser coherente con su tema, una verdadera catábasis. Una vez esto claro, podemos adherirnos a la opinión de Rosanna Rocca *(Enc. Virg.,* v. I, *sub uoce "*Beatus"), para quien el Elíseo virgiliano tiene carácter ctónico y es de ascendencia órfica, dato este último explicado por el hecho de que los misterios órficos y eleusinos prometían la felicidad en un paraíso subterráneo, por la existencia de un banquete para los *beati* y la presencia misma de Orfeo y Museo, patrones de las religiones mistéricas en época de Virgilio.

Menos aprovechable me parece la opinión de Viviane Mellinghoff-Bourgerie (1990, 192), para quien el Elíseo no está en nuestro sistema solar y está en otro rincón del

universo, cosa incomprensible sin la doctrina epicúrea de la pluralidad de mundos (Epic. *A Pit.* 89). Estaríamos en los *intermundia,* pero en Virgilio no viven dioses, sino hombres ya muertos. En el *Fedón* sí estará el Elíseo en el puro espacio celeste, pero el sol y los astros que se ven desde el Elíseo son los mismos que brillan para los hombres, mientras que en Virgilio sólo las almas *beatas* pueden contemplarlos. Y es que el Elíseo virgiliano es una transposición del *locus amoenus,* un paisaje arcadio envuelto en un aire de simplicidad rústica, nada extraño en un poeta bucólico y concienciado con lo rústico.

Por si se dudara todavía de que el Elíseo no es una región subterránea, como en los órficos, digamos que Eneas y la Sibila llegan al Elíseo sin haber salido del Averno, por lo que es imposible que hayan subido al mundo lunar. El Erídano (seguramente el Po para Virgilio) sale de debajo de la tierra hacia arriba *(superne:* v. 657). La purificación de las almas debe tener lugar en el Averno, cosa lógica en una catábasis, pero que no concuerda con la idea de un purgatorio atmosférico, porque a la tierra sólo vuelven gracias a la reencarnación una vez purificadas *(superumque ad lumen ituras:* v. 680) y las almas que beben del Lete irán al mundo superior *(supera ut conuexa reuisant:* v. 750).

Otro problema no menos arduo es si el Elíseo es una región unitaria o si pueden distinguirse zonas para distintas categorías de almas, como en el preinfierno, cuestión que está conectada con el problema de si el Elíseo es un lugar de purificación o un lugar de recompensa (para mí esto último clarísimamente). Museo había dicho a la Sibila que en el Elíseo *nulli certa sedes* (673), pero nosotros sí encontramos zonas donde las almas están agrupadas por categorías. De nuevo me parece que esta cuestión no ha sido bien precisada por Virgilio.

El Elíseo puede subdividirse, al menos, en dos zonas bien precisas: Elíseo propiamente dicho, donde están los *beatos,* que no han tenido que pasar por la purificación (637-678) y valle del Lete *(conualle uirenti:* 679; *in ualle reducta:* 703), donde se encuentran los *nascituri,* ya sean aspirantes a la reencarnación o futuros héroes romanos (679 ss.). El paseo que conduce a la orilla del río Lete recuerda el de Eneas y Evandro en el crepúsculo del Palatino: el mismo decorado arcadio que se armoniza felizmente con la paz melancólica de esta provincia de ultratumba[47]. El valle del Lete difiere mucho de la llanura árida y sofocante imaginada por Platón en el mito de Er *(Rep.* X 621 a). En cada una de las dos zonas hay un río: el Erídano en el Elíseo propiamente dicho y el Lete en el valle al que da nombre. En contraste con la serenidad de los *beatos* y los futuros romanos las almas no especialmente meritorias en un rasgo discriminatorio se amontonan en las orillas del Lete con el zumbido de las abejas (706-709), como los muertos recientes, tan numerosos como los pájaros, se agolpaban en las riberas del Aqueronte intentando cruzarlo (305 ss.).

Pero otra cuestión interesante es observar que en el valle del Lete, donde están los *nascituri,* Virgilio ha tenido mucho cuidado en distinguir neta y precisamente a los anónimos reencarnandos de la galería de futuros héroes romanos, que son justamente el primordial objetivo de la catábasis de Eneas y que, como hemos mencionado y mencionaremos más adelante, no han tenido ninguna vida anterior y no son precisamente reencarnandos. Dos datos corroboran la separación del valle del Lete con sus ruidosos reencarnandos y otra zona dentro de ese valle donde están los futuros romanos: los observadores deben subir una nueva elevación del terreno para contemplarlos

[47] A. M. Guillemin, 1968, 220.

(Anchises...tumulum capit: 752-755) y, una vez contemplados, se recrean en la *región (sic tota passim regione uagantur:* 886), región que debe ser la de los futuros romanos y no el valle del Lete ni el Elíseo en su totalidad.

A continuación del valle del Lete están las dos puertas de salida, la de marfil, por donde salen los *falsa insomnia* enviados por los *manes,* y la de cuerno, por donde salen las *uerae umbrae* (893-896). Me parece increíble que este pasaje, al que Virgilio no da la mínima importancia, haya generado tal cantidad de literatura por parte de los comentaristas.

La interpretación de las dos puertas depende de que se tomen en consideración las personas de Eneas y la Sibila o que se piense más bien en el contenido de la catábasis. Si se piensa en esto último, sólo cabe concluir que todo lo observado por Eneas en su periplo infernal no es más que un *falsum insomnium,* es decir, que no tiene más consistencia o realidad que un mero sueño, como observó Servio *(in Aen.* VI 893: *poetice apertus est sensus: uult antem intelligi falsa esse omnia quae dixit),* pero este punto de vista no me parece acertado, pues, si Eneas y la Sibila salen por la puerta de marfil, es porque no son *uerae umbrae,* sino personas vivas, que no van a aparecerse en sueños a nadie, y siendo realidades engañosas (¿qué hacen unos seres vivos mezclándose con los almas destinadas a la reencarnación, con los εἴδωλα y las visiones oníricas procedentes del infierno?) pueden salir por la puerta de las visiones inanes.

El infierno es el país del sueño *(Umbrarum hic locus est, Somni noctisque soporae:* VI 390) y la presencia del árbol de los Sueños (VI 282-284) anuncia el tema final de las puertas de los sueños, pero no es probable que las puertas estén situadas ahí, dado que Eneas sale tan pronto

que es imposible suponer que regrese al vestíbulo. En los *Annales* de Ennio (I 44-51, fr. 24 Segura) Eneas se aparecía en sueños a Rea Silvia y su *sombra* seguramente habría pasado por la puerta de cuerno. Tal vez pensando en esto Virgilio hizo salir a Eneas vivo por la otra puerta[48].

Dado que se esperaría que en la catábasis se dijera algo a Eneas sobre su propia muerte, como había hecho Tiresias con Odiseo (XI 134-137), y admitidos por muchos críticos profundos lazos entre la *Eneida* y el *Somnium Scipionis,* concluye Y. Nadeau (2000, 289-316) que el motivo por el que Eneas abandona el infierno a través de la puerta de los *falsa insomnia* es porque se da por sentado que la vida sobre la tierra no es real, que el Eneas vivo no es más real que los espectros que acababa de contemplar y que sólo la inmortalidad lograda tras la muerte es real, afirmaciones que ya se encontraban en el *Somnium.* Sin embargo, aunque la argumentación es correcta y la conclusión ingeniosa, no me parece convincente, porque el dato me parece mucho más irrelevante que la transcendencia que pretenden ver muchos eruditos.

Una opinión interesante, porque, de paso, nos sirve para comentar los problemas de la cronología en la catábasis, es la que expuso en 1900 W. Everett[49]. Que Eneas salga por esa puerta indica sólo que el viaje termina antes de medianoche, porque a partir de esa hora empiezan a salir los sueños verdaderos (Hor. *Sát.* I 10, 33). Pero, por una parte, esto no es siempre así y basta ver el sueño en que aparece Héctor (II 268 ss.), que resulta verdadero. Por otra parte, en la mayoría de los apocalipsis el regreso a la realidad terrestre ocurre al alba, al primer canto del

[48] A. Setaioli, *Enc. Virg.,* v. II, *sub uoce* “Inferi”.
[49] *Upon Virgil, Aeneid VI, 893-894,* Classical Review 14 (1900) 153-154.

gallo[50]. Además, Virgilio no tiene ningún interés en precisar la cronología de la catábasis: Eneas entra en el infierno al amanecer (255), ha pasado el mediodía en 535-536, el v. 896 indicaría que deja el infierno antes de medianoche, se reúne con sus compañeros en 899, navega a Cayeta al día siguiente (900) y ancla su flota aquí en 901.

Nicholas Reed (1973, 311-315) estima acertadamente que sería un anticlímax el tener que citar a su regreso, aunque fuera brevemente, todos los lugares por donde había pasado Eneas, pero su propuesta es atrevida: todos los que abandonan el infierno son *sombras* (tanto si aparecen en sueños o van a reencarnarse), sueños y *sombras* son ambos *insomnia* (sólo hay puertas del Sueño), Eneas y la Sibila son vistos como falsas *sombras* y, así, sin un arduo viaje hasta la luz pasan por la puerta de marfil.

Una última opinión que recojo aquí[51] es la que recuerda Viviane Mellinghoff-Bourgerie (1990, 212-216), interpretando, como siempre, a Virgilio en clave epicúrea. Es irrelevante la puerta de salida, porque ni Eneas ni la Sibila son *umbrae uerae* o *falsa insomnia.* Los epicúreos no distinguen entre *umbrae, umbrae uerae* e *insomnia* ni entre muertos y durmientes, como Eneas y la experiencia onírica de su catábasis *(Graeci inuadunt urbem somno uinoque sepultam:* II 265).

Sin embargo, me parece que este motivo, tomado por Virgilio de *Od.* XIX 562-567 e insertado en un contexto escatológico, posiblemente sea un recurso al que no hay que buscarle más explicaciones, puesto que tratar de adivinar una intencionalidad subjetiva de Virgilio en el hecho de

[50] Virgilio se habría inspirado en un apocalipsis de Posidonio, según E, Norden (1957, 348), pero que Eneas salga antes de medianoche parece invalidar esa fuente de inspiración.

[51] Para una revisión de estas y otras múltiples opiniones puede acudirse a L-Fr. Rolland, *La Porte d'Ivoire,* Revue des Études Latines XXXV (1958) 204-223 y D. A. West, *The Bough and the Gate,* en *Oxford Readings in Virgil's Aeneid,* edited by S. J. Harrison, Oxford, 1990, 224-238.

que el protagonista salga precisamente por una de las dos puertas es meterse en un callejón sin salida. Si, como parece probable, hay que desechar la impresión de falsa visión de la catábasis, entonces ¿habrá que admitir que la falsedad estriba no en la visión imperial, sino en los detalles religiosos o filosóficos? ¿Y cuáles? ¿La transmigración, la topografía infernal, las retribuciones...? ¿O en la realidad del propio Eneas? Ni Eneas ni la Sibila son *sombras* reales, pero tampoco falsos sueños. Creo que es mejor considerarlos ajenos a la clasificación y al tráfico normal de las dos puertas, puesto que el viaje de ambos, unos vivos al país de los muertos, es excepcional.

§. Tras los parajes más significativos de los infiernos sería interesante comprobar qué figuras míticas y habitantes de la corte infernal pueblan el reino de Dite, para pasar luego a la clasificación de las almas y terminar haciendo una valoración de conjunto de todo lo allí acontecido.

Se esperaría que un viaje infernal estuviera plagado de peligros *(iter durum:* 688; *nunc animis opus, ...nunc pectore firmo:* 261), puesto que es un *nefas* (v. 391) el que un vivo penetre en el Averno, según dice Caronte. Sin embargo, ya hemos dicho que Virgilio no lo presenta como un lugar peligroso, misterioso o cargado de muerte. Plutón, o Dite, está desprovisto de su fuerza terrorífica y muchas veces sólo es un sinónimo del mundo subterráneo. No hay nada que temer de ello, pues los infiernos son *inania regna* (v. 269) y *domos Ditis uacuas* (v. 269). Eneas mismo había expresado su escepticismo sobre la localización tradicional del más allá, a pesar de que los Campos Flégreos siempre estuvieron ligados a una religiosidad de tipo ctónico y no eran tan fabulosos como el lejano país de los cimerios

(quando hic inferni ianua regis//dicitur et tenebrosa palus Acheronte refuso: 106-107).

En el l. VI no se habla casi nada de los dioses del culto oficial (salvo las meras alusiones a Apolo en 628 y 662, Marte en 872, Hércules en 801-803, Baco en 804-805, Dite en 127, 252 y 397) lo que confirmaría el carácter iniciático *(cf.* el *profani* del v. 258) y mistérico-filosófico del libro, apoyado en las menciones en solitario de Prosérpina a propósito del ramo en 142 y 637, lo que invitaría a suponer para ella un poder más importante que el de su esposo, como ocurría en las tablillas llamadas *órficas* o en los misterios eleusinos, donde los iniciados hallaban su recompensa cerca de Core. En el Lete, además, se menciona a un dios que convoca las almas ya purificadas junto al río para su posterior reencarnación (749 ss.), posiblemente Hermes, quien en *En.* IV 242 ss. *animas...euocat Orco//pallentes, alias sub Tartara tristia mittit.*

Falta un verdadero juicio a los muertos, porque Minos, quien ya aparece en *Od.* XI 568 ss. sólo porque las almas continúan con las mismas ocupaciones que tenían en vida, en *Gorgias* 524 a como juez en segunda instancia junto con Radamantis y Éaco y en *Apología* XXXII con Triptólemo y otros semidioses, sólo aparece en el preinfierno comprobando la injusta condena a muerte, decretada por los hombres para inocentes, en su tribunal *(silentum consilium:* 432-433), del que él es su presidente *(quaesitor:* 432) siguiendo el procedimiento judicial *de causis capitalibus.* Por otro lado, el juez del Tártaro es Radamantis (566), un simple inquisidor que hace confesar a los culpables, ya que en los infiernos virgilianos todo el mundo tiene ya asignado previamente su puesto. Virgilio no tiene ninguna confianza en la justicia humana y por ello la justicia divina se cumple implacablemente. No hay conductas dudosas

o ambiguas en la vida y, por tanto, los premios o castigos en el más allá son automáticos e indiscutibles. De nada sirven ahora la astucia que pudo salvar del castigo terreno *(dolos:* 567; *furto inani:* 568), porque la expiación *(piacula:* 569) es implacable.

Lo lógico hubiera sido que el juicio se hubiera celebrado antes de llegar al Tártaro, como hace Platón de forma más coherente. En *Gorg.* 524 a el juicio tiene lugar ἐν τῷ λειμῶνι, ἐν τῷ τριόδῳ, de donde parten los caminos a las Islas de los Bienaventurados y al Tártaro, pero en Virgilio el juicio a los muertos, salvo en las referencias breves a Minos y Radamantis, es muy poco importante, sobre todo si se lo compara con el mundo subterráneo de Horacio, Tibulo y Propercio, en quienes el principal rasgo es un juicio y separación de los muertos en dos claras categorías (Islas y condenados por los dioses), sin que haya ninguna categoría intermedia, como la de los confinados en el preinfierno, uno de los rasgos más originales de Virgilio. Por otro lado, en la cuestión de los jueces se puede observar de nuevo el desorden estructural de la ultratumba virgiliana, porque Radamantis, quien para Servio (*in Aen.* VI 432) y la mayoría era *mitior,* es colocado como juez de los culpables, mientras que Minos está en el preinfierno para reparar las injustas sentencias de los *falso damnati.*

Con todo, en mi opinión, no sería excesivamente sorprendente que faltara un auténtico juicio para las almas en Virgilio, porque, de hecho, esta idea es en realidad poco compatible con la de transmigración. La idea del juicio de las almas era esencial en las doctrinas más antiguas (Platón, *Carta* VII 335 a), pero debía ir acompañada de la adjudicación de una suerte definitiva a las almas al salir de la vida presente. Lo que ocurrió fue que se combinó con la transmigración, porque esta idea también podía servir como castigo para el alma y explicar

el problema del mal. Sin tener en cuenta esta aclaración nuestra Virgilio otorga una suerte definitiva para los del preinfierno y el Tártaro y recurre a la transmigración para justificar en el Elíseo la presencia de las almas de unos futuros romanos, aunque también la utiliza para hacer una discriminación entre almas manchadas de culpa y almas excepcionales que escapan de ella.

Además de los jueces, vemos a las Euménides en el vestíbulo del Averno (280) y en el Cocito *(amnis Eumenidum:* 374), pero Tisífone está en el Tártaro (572). Ellas conducen al culpable al lugar de eterno suplicio, el báratro, ante el cual hay una hidra de cincuenta cabezas, monstruo infernal viviente, no mera *sombra* de la de Lerna, situada en el vestíbulo.

Caronte, un demonio de la tradición y del folklore, no es llamado *dios* antes de Virgilio[52] y tiene una doble función: transportar las almas y controlar el acceso a la ultratumba, función esta última que comparte con Cerbero. El aspecto repugnante, aunque con la lozanía de un dios, que vemos en Virgilio no aparecía en la mitología griega y en la literatura su carácter era menos terrorífico, pero sí lo era en el Charun de los etruscos. La pintura de Polignoto en la Lesché de Delfos (Pausanias X 28, 1) puede que haya proporcionado el modelo para esta figura en la literatura y el arte en los siglos siguientes. No estoy de acuerdo con G. López Monteagudo (1998, 38-51) en que Caronte sea una divinidad psicopompa, pero sí en que no es una figura mitológica y en que ayuda al muerto a franquear una barrera acuática. Como apunta esta autora, el primer autor que lo menciona es Eurípides y en Atenas toma el aspecto de un rudo *thés,* porque en ese tiempo los *thétes* o marinos eran el sostén del imperio marítimo ateniense.

[52] Cicerón, para el que era un demonio servidor, lo excluía del número de los dioses *(Nat.* III 17, 43).

Aunque el episodio virgiliano (298 ss.) no es cómico, la figura del barquero es tratada con ironía y en forma épico-burlesca para ofrecer un contraste con el *páthos* de otros elementos en esta parte de la historia (Palinuro y Dido)[53]. Ofrece dos comportamientos: cuando ve a Eneas y la Sibila, se muestra desconfiado, autoritario y brusco, pero, cuando ve el ramo de oro, se tranquiliza, aunque la emprende con las almas ya embarcadas, a las que desaloja con brutalidad y crueldad, comportamiento frecuente en los sirvientes, que suelen ser sumisos con los fuertes y despóticos con los débiles.

Cerbero se encuentra en 396 junto al trono de Plutón, en el interior del Hades, pero en 417 ss. está de guardia a la puerta del mismo. En la literatura apocalíptica es frecuente la presencia de seres monstruosos, cuya función es la de devorar o atormentar a los condenados *(Axíoco* 372), aunque, como veremos inmediatamente, en Virgilio parecen más bien simbolizar los temores inconscientes del espíritu humano. No se encuentran en el l. VI monstruos infernales devoradores, pero en VIII 296-297 este papel es asignado a Cerbero, que es un simple guardián en el VI. Para dormir a Cerbero con la *soporatam...offam* del v. 420 (=μελιτοῦτα) se inspiró Virgilio probablemente en la escena en que Medea hacía dormir al dragón que custodiaba el vellocino de oro (Apol. R. IV 139-161).

La colección de fantasmas, monstruos y figuras terroríficas más numerosa se encuentra naturalmente en el vestíbulo del Averno (273-289). Podríamos clasificarlas en tres grupos: alegorías de males actuales que atormentan la vida humana *(Luctus, Curae, Morbi, Senectus, Metus, Fames, Egestas, Letum, Labos)*, consecuencias naturales personificadas por las *Furias (Sopor, mala mentis Gaudia, Bellum, Eumenidum, Discordia)*, terrores imaginarios que son

[53] R. D. Williams, 1970-1, 1-7.

fruto de sueños atormentados y del que forman parte los monstruos *(Somnia, Centauri, Scyllae, Briareus, belua Lernae, Chimaera, Gorgones, Harpyiae)*. Se trata, en cualquier caso, de las más íntimas tribulaciones y tormentos psicológicos que afligen la existencia humana, no de penas por las culpas humanas. Representan el lado oscuro de la naturaleza y la suerte humanas, por ello el infierno es la sede de la tristeza y el dolor y las almas desean cruzar cuanto antes el Aqueronte y encontrar su lugar asignado, para encontrar la paz.

Es una mitología primordial de servidores de Plutón, males y pasiones que afligen a los hombres y los llevan a la muerte. Esta escena de apertura es como una iconografía medieval del infierno, lleno de terrores de folklore popular, que Lucrecio trató de desterrar de las mentes de los hombres. Una parecida enumeración de males había ya en Hesíodo *(Teog.* 211 ss. y 758 ss.) y Cicerón *(Nat.* III 17). En opinión de R. D. Williams (1970-1, 1-7) la mayoría de las personificaciones y monstruos de la entrada son demonios tradicionales, pero las vengadoras *Curae, mala mentis Gaudia, Bellum, Discordia* y *Chimaera* tienen especial referencia al tiempo de Virgilio o a Eneas. Que aparezca *Discordia* entre los males indica que hay una responsabilidad humana en las desgracias, sobre todo sociales.

De acuerdo con la fantasía popular el Hades es el lugar ideal para los espectros y los monstruos. Odiseo temía encontrarse con la Γοργείη κεφαλή *(Od.* XI 634), Dioniso se encuentra con Empusa en *Ranas* 285 ss., en la *Teogonía* la Noche con sus hijos, el Sueño y la Muerte, habitan en el inframundo y los sueños tienen sus sede en el Hades *(Ran.* 1331 ss.), aunque Aristófanes no hable de árboles. Era normal, pues, que con estos precedentes

Virgilio y otros colocaran semejantes criaturas en las regiones infernales.

Todas estas visiones y monstruos junto al árbol de los sueños pueden llegar a los humanos en forma de *falsa insomnia* que salen por la puerta de marfil y transformar nuestro mundo en un auténtico infierno. En efecto, sólo son *terribiles uisu formae* (277), *monstra ferarum* (285) o *tenuis sine corpore uitas* (292). Pero ¿qué diferencia habría entre los monstruos y figuras del vestíbulo y las del Tártaro? Podría hacerse una distinción entre meras apariencias del vestíbulo y monstruos reales del Tártaro en acción, igual que en la *nékyia* homérica la *sombra* de Heracles estaba en el Hades, pero tras su apoteosis él mismo estaba en el Olimpo (601-604). Sin embargo, tan ilusorios me parecen los unos como los otros, porque, siguiendo a A. A. Takho-Godi (1971, 358-374), el principal mérito y originalidad de Virgilio consiste en haber transformado los horrores del mundo de los muertos (cosa que a Virgilio sólo le importaba como decorado poético) en la vida maravillosa de los descendientes heroicos de Eneas, objetivo primordial de la catábasis. Eneas en contacto con las Furias, Titanes y demás monstruos del Averno adquirirá la certeza del renacimiento de sus ideales personales y sociales, destruidos en los cantos IV y II. Como dijimos en el capítulo anterior, las fuerzas ctónicas sirven para que el héroe refuerce su personalidad y la acción se encamine a un fin racional, moralmente elevado.

Para Viviane Mellinghoff-Bourgerie (1990, 188-190) también resultan igualmente quiméricas las figuras monstruosas del vestíbulo y del Tártaro, ya que toda la catábasis de Eneas es una experiencia onírica, estado privilegiado en que, según los epicúreos, llegan las visiones del espíritu (ἐπιβολαὶ τῆς διανοίας), ya sean dioses, monstruos, muertos, etc.

Lógicamente, si se divide la catábasis en dos secciones, la popular o mitológica y la filosófica o teológica, (y bastaría esta última para desmitificar la primera), los monstruos y figuras mitológicas aparecen sobre todo en la primera (antes de entrar en el Hades homérico con su población humana y en el Tártaro). Eneas con un típico reflejo heroico desenvaina su espada para enfrentarse a estos monstruos, con algunos de los cuales se enfrentaron los héroes del pasado, igual que hizo Odiseo para alejar a las *sombras* de los muertos de la sangre de las víctimas (X 535 y XI 48 ss.), pero el gesto resulta inútil, porque unas son vacías formas, las del Tártaro sólo son mencionadas por la Sibila y otras son tratadas con ironía, porque simples bagatelas acaban con los poderes terroríficos de demonios y monstruos (la visión de la espada con los del vestíbulo, el ramo de oro con el de Caronte y una *soporatam offam* con el de Cerbero). Además, que los monstruos y figuraciones de males del vestíbulo son formas irreales se demuestra en el hecho de que están próximos al árbol de los sueños. Estas horribles *sombras* de la entrada, el barquero y el perro infernal sólo son el fondo en el que destacará el *páthos* del primer encuentro humano, el de Palinuro. Y es que, en mi opinión, más terroríficas que las figuras infernales resultan los tristes destinos de algunos héroes que no han recibido una recompensa acorde a sus méritos, como Palinuro, Deífobo o Marcelo.

Los que consideren el viaje de Eneas como una experiencia onírica justificarán la presencia de todas las grotescas representaciones de la fábula como visiones alucinatorias que no constituyen sino manifestaciones externas de los sueños. En cambio, los que lo ven como una iniciación mística considerarán los monstruos y entes mitológicos como símbolos de las fuerzas psíquicas

inferiores, tendentes a la disolución de la personalidad, que es el gran peligro que arrostra todo aspirante a una iniciación, cuya naturaleza esencial consiste en la purgación de los elementos profanos aún adheridos a él. Así, en Jeanne Dion (1999, 331-344) el viaje al infierno no es sólo la interiorización de la noche, es decir, el descubrimiento del sufrimiento humano, sino también un combate contra las ilusiones, en el que aparecerá la revelación de lo que es el alma: pasiones e imaginación. Virgilio, a diferencia de Sartre, piensa que el infierno soy yo, no los otros. El primer infierno para cada uno es su propia tortura, como el infierno para Dido era no amar. Lo sabe bien quien ha perdido a Miseno y a Galo.

Ciertamente, no todo el libro VI en su conjunto debe ser entendido como una iniciación ritual, pero hay detalles circunstanciales, como estos monstruos y alegorías o el ramo de oro, para los que Virgilio pudo inspirarse en los ritos de Eleusis[54]. Otros detalles, por su parte, parecen ser indicio de una iniciación de tipo órfico: la aparición de Orfeo en el Elíseo, la neta separación de buenos y malos y las precisas recompensas establecidas para unos y otros. La adscripción eleusina u órfica carece de interés, porque en época de Virgilio toda la sabiduría mistérica y teosófica recibía el apelativo de *órfica* y Orfeo con su hijo Museo pasaban por ser los fundadores de los misterios de Eleusis. Además, aunque es cierto que la escatología virgiliana proviene en cierto modo de los misterios órficos y de las doctrinas pitagóricas y estoicas, la música y la atmósfera combinadas hacen que el resultado final sea netamente virgiliano[55]. La catábasis antes constituye una exaltación de Roma a través del desfile de héroes que verán la luz gracias a la misión de Eneas, pero el poeta procede

[54] N. Horsfall, 1995, 150.
[55] J. Oroz Reta, 1973, 209-279.

en sentido iniciático, porque, comenzando por el aspecto más terrorífico del Averno, termina acogiendo las más optimistas concepciones pitagóricas, platónicas y posidonianas.

§. Pasemos ahora a las categorías de almas, los lugares que ocupan y las retribuciones que reciben, antes de hacer una valoración general del l. VI.

La primera categoría que encuentra Eneas es la de los *dobles* privados de sepulcro (ἄταφοι). Éstos se agolpan en las riberas del Aqueronte con el inútil deseo de cruzarlo, cosa que no harán hasta pasados cien años. Esta cifra, de evidente origen pitagórico, sólo la encontramos en Virgilio, por lo que se creyó que podía ser una innovación suya, pero bien pudo tomarla de Platón *(Rep.* X 615 c), quien fijaba el límite de la vida humana en cien años, dato recogido después por Varrón *(Leng.* VI 11). Ya Patroclo *(Il.* XXIII 69 ss.) aseguraba que los insepultos no podían atravesar el río. Curiosamente todos los nombres propios mencionados por Virgilio son de ahogados en el mar (Leucaspis, Orontes y Palinuro). Como se ve en el ejemplo de Palinuro *(nunc me fluctus habet:* 362), el *doble (umbra, simulacrum, imago)* se encuentra en el Averno, pero la personalidad sigue estando ligada al cuerpo insepulto y el alma no puede iniciar un nuevo ciclo. Su suerte ha sido distinta de la Deífobo, a quien Eneas levantó un cenotafio *(tumulum inanem:* 505) y pudo así entrar en el preinfierno, pero Palinuro aún desea *sedibus ut saltem placidis in morte quiescam* (371). Esta situación le parece a Eneas completamente injusta, lo que resulta un contrasentido, pues las leyes de los dioses infernales no pueden resultar injustas.

Ya advertimos que no se debe atribuir a Virgilio la división tripartita de σῶμα, ψυχή y εἴδωλον, pues estas dos últimas entidades son vertientes de la misma realidad.

En el infierno existe el *anima* (facultades anímicas y psicológicas, personalidad) y la *umbra-simulacrum-imago (doble* con rasgos individuales), única realidad que puede abandonar temporalmente el infierno *(Di, quibus imperium est animarum, umbraeque silentes:* 263). Solamente en héroes que alcanzan una inmortalidad celeste o apoteosis puede distinguirse entre su *sombra* en los infiernos y su alma, que sube a los cielos: Dárdano (VI 650 y VII 210) y Julio César (VI 830 y I 286-288).

A continuación pasa Eneas al preinfierno y encuentra cinco tipos de almas: ἄωροι y βιαιοθάνατοι (condenados injustamente, suicidas, víctimas del amor y héroes muertos en la guerra). Este es un lugar donde no existen los castigos, pero está lleno de suspiros y lágrimas. Hay oscuridad y melancolía, pero no se sugiere ningún consuelo. El destino de las almas en el preinfierno es singularmente cruel e injusto, salvo quizá para los suicidas, y no se dice si se trata de un lugar transitorio o definitivo, prueba de que debe tener un transfondo más religioso que filosófico. El sufrimiento consiste principalmente en el recuerdo y añoranza de la vida terrestre, con la prolongación de la amargura por un destino que no fue feliz.

Para caracterizar a estas almas Virgilio se atiene a la concepción general de que los muertos, sobre todo los de muerte violenta, mantienen el mismo aspecto que tenían en el momento de la muerte: los niños lloran, Erífile muestra las heridas causadas por su hijo, Dido tiene fresca la herida y Deífobo está mutilado. Todas estas *sombras,* condenadas a un fin trágico y prematuro, permanecen inconsolablemente tristes, pero su suerte es consecuencia de las circunstancias de su muerte y no fruto de cualquier demérito. El destino de los suicidas no debe entenderse como una condena moral, puesto que no están colocados en el

Tártaro, sino con las víctimas de la mala suerte, y por ello tampoco se encuentran en el Elíseo. En opinión de Paratore (1979, v. III, 276) Virgilio oscila entre el honor debido a la vida y las prerrogativas de la muerte, pero termina decantándose por el sentimiento del *Somnium,* que concibe la vida como un deber que cumplir *(munus)* y le permite la valoración de las almas de los futuros romanos y el paso de una concepción negativa de la vida a otra positiva. Pero el sentimiento dominante en Virgilio es la piedad y por ello no son severamente castigados los suicidas. Como observa André Bellesort (1965, 245), la atmósfera moral que envuelve los infiernos es de una inmensa compasión por las miserias y desdichas de la vida. El poeta condena los crímenes sin insistir en ello. Sobre todo, lamenta sus errores y debilidades. Y es que la escatología virgiliana, siempre poética, pero más filosófica que teológica, tiende más a la aspiración humana de un futuro mejor que a la condena de culpas del pasado.

Todos los personajes de estos parajes están preocupados por las experiencias de su vida en la tierra y la actitud de los suicidas, quienes ahora estarían dispuestos a soportar *pauperiem et duros...labores* (437), recuerda la de Aquiles en la *Odisea,* pues era preferible el destino más humilde sobre la tierra que estar rodeado de honores en el Hades.

La categoría de las víctimas del amor ha sido introducida clarísimamente para completar la historia de Dido, ahora en el Averno, pero no todas las mujeres de los *Lugentes Campi* murieron por amor ni de muerte violenta, ya que Virgilio se inspiró probablemente en un helenístico κατάλογος τῶν κλεινῶν ἡρωινῶν τῶν ἐν ᾅδου[56], aunque los nombres de Fedra, Procris y Erífile ya estaban en el catálogo homérico *(Od.* XI 225-327), por lo que puede que ese

[56] E. Norden, 1957, 15.

catálogo haya contaminado las heroínas de Homero y las de las tragedias de Eurípides. Lo que hace una comunidad de todas ellas no es la forma en que han muerto, sino el haber vivido bajo una pasión y amor devastadores *(quos durus amor crudeli tabe peredit:* 442). Propercio (IV 7) había distinguido entre culpables y esposas fieles, pero la época augústea no era muy dada a los anatemas de exclusión. Virgilio ha buscado el contraste entre ellas y las ha escogido porque representan cada una una parte del destino de Dido. Sólo Dido, como excepción de la infelicidad reinante, encontrará la tranquilidad en compañía de Siqueo[57], cuya presencia junto a Dido obedece a razones poéticas, no estructurales, pues él no ha muerto por amor, aunque, como asesinado, es un ἄωρος. El regreso feliz de Dido junto a Siqueo restablece el equilibrio ético y marca una diferencia profunda entre la paz de un amor verdadero y el sufrimiento amargo de una pasión desordenada[58].

Los tres encuentros con personajes del pasado de Eneas, cuyo diálogo se entabla por medio de oraciones interrogativas, están presentados en orden cronológico inverso: Palinuro (=Elpénor), Dido (=Áyax) y Deífobo (=Agamenón). Que Palinuro apareciera el primero estaba ya determinado por la *nékyia* homérica y que se dejara para el final a Deífobo podría ser un preludio de los mayores horrores que acontecerán en el Tártaro. Para Jeanne Dion (1999, 331-344) cada encuentro ilustra a Eneas sobre la diversidad de las reacciones humanas de cara a la muerte. ¿Quién es el culpable del mal? ¿Los dioses, el destino, la ferocidad humana? De Palinuro aprende Eneas que los dioses no son los malos *(...neque te Phoebi cortina fefellit,//...nec me deus aequore mersit:* 347-348). De Dido aprende lo que es un destino injusto *(casu percussus*

[57] J. Perret, 1968, 247-261.
[58] F. De Ruyt, 1942, 320-324

iniquo: 475). De Deífobo el empeño del hombre por destruir al hombre.

Este preinfierno es inventado por Virgilio por motivos dramáticos: crear un escenario apropiado para los encuentros emotivos con Dido y Deífobo. Por esto, no importa que los inquilinos estén confinados eternamente aquí, en contra de la ulterior teoría de la purificación del alma y de la mentempsícosis. Durante mucho tiempo hubo reticencias a admitir esta realidad, como fue el caso de Norden, basándose en la noticia de Tertuliano *(De an.* 56-57), según la cual en círculos iniciáticos se sostenía que los ἄωροι y βιαιοθάνατοι estaban condenados a vagar fuera del verdadero Tártaro hasta que no hubieran alcanzado el límite prefijado a su vida. Pero, si esto fuera realmente así, algunas de las almas, como las de las heroínas griegas que acompañan a Dido, deberían haber abandonado esta región hacía mucho tiempo.

Estos dos tipos de almas vistas hasta ahora, las de los insepultos y las del preinfierno pueden encuadrarse en lo que algunos eruditos, como A. Dieterich (*Nekyia,* Leipzig, 1893, 150 ss.) y Norden, denominaron *parte mitológica o Hades mitológico,* por predominar en él las creencias populares. A partir de los condenados del Tártaro (548 ss.) tendríamos ya, según ellos, una segunda parte *filosófica* y esta dicotomía descansaría en el juicio de Macrobio (*Com.* I 9, 8), quien distinguía ya un plano poético-mítico *(poeticae figmentum)* y otro filosófico-teológico *(philosophiae ueritas).* La parte mitológica de la catábasis, en la que el acento se carga en los encuentros con Palinuro, Dido y Deífobo, supondría una vuelta al trágico pasado y Eneas debería convencerse de la irrevocabilidad del mismo, mientras que la parte filosófica estaría orientada hacia las esperanzas del futuro, aunque quizá pudiera hacerse retroceder hasta las últimas palabras

de Deífobo, que son un augurio del éxito de la misión de Eneas y podrían incluirse en la fase más específicamente mistérica e iniciática con que se cierra el libro.

Ahora bien, esta tradición mitográfica está muy próxima a la *nékyia* homérica, de ahí que se la pueda llamar también *parte homérica,* puesto que las *umbrae silentes* del v. 264 reflejan la condición homérica de los muertos, aunque en Virgilio las *sombras* hablen a pesar de no tener lengua, paladar, garganta, pecho ni pulmones[59], si bien con una voz débil *(uocem//exiguam:* 462-463), y tiemblen de miedo (491), como en *Od.* XI 601 ss. ante Heracles. En el preinfierno no hay castigos ni recompensas, no actúan, pero sí sufren *(curae non ipsa in morte relinquunt:* 444). Viven, en ausencia de nuevas experiencias, como vivieron en vida. Como no hay juicio ni desigualdad en el destino, la muerte es igualadora, tanto si hay continuidad de vida como si no. Los motivos homéricos han sido adaptados en cada caso a las circunstancias de Eneas y al tema romano del poema, pues de la catábasis de Odiseo Virgilio ha suprimido todo lo que no formaba parte del pasado de Eneas y, así, el catálogo de heroínas ha quedado reducido a las compañeras de Dido.

Pero la influencia homérica, es decir, lo que supone la parte mitológica y popular, podría llevarse más allá del v. 547 e incluir los condenados míticos del Tártaro *(Od.* XI 568-600), con lo que la radical dicotomía de Dieterich y Norden entre otros se vendría abajo. Por ello, recomendaba Paratore (1979, v. III, 312) no operar con dicotomías en la ultratumba virgiliana y considerarla como una réplica casi perfecta de textos órfico-pitagóricos con idéntico argumento. Pero, si es problemático distinguir dos secciones en la catábasis de Eneas, ¿qué decir del numeroso grupo de eruditos, comenzando por A. Cartault *(L'Art de Virgile dans l'Énéide,* París, 1926), que distinguen hasta

[59] Burla de Cicerón a tales creencias, *Túsc.* I 37.

tres y que, curiosamente, no se sienten preocupados por que haya incongruencias entre ellas?

Para F. Norwood (1954, 24-51) Virgilio hacía suya la distinción varroniana entre religión poética, civil, y filosófica. Para L. A. Mackay (1955, 180-189) había tres concepciones diferentes: primitiva (amoral), ética y filosófica. Para B. Otis (1959, 165-179) el preinfierno está vuelto hacia el pasado, el desfile de grandes romanos hacia el futuro y el Tártaro-Elíseo forman un intermedio de carácter moral. Finalmente, para F. Solmsen (1968, 8-14) en Virgilio aparecen en el orden en que se desarrollaron las tres concepciones griegas de ultratumba: Hades homérico, Hades como lugar de retribución y doctrina de la metempsícosis. Lógicamente, estos esquemas pueden resultar coherentes enunciados teóricamente, pero los problemas empiezan a la hora de delimitar su alcance. En mi opinión, hay dos serios problemas: ¿es el Tártaro parte moral o parte filosófica? y ¿es lícito separar el Elíseo como parte moral y la revelación de Anquises como parte filosófica, cuando tal revelación se produce en el Elíseo y éste es un estadio en el recorrido de las almas, según se desprende de las palabras de Anquises?

Como observó Paratore (1979, v. III, 312), el Tártaro sería ambas cosas, pues se habla de culpas, pero también descansa sobre textos éticos de Platón[60], que apuntan a la concepción mistérico-filosófica que inspira asimismo otras partes más profundas del libro. Por esto, es preferible entender el Tártaro y sus castigos eternos en sentido alegórico, no sólo porque en él se encuentren figuras míticas (580-607) y hay penas míticas como las de Sísifo e Ixión (614-617) para categorías particulares de criminales, como los adúlteros, donde hay que ver un anticipo o alusión a las leyes morales de Augusto del 28, 18, 9 a. C. y a la

[60] En *Rep.* X 615 b se habla, *v.g.,* de los πόλεις προδόντες.

lex Iulia de adulteriis coercendis del 17 a. C., o los que siguieron *arma...impia,* referencia a la guerra contra Sexto Pompeyo, lo cual, unido a la mención de Teseo y Flegias, priva de relevancia contemporánea a tales comportamientos.

Por otro lado, la lección moral del Tártaro, expresada *magna uoce* por Flegias *(discite iustitiam moniti et non temnere diuos:* 620) sólo tiene sentido para el grupo de delincuentes míticos que atentaron contra los dioses (580-607), pero no para las anónimas categorías de criminales, que ofendieron y engañaron a sus hermanos y semejantes. Y es que a los culpables del Tártaro no les ha dado Virgilio gran coherencia, porque quiso aprovechar la lección de Homero y actualizar el negro panorama añadiendo delitos del mundo romano y denigrando a Antonio, rival de Octavio. La falta esencial es la ausencia de *pietas,* tanto hacia los dioses como hacia los hombres, puesto que ello conlleva la ruptura de la *fides.*

Epicúreos y pitagóricos entendían los castigos de los grandes criminales de la leyenda en forma alegórica y Platón se burlaba de los órficos por tomarse en serio tales castigos *(Rep.* II 363 c-d). Desde un famoso artículo de Franz Cumont[61] quedó universalmente admitido el carácter alegórico del Tártaro. Entendido de esta manera, no era posible colocar en el Tártaro a personajes que vivirían tantos siglos después de Eneas, cosa a la que Virgilio ya había aludido en *Geórg.* III 37-39. En efecto, la *Inuidia infelix,* que sufrirá los mismos castigos que Ixión y Sísifo, hace referencia más bien a los oponentes políticos de Octavio que a los rivales poéticos de Virgilio. Con todo, en el tercer grupo de condenados en el Tártaro sí encontramos clarísimas alusiones a Antonio (621-622) y a

[61] *Lucrèce et le symbolisme pythagoricien des Enfers*, Revue de Philologie XLIV (1920), Paris, 229-240.

Catilina (623), con quien Cicerón en las *Filípicas* gustaba de comparar a Antonio[62].

El temible revolucionario volverá a aparecer en otra breve referencia del más allá dentro de la descripción del escudo de Eneas sobre la que volveremos más adelante. Me refiero a la ἀσπιδοποιΐα del l. VIII, donde Catilina, condenado en el Tártaro, aparece colgado de una roca a punto de desplomarse (668-669), castigo semejante al de Tántalo. Las pasiones contemporáneas con su complejidad y contradicciones hacen su presencia en este cuadro, donde también aparece el anticesariano Catón administrando justicia a los bienaventurados habitantes del cielo. Catilina es un condenado y un maldito, pero un cesariano como Virgilio tenía motivos para tratarlo con respeto, pues César estuvo en dos ocasiones comprometido con los conspiradores y lo que había logrado también lo intentó Catilina, pero el éxito absolvió a uno y el fracaso condenó al otro[63].

La angustia de Eneas va creciendo hasta el Tártaro, el único lugar de castigo que conoce Virgilio. En Platón *(Gorg.* 525 b-c) el Tártaro y los grandes condenados, privados del beneficio de la purificación y de la reencarnación, sirven para testimoniar que ningún criminal quedará sin pena y que sus suplicios no tendrán fin, pues un castigo temporal no persuadiría a las almas para que evitaran su mala conducta. De origen órfico son la pena eterna de las culpas en el más allá y la idea de que un *pius* no puede visitar esos lugares. De hecho es la Sibila quien con un discurso apocalíptico en primera persona (562-627) describe a Eneas tal lugar. La enseñanza que se desprende del Tártaro es explicada por Flegias y recuerda la advertencia de su hijo Ixión en Píndaro *(Pít.*

[62] D. H. Berry, 1992, 416-420.
[63] A. M. Guillemin, 1968, 224-225.

II 21 ss.) para no mancharse de culpa. Con todo, la máxima razón de peso que encuentro para no tomar demasiado al pie de la letra la descripción de los tormentos del Tártaro es que esta revelación es anterior a la que describirá Anquises en su *summa theologica,* por lo que, entendiendo que hasta cierto punto el viaje de Eneas puede ser considerado como una iniciación (τέλεια), la iluminación y visión culminante (ἐποπτεία) debe estar más bien hacia el final de su viaje. Por esto, como estadio anímico y emocional superado, carecerá de interés referir que las almas del Tártaro, en contra de la teoría universal de la purgación y metempsícosis que se contará en la *summa* de Anquises, no tendrán la oportunidad de volver a reencarnarse.

Antes de entrar en los Campos Elíseos, Eneas, por haber tenido contacto con los muertos del Averno, necesita purificarse (635-636). Si hasta aquí ha predominado una ultratumba vista según las creencias populares (insepultos, víctimas del destino e impíos), con el Elíseo pasamos a una visión místico-filosófica, en la que se da una correspondencia entre el paisaje sagrado y el alma dichosa. En la descripción del Elíseo están ausentes los rasgos pictóricos o anecdóticos, pues la única precisión sobre la vegetación es el laurel plantado al borde del Erídano (658). Se trata más de un paisaje italiano con sus valles herbosos generosamente regados y delimitados por suaves elevaciones del terreno que de un paisaje típicamente infernal, pero lo que más destaca es la luminosidad que reina en el emplazamiento *(nitentes campi* frente a *lugentes campi),* porque allí reina un *largior aether* (640), que subraya el hecho de que el alma etérea se encuentra aquí en su elemento natural (luz etérea del Elíseo=felicidad del

alma etérea)[64]. Se trata del mismo éter que Homero reservaba para el Olimpo (*Od.* VI 41-46) y Lucrecio para los *intermundia* de los dioses, un lugar privilegiado del cosmos *(sedes quietas:* III 18 ss.), o para el Jardín ideal en el prólogo del l. II, pero que Virgilio reserva para los muertos virtuosos: homenaje literario y polémica metafísica se deslizan aquí[65].

Ahora bien, desde el momento en que Virgilio pensó incluir en el Elíseo las almas de los futuros romanos, se vio obligado a distinguir tres tipos de almas: almas de bienaventurados, ya que el Elíseo debe ser entre otras cosas la contrapartida moral del Tártaro, futuros romanos y, para justificar la ilógica presencia de éstos, almas que van a reencarnarse. Y, como hemos visto, cada grupo tiene sus *loca* en el amplio Elíseo: almas de bienaventurados en el valle del Erídano y las otras dos categorías en el valle del Lete, pero ocupando posiciones netamente distintas.

El tratamiento de las primeras es estático y en el de las otras dos la base que sirve de apoyo es la teoría religiosa y filosófica de la metempsícosis, pues Virgilio distingue dos tipos de almas: las que cumplen el κύκλος γενέσεως, que suelen ser almas ordinarias, y las que no lo cumplen (almas del preinfierno y Tártaro, Anquises y los *pauci* bienaventurados, futuros romanos). Por tanto, no todas las almas van a pasar por el Elíseo. Realmente era complicado establecer un compromiso entre un Elíseo subterráneo a la manera de los órficos y los ciclos y renacimientos de los pitagóricos y Platón, para lo que había que distinguir sucesivas estancias del alma en el Hades y en la tierra, hasta que pudiera evadirse del ciclo de renacimientos.

---

[64] Así, es presentada la mente del muerto *sumergiéndose inmortal en el inmortal aithér* (γνώμην… ἀθάνατον εἰς ἀθάνατον αἰθέρ᾽ ἐμπεσῶν: Eurípides, *Hel.* 1015-6 ss.).
[65] A. Novara en F. Hinard (dir.), 1987, 330.

El primer grupo de bienaventurados del Erídano, entre los que hay que contar a Anquises, está formado por los que practican ejercicios de lucha[66] (642), Orfeo y sus coros (644-647), guerreros troyanos con sus carros y armas espectrales[67] (651-653), banquete de elegidos[68] (656-657), coro que entona un peán en un bosque perfumado por los laureles (657-659) y un último y numeroso grupo bajo el patronazgo de Apolo, entre los que destaca Museo (660-664): los que sufrieron heridas por su patria, sacerdotes e intérpretes de Febo, los que destacaron por sus invenciones y los bienhechores de la humanidad. Este grupo podría corresponder, según los órfico-pitagóricos, a los tipos más elevados de la humanidad, que gozaron de su última encarnación y de un alma llena de sabiduría con la que escaparán del κύκλος γενέσεως. O bien podría tratarse de seres humanos que con su existencia probarían, en una tradición platónica y aristotélica, la inmortalidad y divinidad del alma *(Túsc.* I 61-66 y 70)[69]. Para Jeanne Dion (1999, 331-344) el grupo de atletas y cantores con Orfeo a la cabeza resume el ideal de la παιδεία en forma de gimnasia y música y cumple el sueño de Sócrates en la *Apología* (41 a) de poder disfrutar de la compañía de Orfeo, Museo, Hesíodo y Homero. El añadir junto a todos éstos a la descendencia de Teucro implica un deseo de armonizar el ideal griego de educación y una reconciliación entre griegos, troyanos y descendientes de éstos. Este sería también el ideal de felicidad para Virgilio y, si a ello le sumamos el último grupo de poetas, creadores y benefactores

[66] Cuadro de inspiración pindárica.
[67] Otro cuadro pindárico.
[68] La μακάρων εὐωχία, quizá descrita tan brevemente a causa de la ironía de Platón *(Rep.* II 363 d) sobre la borrachera eterna (συμπόσιον τῶν ὁσίων) como recompensa a la virtud, según los órficos.
[69] Tomo la clasificación de los bienaventurados y su interpretación de A. Novara en F. Hinard (dir.), 1987, 334-339.

de la humanidad, tendríamos ya la clave para la comprensión del Elíseo: el sueño de Sócrates en un decorado apolíneo.

Estos *beatos* se adornan de méritos morales y artísticos, pero, sobre todo, políticos. Al concebir la vida como un *munus,* reciben su premio los que lucharon por su patria[70] y los benefactores de los hombres: activismo estoico y misticismo platónico. Estas *felices animae* gozan solamente de una prolongación de la vida terrestre[71], aunque paradisíaca, no como la homérica. Y es que, superando la evocación de los muertos a cargo de Odiseo, la catábasis de Eneas está a medio camino de la utopía escatológica (mito de Er) y la revelación mística *(Somnium Scipionis)*[72]*.* Por una parte, Eneas visita el infierno estando vivo y con la ayuda de dos guías y, por otra, lo que descubrirá será principalmente una información sobre la futura grandeza de Roma. Cicerón es más exacto que Virgilio al colocar el mundo futuro en el cielo, pues en el *Somnium* los bienaventurados disfrutan de la visión cósmica. Es la diferencia que hay entre el filósofo y el poeta[73]. Por esto y por no haber sabido concebir una beatitud más espiritual ha decepcionado en parte el paraíso virgiliano, donde los placeres siguen siendo los terrestres y reina una felicidad *artística,* ya que todo aquí es *inanis.* ¡Qué burla para un pueblo que ha exaltado tanto el cuerpo humano, sólido y consistente![74]

Con la oposición pasado-futuro entre la *Dardaniam prolem* y las *inlustris animas nostrumque in nomen ituras*

---

[70] En el preinfierno también se encuentran los *bello clari* (477 ss.). ¿Hay que pensar que se trata de una incoherencia virgiliana o que los del preinfierno murieron y están allí en calidad de ἄωροι y los del Elíseo sufrieron únicamente heridas *(uulnera passi)?* El dato se justifica por el hecho de que ni Virgilio ni la época augústea con su famosa *pax* admitían los excesos bélicos privados de una finalidad patriótica.

[71] *quae gratia...//fuit uiuis...//...eadem sequitur tellure repostos* (653-655).

[72] V. Mellinghoff-Bourgerie, 1990, 171.

[73] *Ibid.*, 191.

(756-758), coincidentes en que tras una sola y excepcional experiencia vital van a alcanzar la beatitud perenne, llegamos al meollo iniciático y providencial que constituirá la lección suprema que aprenderá Eneas. El héroe obtendrá una visión anticipada de la historia y, en el marco de una fe en la justicia retributiva, su padre dejará oír sus quejas, remordimientos y pesares por las guerras civiles. Los infiernos ofrecían el lugar más indicado para estos duelos patrióticos[75]. Todo el discurso de Anquises está lleno de preocupaciones, que son las de Augusto: borrar el recuerdo de las guerras civiles y devolver al senado su lugar en la ciudad, para lo que se incluye en la revista a los grandes senadores del pasado.

La idea fundamental de la escatología es que los espíritus son εἴδωλα de su precedente existencia terrena. El fantasioso hallazgo de que las almas de los futuros romanos se encuentren ya en el Elíseo y que tengan la apariencia física y externa de su madurez en la vida terrena es única en su género, porque una visión semejante en la que aparecen hombres del futuro es posible sólo en la forma de narración de un sueño[76]. Para que Anquises pudiera presentar a sus descendientes era preciso que existieran antes incluso que Roma y que sus almas fueran reconocibles por las características que tendrían en vida, ya que las *imagines* de los muertos son semejantes a lo que eran de vivos en la tierra. Otra inconsistencia es que están ya en posesión de su lote de vida, pues su destino está escrito en la presciencia divina y, si no lo estuviera, Anquises no podría tener conocimiento de sus vicisitudes[77]. La ficción de Virgilio era necesaria para dar mayor evidencia a la grandiosidad de la escena y resulta brillante desde el

---

[74] M. Delaunois, 1958, 327-341.
[75] A. M. Guillemin, 1968, 224.
[76] K. Büchner, 1986^{2}, 470.
[77] A. Novara en F. Hinard (dir.), 1987, 327-329.

punto de vista de una visión profética, pero es ridícula desde un punto de vista religioso o filosófico, entre otras cosas porque almas que van a encarnarse a muchos siglos de distancia no deberían estar en el valle del Lete y porque las almas de los romanos no han tenido una existencia previa y no tienen que olvidar nada de ella.

El elemento protréptico, como en el *Somnium,* está en primer plano: la visión de la gloria futura animará más al héroe en el cumplimiento de su misión (716-718, 756-759, 806-807, 889) y este incentivo para Eneas sería similar a la intención de Platón de disipar el miedo que provocaban a los guerreros los versos homéricos sobre el más allá *(Rep.* III 386 a-387 c). Pero una cosa son las declaraciones y otra los hechos. Ha sido un lugar muy común hablar de regeneración espiritual, experiencia mística, liberación del pasado, superación de las dudas en la conducta y transfiguración en un hombre nuevo. No estoy de acuerdo con esto ni con que el canto VI ilustre el papel de la conversión platónica: al salir de los infiernos, Eneas se ve libre de la oscuridad de la caverna y dejará de rebuscar en el pasado el paraíso perdido para orientar su visión hacia el porvenir[78], pues lo cierto es que la *revelación* del l. VI confirma a Eneas solamente el camino que debe seguir, pero no se lo indica. El descenso a los infiernos no era necesario para convencerlo de que colaborara en la empresa de *Romanam condere gentem.* El héroe únicamente descubre la razón de ser de sus propios sacrificios y esto representa su recompensa. Eneas no cambia de carácter o actitud a lo largo de todo el poema. Sólo vacila moralmente o pierde convicción en el episodio de Dido y en la pérdida de los navíos en Sicilia, aunque su desesperación en este último caso no significa incertidumbre sobre su misión,

[78] M. Ruch en *Vergiliana...,* 1971, 312-321.

sino la toma de conciencia de estar de repente solo y tener que tomar una decisión.

Si Virgilio hubiera querido concluir el l. VI como una experiencia mística que transformara para siempre a su héroe, debería haber descrito una anábasis y no una catábasis. Eneas parece sacar poco beneficio de su visita a los infiernos. Evidentemente, tendrá una idea más precisa de la historia de Roma y de la importancia de su misión, pero no se puede decir que su fe personal y su actitud hacia lo divino hayan cambiado[79]. A pesar de lo que ha visto en los infiernos, seguirá sintiendo tristeza por la inútil muerte de Lauso y experimentando indignación por la muerte de Palante.

Todos los héroes romanos son encuadrados dentro de una ideal familia romana, aunque en la revista hay mezcla de *encomium* y de ψόγος. De hecho, hay figuras buenas, ambiguas (las del feroz imperialismo que acabó con Corinto, Numancia y Cartago hacia la mitad del s. II) y malas. En la reseña de héroes, cuanto más se acerca al presente, más contenida se hace la alegría, hasta que se exhala la lamentación por el gran duelo. Es tristeza y no cólera lo que el poeta pone en el alma de Anquises ante la vista de su posteridad fratricida. Reprende a Pompeyo y a César, a los que designa como el yerno y el suegro, pero más a César, quien, como iniciador de los tiempos nuevos, no podía figurar ni entre los culpables ni entre las almas bienaventuradas, ya que su apoteosis lo había liberado de los infiernos[80]. En ningún sitio como aquí encontramos una indicación tan valerosa de la libertad de juicio de la que la *Eneida* da a menudo pruebas[81].

Evidentemente estamos ya en unos registros políticos y el mensaje que debe aprenderse es el de *uirtutem extendere*

[79] V. Mellinghoff-Bourgerie, 1990, 173.
[80] P. Grimal, 1954, 40-60.

factis (806). En 847 ss. comienza el ἐγκώμιον ῾Ρώμης y una civilización mundial repartida en cultura artística, literaria, filosófica y científica, en la que prevalecen los griegos, y en sapiencia jurídica, administrativa, política y militar, en la que predominan los romanos. Este era el programa de la *pax Augusta* y en términos semejantes se había expresado ya Cicerón *(Del or.* 34, 137). Esta doble categoría de civilización hace que Eneas modifique su concepto de gloria, no que la abandone. Las acciones de Eneas formarán parte de un largo proceso histórico en el que la más alta gloria será alcanzada por la extensión del *imperium* y no por la simple acumulación de victorias aisladas[82].

Pero la reseña de héroes romanos termina de una manera extraña, lo que ha llevado a pensar que fue compuesta con posterioridad (Marcelo murió en el 23) al resto del libro (terminado en el 25), con el epicedio de Marcelo, no sólo un gesto agradable para el emperador. Con el presupuesto herodoteo del φθόνος θεῶν y la creencia en el βάσκανος δαίμων *(di inuidi)* se colige que la vida en su integridad sufriente importa más que la gloria imperial[83]. Ni siquiera en los Campos Elíseos hay gozo perfecto[84]. En la máxima exaltación hay aún sufrimiento y dolor, fragilidad y precariedad de todo lo humano[85]. En realidad, el lamento por Marcelo no se debe a que quede privado de la realeza o del disfrute del *otium,* sino a que ha perdido la oportunidad de ganar gloria para sí mismo y para su pueblo[86].

Pero, para entender mejor el alcance ideológico de la revista de héroes, habría que ponerla en relación, no ya

---

[81] A. M. Guillemin, 1968, 222-223.
[82] G. Miles, 1977, 133-164.
[83] M. Delaunois, 1958, 327-341.
[84] V. Mellinghoff-Bourgerie, 1990, 204.
[85] K. Büchner, 1986², 482.

con la procesión de las *imagines* en el ritual fúnebre, sino con su sustento conceptual, que es la teoría de la metempsícosis. Que las almas se purifiquen durante mil años, lleguen al borde del Lete tras haber revestido su nueva vida humana, su destino y la apariencia que tendrán en tierra y, finalmente, remonten a la vida terrestre es teoría que sólo encontramos en el mito de Er *(Rep.* X 617 ss.), por lo que es en Platón en quien se inspira Virgilio, a quien, no obstante, falta el punto culminante del mito en cuestión: la declaración de Láquesis y la libertad de elegir el propio destino[87]. Con esto evitaba Virgilio, por una parte, el tener que designar las vidas anteriores de los grandes hombres de Italia, sobre todo de Augusto. Por otra parte, en Platón los que van a volver a la tierra lo harán todos al mismo tiempo, pero los futuros romanos se encarnarán en épocas diferentes, pues la encarnación está ligada a la inserción en la historia. Con ello Virgilio ha añadido al mito platónico una dimensión histórica[88]. Junto al l. VIII, en el que el escudo de Eneas volverá a anticipar los acontecimientos fundamentales de la historia de Roma, el VI quiere ser un sumario analístico o una muestra de estatuas con su *elogium.* La epopeya romana ve el mundo *sub specie historiae,* mientras que los griegos (filósofos, matemáticos y constructores de mitos) viven en un espacio intemporal[89]. La revelación del l. VI hace concreto y visible el significado de muchos siglos y profecías que siguen, por ej. las del escudo en el l. VIII, que son para el héroe vagas y misteriosas, pero eso no es todo, porque, además del orden histórico y la adulación a la casa Julia, la reseña contiene entusiasmo por la misión

[86] G. Miles, 1977, 133-164.
[87] É. Magotteaux, 1955, 341-351.
[88] *Vid.* A. Novara en F. Hinard (dir.), 1987, 341.
[89] M. Dolç, 1983, 25-37.

de Roma, exaltación de la rectitud, de la paz, de la justicia y el horror por la lucha fratricida.

La reseña de héroes y un brevísimo apéndice sobre el destino de Eneas (888-892) cierran el l. VI. Para ello hemos pasado de la fe popular y del viejo fondo griego, en los que la Sibila era la experta, al campo filosófico de una escatología ecléctica y a la fe en el porvenir de Roma, terrenos en los que adquiere protagonismo Anquises, quien, lógicamente, pondrá más el acento en el futuro glorioso de Eneas que en las especulaciones místico-filosóficas. Pero el mundo de ultratumba y el destino del alma debían tener su papel en los objetivos poéticos de Virgilio (encuentros con Dido y Deífobo) y en los ideológicos (exaltación de Roma y Augusto), lo que, evidentemente complica la estructura del infierno y la dificultad de reducirlo a un principio unitario y coherente.

Por tanto, retomando el hilo descriptivo, hemos pasado de un Hades punitivo visto popularmente a la purificación de las almas y la παλιγγενεσία y toda esta doctrina filosófica sobre el alma supondrá la base ideológica y ético-iniciática del origen de los romanos, aunque no será de extrañar que esta *summa theologica* o ἱερὸς λόγος de Anquises (724-751), que comprende cosmología, escatología y metempsícosis, presente contradicciones con la catábasis previa, puesto que eso también ocurría en Píndaro y Platón.

La naturaleza de las almas no sólo tiene la función de justificar la reseña de héroes, sino que permite la posibilidad de orientarse al futuro. Si analizamos los infiernos virgilianos desde la perspectiva del tiempo buscando una noción que les dé unidad, Eneas se enfrenta con su pasado irreversible en la sección mitológica, cuando pasa al Tártaro-Elíseo el presente es eterno y la teoría de la metempsícosis logra introducir el futuro en este presente, aunque, al distinguir las almas de los

reencarnandos de las de los futuros romanos esté separando el mundo religioso del mundo político y lo universal de lo particular.

El discurso de Anquises sobre el secreto de la vida universal contiene cosmogonía estoica, condición general de las almas y catarsis órfico-pitagórico-platónica (724-742), destino de los pocos *beatos,* a los que él mismo pertenece (743-747), y mayoría de las almas, destinadas a la παλιγγενεσία (748-751). Eneas, probablemente, no ha entendido nada de toda esta, para él anacrónica, exposición, que ha sido introducida ante su sorpresa y dolor por el hecho de que haya hombres que puedan desear volver a la vida (719-721), porque, en realidad, ni la doctrina de Anquises tiene repercusión moral en la *Eneida,* ni Eneas parece interesarse por los misterios del destino o por el porvenir de Roma y, por mucho que se le hable del alma, quizá él no puede verla en su esencia al desnudo, sino solamente como εἴδωλον o *imago.* No obstante, tal doctrina puede servir como solución teórica, al menos, para el problema del sufrimiento humano, tan presente en la obra, gracias a una concepción de la vida en la que el pecado es purificado y la virtud recompensada.

No me parece que Virgilio sea muy sistemático con la utilización de los términos que denotan el estatuto ontológico de las almas en el más allá. Está claro que el reino de la ultratumba es el reino de la incorporeidad, pero a la diversidad de almas que encontramos no les corresponden unos términos propios y precisos. Los monstruos del vestíbulo son *formae* (293) y *umbras* (294). Eneas llama *animae* (319) a los que se agolpan en las riberas del Aqueronte, cosa posible, pues, al no haber purificación, las almas presentan rasgos de materialidad y suciedad y son perfectamente visibles para un personaje vivo. Otro tanto puede decirse del narrador cuando habla de

infantumque animae flentes (427) o de las almas que rodean a Eneas en los *ultima arua: circumstant animae* (486). También tiene su lógica que la Sibila llame a los habitantes del Erídano *felices animae* (669), ya que son almas puras que no han pasado por la purificación, o que Anquises contemple *inclusas animas superumque ad lumen ituras* (680), ya que son almas que han pasado la purificación e, incluso, en el caso de los romanos, que no se han estrenado en la vida terrestre, como las *concordes animae* (827) de César y Pompeyo. Sin embargo, para Anquises se emplea el término *imago* (701), que sólo se utiliza en nominativo singular y en final de hexámetro (405, 480, 695), y para Augusto Anquises utiliza la expresión *hic uir* (791), pese a haber hablado antes de *inlustris animas nostrumque in nomen ituras* (758). Por ello, habría que matizar el argumento de A. Novara[90] de que Eneas sólo ve *imagines,* pero no puede percibir las *animae* al desnudo, a pesar de que en 712 pregunte Eneas *quiue uiri* son los que se van a reencarnar y su padre empieza a explicarle aquello de *animae, quibus altera fato//corpora debentur...*(713-714). Seguramente toda alma que ha alcanzado el éter original abandona su *imago,* aunque ésta es, como hemos visto, compatible con una apoteosis celeste. Una distinción entre *animae* invisibles para un ser vivo, pero distinguibles para Anquises, e *imagines* perceptibles, siendo posible teóricamente, no es aplicada sistemáticamente por Virgilio, porque, pongamos por caso, Eneas habla de *animae* al referirse a los del Aqueronte, salvo que argumentemos que son almas no purificadas todavía. Además, esta distinción escatológica dificultaría la fluidez de la descripción y, por ello, el narrador o los nombra directamente por su nombre o categoría *(quique sacerdotes casti...//quique pii uates et Phoebo digna*

[90] En F. Hinard (dir.), 1987, 324.

locuti,//inuentas aut qui uitam excoluere per artis: 661 ss.) o echa mano con mucha frecuencia de demostrativos para mencionar los distintos tipos humanos o de almas que se van encontrando: ...*nunc hos nunc accipit illos* (315), *haec...inhumata turba est* (325), *hi...sepulti* (326), *ille, uides, pura iuuenis qui nititur hasta* (760), *...hic Caesar et omnis Iuli// progenies...*(789-790).

La naturaleza astral de las almas *(aetherium sensum)*, su origen a partir del Πνεῦμα cósmico *(caelestis origo)*, su parentesco con los astros *(aurai simplicis ignem),* su esencia divina e inmortal y su retorno al éter inflamado...eran ideas ya arraigadas en la literatura indo-irania y babilonia. Si a esto añadimos otras ideas órfico-pitagórico-platónicas, como el cuerpo cárcel del alma (VI 734), corporeidad como causa de las pasiones (VI 733), purificación y reencarnación, tendremos al completo el grueso del discurso. Que el alma humana sea una parte del alma universal implicará dos cuestiones:

- la justicia o injusticia del alma humana dependerá del orden general que gobierna el universo
- la creación de un supuesto tiempo nuevo con la transmigración del alma y la metáfora del Lete como pérdida de la memoria, para crear la ilusión de un alma nueva, cuando, en realidad, se trata de la misma sustancia espiritual a través de los cambios.

Sin embargo, no tiene mucha lógica que el *anima* sea estorbada por el cuerpo *(noxia corpora tardant:* 731) y que en los infiernos siga teniendo facultades psíquicas y debilidades humanas, a no ser que esto ocurra por no estar totalmente purificadas, como es el caso de Anquises, quien todavía no ha olvidado nada de su vida terrestre con sus emociones y por ello no ha alcanzado su pureza celeste. Las almas se vuelven más claras, una vez purificadas: así,

Palinuro está rodeado de una sombra oscura (340) y Dido es vista oscura a través de la sombra (452).

El período entre encarnación y encarnación es de mil años *(ubi mille rotam uoluere per annos:* 748), como en *Fedr.* 249 a-b y *Rep.* X 615 a. Tras la muerte el alma lleva consigo las *corporeae pestes* (737) y debe sufrir una purificación, consistente en tormentos expiatorios de naturaleza física, ya que el alma tiene esencia corpórea, en contra de la opinión de Platón. Lo que no dice Virgilio es dónde tiene lugar esa purificación ni si dura los mil años completos. La eliminación de los restos de maldad se consigue no solamente con los suplicios, sino con la acción del tiempo. Por tanto, en los infiernos virgilianos existen dos tipos de penas: las eternas del Tártaro, apropiadas para una catábasis, y penas purgatorias o correctoras, correspondientes a la teoría órfico-pitagórica de la reencarnación y de la suciedad del alma por su contacto con el cuerpo. Lógicamente, estas dos doctrinas no han quedado bien ensambladas, porque los términos *poenis, supplicia y scelus* (739-742) se avienen mal con la doctrina de la purificación[91], los condenados del Tártaro serían una excepción a la universalidad de la purificación *(cf. exercentur:* 739), como lo son Anquises y los *pauci* que ocupan los *dichosos campos* (743-744), y la revelación filosófica de Anquises incluye la estancia en el Elíseo, pero omite el Tártaro, por lo que desde una postura lógica y razonable habría que concluir que los verdaderos infiernos no serían los del Tártaro de la fábula, sino la región baja de la atmósfera[92], donde, pese al silencio de Virgilio[93] (en todo caso, no se produce en el valle del

[91] G. Stégen, 1967, 144-158.
[92] P. Boyancé, 1963, 170-171.
[93] Una estancia del alma en regiones atmosféricas se encuentra en fuentes influenciadas por el estoicismo: *Túsc.* I 42-43 y *Esc.* 29; Sén. *A Marc.* 25, 1; Plut. *La cara en el círculo de la Luna* 944 c.

Lete[94]), tienen lugar las penas *purgatoriae* y se encuentra el purgatorio aéreo, semejante por su función al cristiano.

Tras la purificación las almas pasan al Elíseo, pero aquí se produce una gran confusión por parte de Virgilio, porque unas pocas permanecerán aquí antes de alcanzar su última morada en el cielo y, curiosamente, las almas que se citan son de *beatos* que no han pasado por la purificación. El resto va al río Lete y se prepara para el renacimiento. Además, Anquises da muestras precisamente de sentir todavía, pese a estar en el Elíseo, temores, deseos, dolores y alegrías, que lo alejan de la claridad celeste. Y, por si fuera poca la complejidad del cuadro que presenta a los habitantes del Elíseo, habría que añadir los problemas que presenta la colocación aquí de las almas de los futuros romanos. Así pues, para los pocos elegidos, que deben ser los mejores *(Fed.* 114 b), teniendo en cuenta que no existen ya los tormentos de la purificación en el Elíseo, la obtención de la pureza originaria consiste en una deshumanización progresiva y en el simple olvido de las emociones terrestres mediante el paso del tiempo. Cuánto se necesita para ello es otra cuestión que Virgilio deja en la incertidumbre *(longa dies:* 745) y Paratore advirtió sobre la arbitrariedad de identificarlo con los diez mil años que Platón *(Fedr.* 248 e y *Rep.* X 615 a) fijaba para el ciclo completo de las purificaciones y renacimientos[95]. En cambio, para las almas ordinarias la pureza originaria sólo se consigue a través del tortuoso camino de las reencarnaciones, aunque Virgilio tampoco dice cuántas se necesitan para escapar del ciclo de la generación, si bien es posible que pensase también en diez, pero es que Anquises no tenía que explicar nada de esto, porque él sólo

[94] Al menos, así entiendo el *exinde per amplum//mittimur Elysium* de 743-744. Las almas, tanto si van a permanecer allí o se reencarnan en el Lete, sólo llegan al Elíseo una vez purificadas, salvo las excepciones de rigor.

tenía que mostrar una sola encarnación, la de los felices habitantes del Erídano, él mismo y, sobre todo, las almas de los descendientes de Eneas, ninguna de las cuales tiene que sufrir la reencarnación. Sólo las almas manchadas que se purifican deben reencarnarse, porque la metempsícosis, bajo una apariencia falaz de espiritualismo y eternidad, es como un océano sin riberas y otra forma de la fatalidad.

El alma que bebe del Lete es una imagen emparentada con la de la pérdida de la memoria, que, para Lucrecio, se producía al deshacerse el conglomerado de átomos y ello hacía imposible la παλιγγενεσία (III 847-851). En Virgilio las almas, purificadas, mantienen su propia naturaleza, en lo que coincide con la opinión que en el último libro de las *Metamorfosis* Ovidio hace expresar a Pitágoras: la auténtica sustancia que nos constituye permanece inalterada a pesar de la muerte. Tampoco hay elección de vida, pero, ya que en el pitagorismo la transmigración supone normalmente la pérdida de la personalidad, pero no el anulamiento de las grandes personalidades, que son privilegiadas con respecto a las almas manchadas de culpa, como se ve en el *Euhemerus* y *Scipio* ennianos y en el *Somnium Scipionis,* esto da pie a Virgilio para ir todavía más lejos: sencillamente las almas de las grandes personalidades no pasan por la transmigración y sólo conocen una encarnación antes de lograr la beatitud. Ahora bien, tanto las almas de los reencarnandos como las de los futuros romanos están exentas de deseos e inquietudes: gozan del placer de conversar *(strepit omnis murmure campus* y *turbamque sonantem:* 709 y 753 respectivamente), confraternizan *(conuentus:* 753) y se mantienen en concordia sin rivalidad *(concordes nunc animae:* 827). El Lete son *domos placidas* (705) y la felicidad aquí reinante es quizá distinta a la del contiguo valle del Erídano, calificado de

[95] E. Parattore, 1979, v. III, 314.

sedes beatas (639). Si debía haber almas de futuros romanos en el Elíseo, era lógico que hubiera aquí distintos tipos de almas, que siempre serían de segunda categoría, sobre todo las que se van a reencarnar, con respecto a las de los romanos.

Las culpas se lavan en aire, agua y fuego. A esto se refiere la enigmática expresión *quisque suos patimur manis* (743), en la que *manis* debe referirse a una cualidad del destino personal, ya que cada alma expía según el modo en que ha vivido su vida. El suplicio del viento, que sugiere la idea, no filosófica, de que las almas son desplegadas en el espacio *(panduntur:* 740) como una alfombra que se golpea, está destinado a las culpas más débiles. El del agua a las menos débiles y el del fuego a las más graves. Imágenes del purgatorio aéreo podían ser vistas en las estelas funerarias, donde son simbólicamente representados los elementos purificadores[96].

Si seguimos la escatología órfica y neoplatónica, por ejemplo la de Plutarco *(La cara en el círculo de la Luna* 944 e-945 a), vemos que las almas se mueven desde el aire en torno a la Tierra, donde tuvo lugar la purificación, al Elíseo (Luna) y de allí al éter puro de los dioses (Sol). Que el Elíseo subterráneo no es la meta final del alma cabe deducirlo del *igneus uigor* y *caelestis origo* (730), pues de nuevo será reabsorbida en el alma universal tras alcanzar la ígnea pureza del espíritu. También el *Fedón* 114 c sugería la idea de que el Elíseo no es el paraíso final, sino que los bienaventurados van a su morada definitiva con Dios. Pero es muy justa la observación de R. D. Williams (en *Oxford Readings in Virgil's Aeneid,* 1990, 191-207) sobre el hecho de que Virgilio no puede decir nada sobre otro lugar tras el Elíseo, porque el éter de los dioses no está en el mundo subterráneo y el Elíseo, donde está

[96] F. Cumont, 1942, 108, 128, 131, 133, 158.

aguardando Anquises a su hijo, es la última etapa de una catábasis. El relato poético termina en el Elíseo, pero la teología lleva hasta el hogar final del espíritu.

Sólo en el Elíseo vuelven las almas a su pureza originaria y entonces alcanzan su morada primitiva, pero, encerradas en un cuerpo no pueden discernir su origen *(dispiciunt:* 734). Lo que tampoco se dice es si el *anima* que ha alcanzado su pureza originaria abandona toda *imago* o si permanece en la apariencia de *imago* hasta que llega a su lugar celeste natal. Lo que sí está claro es que unas almas que no han tenido una existencia previa no deben estar en el valle del Lete, sino en el cielo, de donde descenderán a la Tierra en virtud de la metensomatosis, y que no deben tener rasgos individuales, como los εἴδωλα de los fallecidos, pero entonces sería imposible hacer una reseña de las futuras personalidades romanas. Con todo, para Boyancé (1963, 173-174) la exposición de la metempsícosis sirve no sólo para la presentación de los futuros romanos, sino que tiene un valor por sí misma. Igual que en el *Somnium,* se colocan consideraciones políticas en el prestigioso marco del cosmos y de los destinos últimos del hombre. Hay una afirmación de los valores romanos y un transfondo sobre la inmensidad del cosmos y el misticismo de la purificación del alma, inspirados en el *Fedón.*

Tanto la revelación de Anquises (756-886) como la descripción del escudo de Vulcano (VIII 625-731) tienen como argumento la historia de Roma, pero la primera recae sobre los destinos personales y la segunda sobre los acontecimientos que desembocarían en la reconstrucción nacional tras el triunfo de Actium. Aquí podemos ver la concepción histórica del poeta: no un número de sucesos sin relación unos con otros, sino como series que realizan un destino preexistente (influencia estoica).

Dado que el viaje de Eneas es una catábasis, es lógico

que no encontremos, salvo breves alusiones, la última solución escatológica que mencionaremos sobre el destino del alma en el más allá (heroización, divinización o apoteosis). Me refiero al hecho de que algunos hombres sean acogidos entre los dioses *(omnis caelicolas:* VI 787), caso de Creúsa (II 788), Julio César (I 286-287) y Augusto, para quien Virgilio sueña con un templo, juegos en su honor y una estatua servida por sacerdotes *(Geórg.* III 16 ss.), ante quien Escorpión cede para dejarle un lugar en el cielo *(Geórg.* I 34-35) y por el que teme que suba al trono del zodíaco antes de haber terminado su obra terrestre *(Geórg.* I 503-504).

Algo particular es el caso de Eneas, elevado al cielo (I 259-260) y convertido en *deus indiges* (XII 794-795 y Ov. *Met.* XIV 581 ss.). Su muerte queda fuera de la *Eneida,* pero sabemos (I 265-266) que debía vivir sólo tres años después del final de la guerra. La falta de sepultura con que Dido lo maldice (IV 620) responde a la versión, paralela a la de Rómulo, según la cual desaparece en combate y no se encuentra su cuerpo.

Pero quizá el ejemplo más interesante de heroización-divinización sea el de Catón en el escudo de Eneas. Como reverso del condenado Catilina, el ferviente republicano administra justicia a los bienaventurados habitantes del cielo y es juez de las almas justas (VIII 670). Su anticesarismo, testimoniado por el panfleto de César *Anticatón,* lo borró la fuerza de su virtud y la admiración creada por su heroica muerte lo hizo entrar en la leyenda para ocupar un lugar entre los santos de la diatriba[97] .

Así pues, el l. VI, precisamente por la gran cantidad de concepciones y cuadros aceptados, ha sido criticado negativamente desde el punto de vista de la coherencia en los materiales utilizados para la composición, no tanto por

[97] A. M. Guillemin, 1968, 225.

el virtuosismo y arte del mismo.

Así, para André Bellesort (1965, 243-245), aunque los infiernos de Virgilio sean una auténtica creación llena de vigor y colorido, su filosofía no era nada original y tampoco se preocupó de introducir un poco más de justicia entre los muertos, cuya desigualdad de trato nos parece asombrosa y no parecen estar sometidos a las mismas leyes divinas. ¿Por qué los que han sido condenados por crímenes que no habían cometido están relegados a los limbos [= preinfierno]? ¿Por qué las víctimas inocentes del amor no pueden acercarse a las aguas del Lete? Y, si son culpables, ¿por qué su expiación consiste tan sólo en pasearse por los bosques donde se encuentran con el objeto de su ternura? ¿Por qué entre los justos y purificados hay quienes gozan de una felicidad sin sombra y quienes tienen que volver a la tierra?

Y es que, en efecto, la infelicidad de muchos en el mundo de la muerte contrasta con la benevolencia de los cielos hacia el estado romano.

Karl Büchner (1986^{2}, 484) distingue un ámbito oscuro, orientado hacia el pasado, donde destaca la advertencia de Flegias y un ámbito luminoso, orientado hacia el futuro, donde destaca la advertencia de Anquises *(uirtutem extendere factis:* 806), si bien, para Friedrich Solmsen (en *Oxford Readings in Virgil's Aeneid,* 1990, 208-223) la oposición pasado/futuro es menos evidente que la de oscuridad (todo el infierno)/luz (Elíseo).

Para Marcel Delaunois (1958, 327-341) no hay brillante compensación para el hombre en el más allá, sólo una supervivencia en forma de *sombras,* siempre que se haya recibido sepultura. No se está seguro de ir a los Campos Elíseos, ni de alcanzarlos en seguida, ni ser despojado de los deseos terrestres, ni evitar los suplicios del Tártaro, ni gozar de una nueva reencarnación. Virgilio ha hecho del

canto VI un resumen de todas las creencias romanas, exceptuando el nihilismo lucreciano, aunque él no creía en nada de ello. Todo en el infierno es insatisfactorio, desde la fase primitiva de la religión (fatalismo, leyendas, demonios, personificaciones de vicios y virtudes, personajes mitológicos, regiones infernales) hasta sistemas más evolucionados, que combinan de manera poco clara el baquismo, Eleusis, el orfismo y el pitagorismo.

W. S. Maguinnes (1963, 477-490) en su artículo sobre el carácter trágico de la *Eneida* observa que todo conduce a la oscuridad. La obra se cierra con la palabra *umbras* y para él quizá lo más trágico de la obra estaba en la antítesis entre la santa noche donde las almas reposan en paz y el alba maldita, que las despertará para afligirlas a ellas y al mundo entero con sus conflictos: casos de Dido, feliz ya en el inframundo, y Pompeyo o César, a quienes todo irá bien mientras estén en el mundo inferior.

Jeanne Dion (1999, 331-344), sin embargo, destaca sobre todo en el episodio infernal los sentimientos de la emoción y la esperanza: la inflexibilidad de Caronte cede ante la emoción del ramo (una luz divina entre la oscuridad), la creación de los *Lugentes Campi* en contraste con las selvas oscuras y el Aqueronte precedentes, más de quinientos versos para retrasar el relato del suplicio eterno, alusión al silencio místico, al secreto y a la imposibilidad de hablar *(ne quaere doceri quam poenam...:* 614; *non, mihi si linguae centum sint oraque centum:* 625) y falta de complacencia en el poeta por la infelicidad de los condenados.

A. Wankenne (1951, 384-390) opina que el sentido muy vivo de la muerte podría haber llevado al poeta al pesimismo o al nihilismo, pero que el sentido más positivo y optimista del más allá sale a relucir en la *4ª égloga.* Su escatología, literaria, ecléctica, erudita y de detalles

raros, no se comprende sin una fe vaga e implícita, porque la inmortalidad sin felicidad y con dolor ya no agradará a Juturna (XII 878-884). Toda la filosofía que soporta el lirismo religioso del poeta es la *pietas.* Se insinúa que el respeto y la devoción a los dioses son los únicos medios de obtener su favor (VI 529-530) y en los infiernos los castigos más espantosos son para los impíos (VI 580 ss.).

Al comparar el viaje de Eneas, más sufrido e interior que el de Odiseo, con el de Dante, observa Pietro Magno (1982, 101) que este último describía un mundo nuevo que parecía cerrado para siempre a los mortales, pero el pagano Virgilio se sumerge en las vivencias terrenales y por ello en el viaje de Eneas se encontrará siempre un deseo por la vida humana. El Aqueronte, Caronte, Palinuro, Cerbero, Dido, Deífobo, la ciudad de Dite, el Tártaro, Salmoneo, son episodios que están llenos de angustia, de deseo de la luz del sol y privados de un optimismo espiritual.

Para Viviane Mellinghoff-Bourgerie (1990, 226) la *Eneida* está ordenada según principios morales. El l. VI es endeble, puesto que hace un esfuerzo de síntesis filosófica, pero no ofrece una visión escatológica única e irreemplazable que aporte una convicción plena.

Decía A. M. Guillemin *(L'originalité de Virgile,* Paris, 1931, 9) que el genio de Virgilio consistía menos en una creatividad *ex nihilo* que en una fuerza de organización de la materia. Es decir, el primer intento de cualquier exégesis debe ser el estudio de las fuentes del poema, pero yo creo, como Jacques Perret (1968, 247-261), que el recurso a las fuentes no resuelve nada, por ello otros especialistas tratan de tender un puente entre todas las doctrinas ofrecidas y buscan algún principio armonizador que dé coherencia y claridad al complejo mundo virgiliano del más allá.

Paratore (1979, v. III, 327) establece hasta el v. 547 una tradición mitográfica próxima a la *nékyia* homérica y luego una visión místico-filosófica basada en los órfico-pitagóricos, Platón y Posidonio (directamente este último o a través de Varrón y Cicerón).

Aldo Setaioli *(Enc. Virg.,* v. IV, *sub uoce "*Pindaro*"*) engloba al poeta tebano y a Virgilio en la llamada *tradición apocalíptica,* presente también en Empédocles, Platón, laminillas órficas y papiro de Bolonia, lo que explicaría las semejanzas de todos ellos en la ultratumba y el destino del alma.

Otros comentaristas observan que el l. VI sí puede tener una unidad a la luz de la historia augústea. Así, para Viviane Mellinghoff-Bourgerie (1990, 172-173) el viaje de Eneas recordaría la iniciación de Augusto en los misterios eleusinos y algunas alusiones o detalles pueden explicarse por la situación histórica del año 23.

Para Pierre Grimal (1954, 40-60) no todo en el canto VI es mística revelación ni esoterismo, pero lo que sí puede darle unidad y comprensión total son las resonancias humanas y políticas que podía despertar en sus contemporáneos.

Reconociendo que no encontramos en el l. VI una experiencia espiritual del héroe ni las creencias del poeta sobre el alma humana, pese a lo cual sigue siendo un monumento de historia religiosa, otros comentaristas destacan como un demérito la escasa o nula repercusión que todo el episodio infernal ha tenido en su protagonista.

Así, Viviane Mellinghoff-Bourgerie (1990, 203) recuerda que Eneas penetra en los infiernos porque es de origen divino, pero su piedad no es religiosa, sino filial, y no lo hace para tener una experiencia mística, sino para ver a su padre. Si más adelante no habla de su experiencia, es porque no da a la catábasis una importancia mayor que a

otros sueños que ha tenido *(ibid.,* 205). La personalidad de Eneas se vuelve menos activa a medida que avanza el viaje y es en muchos casos un espectador pasivo *(ibid.,* 207-208). La *Eneida* debería haberse acabado con la heroización de Eneas para ser una obra optimista *(ibid.,* 223).

Y, sin embargo, una de las diferencias del l. VI con los mitos de Platón es que trata ante todo sobre Eneas mismo, su carácter y resolución, sus experiencias, su pasado, presente y futuro. El acento del libro no es primariamente filosófico o teológico, sino Eneas y Roma, aspecto este destacado por R. D. Williams, puesto que la experiencia de Eneas no es mística, sino personal: cambia su carácter, resolución, su visión del pasado y del futuro[98] .

No olvidemos otro gran logro ideológico de Virgilio, tal como nos lo recuerda Pietro Magno (1982, 96). El pitagorismo sirvió a la generación marcada por las guerras civiles (Salustio, Nigidio Fígulo, Cicerón) para satisfacer sus exigencias sobrenaturales haciendo que el filósofo contemplara en solitario los arcanos giros de los astros y sacara de ellos felices augurios, pero con ello el pitagorismo perdía la sabiduría en el control de las pasiones, el respeto al pasado y a los valores eternos, la fe en la inmortalidad del alma y en el premio eterno. Virgilio recondujo el pitagorismo a su esencia primitiva. Para ello extrajo de Ennio las consideraciones sobre la vida y la muerte, sobre la virtud y el sentido providencial de la historia y de Varrón el gusto por los ritos propiciatorios según la costumbre de los antepasados y la pasión por la liturgia.

Por tanto, no me parece que podamos criticar o poner pegas al arte y a la calidad de Virgilio. Otra cosa es cuestionar la oportunidad, legitimidad o conveniencia del

[98] En *Oxford Readings in Virgil's Aeneid,* 1990, 191-207.

plan ideado por el poeta. Recordemos que había querido emular uno de los episodios más célebres de la épica homérica haciendo que su protagonista se encontrara en el más allá con personajes de su propio pasado ya desaparecidos, actitud que, aparte de dar a luz otro episodio clave en las ideas religiosas de la antigüedad y en la influencia sobre la literatura posterior de cualquier época sensible, me parece más que encomiable. Pero, sobre todo, había querido exaltar la obra histórica de Roma y de Augusto, sobre cuya oportunidad no somos nadie para juzgar si ése era el momento adecuado para un esfuerzo en aras de la reconstrucción nacional. Por ello la visión ultraterrena y la doctrina de las almas tenían para él una importancia secundaria y subordinada a los intereses poéticos y personales que él trataba de sacar adelante.

Sobre si el resultado final ha sido aceptable o ha merecido la pena que cada cual saque sus propias conclusiones, pero es una cuestión muy fácil de responder. Basta con preguntarse si podríamos pasar ahora sin la catábasis de Eneas o si podríamos imaginarnos siquiera su inexistencia. Dejemos que la creatividad campe a sus anchas, porque cada uno adopta sus propios compromisos. Pero criticar la obra de Virgilio, en nombre de la independencia del artista, por suponer una coartada ideológica al régimen imperial de Augusto, ¿no sería también coartar la libertad creadora en un terreno tan legítimo como cualquier otro y pasar de liberadores a censores o represores?

Dejemos que el poeta asuma su libertad y responsabilidad, porque, como dijo él mismo elogiando a Mecenas, sin ello el espíritu no emprende nada elevado: *te sine nil altum mens incohat (Geórg.* III 42).

CAPÍTULO VII

COMPARACIÓN ENTRE AMBOS AUTORES

Y CONCLUSIONES

Hacer una comparación entre los dos cabezas de serie de sus respectivas literaturas nacionales es una labor apasionante que ha sido acometida desde la Antigüedad en numerosas ocasiones. Ya Quintiliano[1] hacía una interesante, aunque en mi opinión errónea, clasificación, en la que Homero ocupaba el primer lugar y Virgilio el segundo, seguidos a considerable distancia por el resto de escritores épicos. Quintiliano, en un ejercicio de falsa modestia quizá y sin entrar a enjuiciar la composición y la técnica homérica, hablaba de la divina inteligencia del vate griego, con quien no podía competir el pobre Virgilio, quien tuvo que compensar sus deficiencias con una mayor *cura* y *diligentia.* En cambio, el ferviente patriota Propercio (II 34, 65-66) no duda en colocar la *Eneida* por encima de la *Ilíada*[2].

En realidad, no deja de ser un atrevimiento el comparar dos autores, uno de los cuales no deja de ser para nosotros más que un nombre, pero, para proseguir con el juego literario y no ahogarnos en la hipercrítica, apostemos por que existió un tal Homero, quien recogió una larga tradición oral y dio coherencia temática y argumental a un material anterior, independientemente de que tal vez esa labor fuese colectiva en el seno de los homérida de Quíos o de que esa redacción fuese distinta de la que conocemos hoy, las versiones preparadas para los certámenes de rapsodos en la Atenas de los Pisistrátidas.

El caso es que el único rasgo coincidente entre ambos autores es el género literario cultivado y las características o convencionalismos lingüísticos, temáticos o estilísticos inherentes al mismo, pero hay un enorme intervalo cronológico entre ambos, que va desde el s. VIII

---

[1] *Form.* X 1, 85 ss.

[2] Una rápida revista de la polémica y enfrentamiento entre los partidarios de la superioridad de Homero o de Virgilio, quienes siempre se decidían por motivos extraliterarios, comenzando por las *Saturnales*

al I a. C., diferente idioma, diferente nacionalidad, una épica de composición oral y de carácter heroico frente a una épica literaria de una época en que ya no existían héroes, pero, sobre todo, una diferente sensibilidad, carácter y compromiso hacia la propia obra y sus objetivos artísticos. A esto me refiero cuando Virgilio se aparta de la vieja épica heroica y da a la suya una dimensión histórica nacional y política (situación política de Roma y de Augusto en el 23, condena de las proscripciones y de las guerras civiles, críticas a Antonio y a César, inclusión de los *optimates* en el nuevo orden), propias ya de un romano, y también presenta las doctrinas y teorías procedentes de los filósofos. Su genio poético en la *Eneida* radica en haber tratado simultáneamente tres grandes temas y haber dado a su obra un carácter único: glorificación de Augusto, leyendas de un lejano pasado mitológico y el pasado y porvenir de Roma (muchas veces logrado esto último por medio de revelaciones y profecías).

Seguramente el espíritu griego, más idealista e individualista, sea mejor comprendido por el hombre moderno que el romano, ser político y social (algunas odas de Horacio, las *Historias* de T. Livio y la *Eneida* son teodiceas del estado romano), indiferente a las ideas metafísicas y especulativas, quizá por el énfasis que el cristianismo ha marcado sobre la importancia de cada individuo[3].

El propósito de Homero es simplemente narrar y por ello las aventuras de Odiseo son más extensas que las de Eneas, pero es que el mundo de la *Eneida* es esencialmente antiheroico y presenta una sociedad fuertemente organizada y moralizada, donde el destino omnipotente coincide con la voluntad de los dioses. Además, el viaje de Eneas al Averno es de por sí un poema y el elemento crucial de sus

---

de Macrobio, puede verse en J. L. Calvo Martínez, 1983, 5-24.

[3] E. Tiffou, 1974, 86.

aventuras, porque marca la transición del pasado al futuro y abre el camino a una nueva vida. El de Odiseo tiene menos entidad, porque Odiseo ha de volver a su antigua vida y faltan lógicamente en esa experiencia el esoterismo y la romanidad.

Coinciden ambos autores en que en el mundo hay un cierto orden moral, aunque lo que más destaca Homero de la μοῖρα es que concede un tiempo de vida inaplazable a los hombres. Si hubiera un orden inamovible en el mundo, ello podría limitar el margen de actuación de los héroes y su ἀρετή. Un héroe homérico suele estar limitado más bien por el capricho de los dioses y por su propio código de honor. La vida del héroe gravita sobre el sentimiento comunitario y un héroe individualista carece de sentido, como cuando Aquiles se retira de los combates. La acción heroica, privada de resonancia en el más allá, sólo tiene valor en sí misma y la gloria casi siempre va ligada a la guerra. El heroísmo no trae la felicidad en Homero, sino sólo la fama (κλέος) y es que el héroe ahoga al hombre, que sólo aflora cuando ve que la vida está llena de una atmósfera de pesimismo y sinsabores, porque Homero sólo canta la luz y su mundo es luminoso y bello.

En Homero las fuerzas del orden las constituyen la μοῖρα y los dioses, mientras que el desorden y el caos lo provocan esos mismos dioses a título individual y las exaltadas pasiones de los héroes. Por su parte, en Virgilio existe un grandioso plan universal al que todo se subordina y ese plan coincide con el destino cósmico y el surgimiento del imperio romano. El Hado-Providencia de Virgilio no será ya una ley anónima del destino, sino una ley humana y romana a través de la historia y, como referente de la *uirtus,* una fuerza moralizante. Así pues, el orden lo establece el destino identificado con Júpiter y la moral, mientras que el

caos son las fuerzas sobrenaturales y las exaltadas pasiones de los héroes. En Homero sólo hay ἦθος heroico y su destino lo marcan los héroes con su heroísmo, pero en Virgilio al ἦθος heroico se añade la obediencia interior a los dioses y un destino trágico que depende del más allá y de potencias invisibles. Frente al heroísmo intranscendente de Homero y la fama en la posteridad en Virgilio encontramos una serie de virtudes y una misión superior decretada por la Providencia, que lleva hasta los Campos Elíseos.

En Virgilio tenemos una historia espiritualizada que se concreta en un destino trágico, existencia del mal en el mundo, pesimismo y dolor *(sunt lacrimae rerum: En.* I 462). El dolor está elevado a un plano metafísico, aunque también conoce como origen del mismo el φθόνος θεῶν (concepto que estaba en embrión en Homero) y el destino *(uos quoque Pergameae iam fas est parcere genti,//dique deaeque omnes, quibus obstitit Ilium et ingens//gloria Dardaniae: En.* VI 63-65), junto con la propia responsabilidad humana, como en la *Odisea.*

A esto último Virgilio le ha dado no una respuesta psicológica, sino filosófica: el hombre puede dejarse llevar por su *spiritus-mens* y no entrar en conflicto con el destino, con lo que se evitarían muchos dramas humanos y tragedias, o dejarse llevar por su *corpus-moles* y vulnerarlo, lo que lo convierte en un héroe trágico, a diferencia del homérico. Tengamos en cuenta que en Roma la epopeya y la tragedia nacieron de la mano de los mismos escritores. Y es que en Virgilio el heroísmo no debe ser irreflexivo o servir para mantener el *status* y los privilegios del héroe, como en Homero, sino que debe tener un sentido metafísico y providencial acordes con la historia y el destino. La actuación de Eneas en la última noche de Troya revela el ideal heroico tradicional: morir en la

batalla, si no se puede salir victorioso, lo cual es calificado de locura.

Otro factor que hace del hombre virgiliano un héroe trágico es que el destino, ese principio organizador del universo, y los *iussa deum* no suelen ser conocidos por él. El conocimiento de los mismos puede llegarle por vía sobrenatural (oráculos, sueños, milagros, prodigios...), pero estas señales hay que saber interpretarlas y en ello a veces se cometen errores. El héroe homérico solía hacer poco caso de estas señales divinas, pero en Virgilio tienen una importancia y transcendencia mucho mayor. El hombre homérico es fatalista, pero el virgiliano no. Puede que el destino, o un dios, o la casualidad piensen otra cosa que lo que estaba anunciado y un Mecencio o Turno creen que son los artífices de su propio destino, aunque el mismo Júpiter diga *stat sua cuique dies, breue et inreparabile tempus//omnibus est uitae; sed famam extendere factis, hoc uirtutis opus (En.* X 467-469).

En Homero los valores supremos son la gloria, el poder, la dignidad y las riquezas, es decir, no hay valores universales, sino individuales, pero los héroes virgilianos se mueven por ideales más o menos elevados: Dido por el amor, Turno-Mecencio-Camila-Amata por el sentimiento de odio hacia el extranjero, Latino por la prudencia y la obediencia al oráculo, Eneas por el cumplimiento de su misión. Los héroes de Virgilio no van al combate por la fecunda rapiña, sino *pro aris et focis (En.* X 280-281), como los troyanos, y no tienen tampoco que defender un *status.* Son héroes por su linaje, valentía, pero, sobre todo, por su responsabilidad y por la asunción de deberes y cargas.

Los héroes homéricos estaban determinados psicológicamente y no presentan evolución en su carácter, aunque Homero no realiza *retratos,* sino que asocia, opone, distingue a sus personajes, bien por el juego de la acción,

bien por el del discurso, o bien por medio de la comparación. Eneas lo está por la necesidad histórica. Su alma está repartida entre el pasado y el futuro, aspecto este muy diferente al de los héroes homéricos, sólo comprometidos con el instante. La voz privada que muestra al verdadero e interior Eneas y la voz pública que expresa las demandas del destino y del pueblo romano están ambas dentro del mismo personaje, lo que da enorme complejidad a su figura (quizá mezcla de héroe épico y sabio estoico), aunque la personalidad de Eneas no es el tema de la obra, sino el destino de Roma. Puede haber un conflicto entre la voluntad del hablante y el reconocimiento de condiciones externas*: Italiam sponte non sequor (En.* IV 361). En la embajada de Latino (VII 239) se dice que los troyanos han llegado a Italia por el *fatum,* pero en VII 213-217 se reconoce que también lo han hecho por su propio deseo. En Homero también hay conflictos interiores, pero, aunque provengan de estímulos externos, todos se deciden en la psicología interior del héroe, sin referencias a instancias metafísicas. Por mucho que los hombres tomen iniciativas, intervengan fuerzas ctónicas o fenómenos sobrenaturales siempre triunfará el orden moral fundamentado en la *uirtus* y en la *pietas.* Homero se mantiene en una esfera emocional y poco ética. El αἰδώς es la *pietas* de Eneas sin meollo moral. Odiseo podrá volver a su vieja vida, pero Eneas deberá comenzar una nueva, por esto serán tan importantes la visión de una vida futura y la renovación del tiempo y la historia, hasta llegar a la gloria romana, lo que no podrá conseguirse sin las virtudes cívicas, religiosas y familiares, sin los designios del destino y sin el apoyo de los dioses.

Homero presenta una clara polaridad sobre la vida: lado trágico de la existencia humana y existencia gozosa de los Olímpicos. Esto está implícito en Virgilio, pero a él le interesa el lado trágico de la vida y el marco referencial

para el destino y la moral que suponen los dioses. El hombre tiene una función *(munus)* en la tierra, unas obligaciones claras, su vida tiene plena significación por sí misma y las virtudes tendrán su recompensa en el más allá, porque existe la justicia y no un infantil deseo de sobresalir y perdurar en el recuerdo de los venideros, como en Homero. El hombre virgiliano, aunque desgraciado generalmente, tiene una gran dignidad y a Virgilio nunca se le hubiera ocurrido decir como al Zeus homérico que "nada sobre la tierra es más miserable que un hombre" *(Il.* XVIII 446).

Podemos encontrar en los poemas homéricos una notable antropología, pero sin ningún asomo de transcendencia. Homero, sobre todo en la *Ilíada,* apenas recurre a la magia o a lo maravilloso. Se limita a lo psicológico, a los sentimientos y pasiones, sin utilizar el milagro para hacer avanzar la acción o asombrar al lector. Un notable ejemplo de esto es el uso que hacen ambos autores sobre el cumplimiento del destino. Así, las ἐρινῦς, que defienden el orden de la μοῖρα, impiden hablar más al caballo Janto *(Il.* XIX 418), pero la furia Alectó sí podrá impedir lo decretado por el destino haciendo que Turno se lance a la guerra contra los troyanos.

El héroe homérico tiene una conciencia muy lúcida del doloroso destino que le aguarda *(Il.* XXI 106-113). Nada de arrebatos románticos ni esfuerzos por escapar al destino, porque después de todo el primer valor es vivir el hoy. Ningún intento por poner en cuestión el orden del mundo, ningún esfuerzo por sondear el misterio del más allá. Virgilio, un italiano y no un jonio, sin embargo sí recurrirá frecuentemente a las fuerzas oscuras, irracionales o infernales, porque el destino de los hombres se decide en el más allá, en el mundo de los dioses y de los muertos. Lo maravilloso está dirigido al lector y así consigue un desdoblamiento dramático que aclara la disposición de ánimo

del héroe e interioriza los problemas: cuando las naves de Eneas se transforman en ninfas, Eneas se entera por ellas de que los troyanos han sido atacados y tendrá que combatir en una guerra que le repugna. Lo maravilloso ha contribuido a la espiritualización de la epopeya y a la transposición de las situaciones al plano moral. Lo que Homero dejaba al arbitrio del héroe según su empuje o valor y al intervencionismo de los dioses Virgilio lo somete al destino y a lo sobrenatural. Quizá por esto resulte más grande o más creíble el héroe homérico: sólo cuenta su valor en el marco de un sentimiento comunitario. Este héroe vive hacia fuera y en Virgilio hay demasiados elementos sobrenaturales que condicionan la conducta del héroe, hasta el punto de convertirlo en héroe trágico (Odiseo apenas es estorbado por Posidón, pero Eneas lo es continuamente por Juno). En la épica heroica importará exaltar la grandeza y la valentía del héroe más que en ningún otro género: es una apoteosis de las fuerzas humanas. La épica de Virgilio es más bien un drama humano, cósmico e histórico y el heroísmo sólo acarrea sufrimiento.

Pero lo que pierde en grandeza individual el héroe virgiliano lo gana por otra, ya que en Virgilio los grandes temas del hombre están considerados bajo un aspecto espiritual y escatológico. Su obra no será ya un simple canto lírico, sino que estará cargada de espiritualidad y universalidad. La antropología homérica, el hombre al desnudo, se transforma en soteriología virgiliana: origen del mundo, origen de las almas y los cuerpos en la esperanza de una salvación eterna, destino humano terrestre y supraterrestre, justicia tras la muerte, alma del mundo, inmortalidad y doctrina mística del alma, edad de oro *(aurea saecula),* Providencia divina.

Virgilio posee una elevada concepción de la religión: no cabe algo indigno de Dios, ni misterios, ni éxtasis,

ascesis, orgía báquica. Contra la justicia homérica, los celos de los dioses, el favoritismo de la *Ilíada,* la arbitrariedad de sus elecciones o la negligencia con que valoran los méritos de Menelao para ir al Elíseo, para Virgilio la justicia es retributiva e inmanente (acto>consecuencia): Júpiter es el mismo para troyanos y rútulos *(En.* X 112). Así mismo rechaza la concepción de la justicia como venganza privada (Homero) o castigo de la ὕβρις (Hesíodo, trágicos griegos). Su justicia invita a realizar los designios de lo alto por obra de la libertad del hombre, que está apoyado por los dioses, porque la *Eneida* es toda ella un símbolo de la vida humana y, más concretamente, de la función del Imperio Romano en la persona de su héroe Eneas. Virgilio ha procurado unir la vía moral y la religiosa con su ansia de orden y justicia, mientras que estos requisitos brillan por su ausencia en Homero, pero es que Homero sólo trata de engrandecer a los héroes y Virgilio marca el nacimiento de la civilización, la paz y el orden mundial. Hoy muchos no estarán de acuerdo con su filosofía de la historia mezclada a un relato mítico y cargada de sentido, de orden y dignidad moral, sobre todo si se piensa que el orden mundial depende de las superpotencias hegemónicas en un momento dado.

La *Eneida* no está ordenada dramáticamente, como los poemas homéricos, sino moralmente: sólo lo que es conforme al destino y a la voluntad de Júpiter triunfa. Así es cómo triunfa Eneas, quien vive en el plano de la necesidad histórica, mientras que Dido es una heroína trágica y Turno un genuino héroe homérico. El clima moral de la *Ilíada* estaba menos desarrollado que en la *Odisea.* Pudiéramos decir casi que la *Ilíada* es amoral, porque sólo importan las prerrogativas de los héroes y su código caballeresco y, por ello, el que la hace la paga. En la *Odisea* hay una responsabilidad del héroe y una retribución, aunque limitada

al más acá, mientras que en la *Eneida* la responsabilidad está perfectamente definida: no hay en Virgilio ἄτη ni ὕβρις (a no ser que se interprete así la captura del tahalí de Palante por parte de Turno, hecho que, sin embargo, podría ser simplemente un error de perspectiva, como la captura de las armas de Patroclo a cargo de Héctor). En la *Eneida* se reconoce que uno puede equivocarse y darse cuenta después del error, sin necesidad de echar la culpa a un dios o hablar de ἄτη *(si mens non laeua fuisset:* II 54), o haber reconocido la superioridad de una opinión para, finalmente, elegir una opinión peor *(at Capys, et quorum melior sententia menti,:* II 35). Se reconoce plena libertad de juicio y, por lo tanto, de decisión y responsabilidad, sin ninguna instancia externa o suprema.

Los hombres en Virgilio no tienen conciencia de sentirse juguetes en manos de los dioses, pero sí ser objeto de injusticia. Son más conscientes y responsables que los hombres homéricos. Eneas nunca reprocha nada a los dioses, salvo en su encuentro infernal con Dido. El héroe homérico no se cuestiona el orden del mundo, pero el de Virgilio, más preocupado por la justicia, sí lo hace. En Homero nadie escapa a su suerte, ni el valiente ni el cobarde, pero un Mecencio o un Turno sí creen que ellos pueden ser los artífices de su propio destino. Estos héroes virgilianos no son fatalistas como los homéricos. En la *Ilíada* las desgracias les vienen a los hombres por su condición mortal. En la *Odisea*, además del destino, el hombre es el responsable de las suyas (primer intento de teodicea) y en la *Eneida* llegan por oponerse al destino. En Homero era el capricho de los dioses y no el merecimiento lo que determinaba los bienes que iba a recibir el hombre (determinismo), mientras en Virgilio cada uno está donde le corresponde. En una cultura de éxito como la homérica el bien es la utilidad personal, aunque esto cambia en la

Odisea. Si unimos el libre albedrío a la necesidad o fatalismo, encontramos el clima de la *Ilíada.* Si unimos el libre albedrío a la responsabilidad moral y a la aparición de buenos y malos, estamos en la *Odisea.* Si unimos el libre albedrío y el destino, encontramos a Virgilio, en quien los malos son los que se oponen al destino y sólo obedecen su voluntad.

Una sociedad heroica como la homérica es competitiva y lo que más se valora es la ἀνδρεία, quedando hasta cierto punto al margen la justicia, la sabiduría y la moderación. La felicidad la dan el κῦδος, el κλέος y la τιμή. En el moralista Virgilio el bien es el sometimiento al destino o, lo que es lo mismo, a los dictados de los dioses y la felicidad la da el estar en posesión de la *uirtus* y la *gloria.* La mayor fuerza moral en Homero no es el temor a los dioses, como en Virgilio, sino el respeto a la opinión pública (αἰδώς).

Otra diferencia entre ambos escritores reside en que en la *Eneida* ha entrado la cosmogonía. Adoptando una opinión fundamentalmente platónica y estoica, el mundo existió siempre y lo anima el *spiritus intus.* Lo que pueden hacer los dioses es ocuparse de su funcionamiento y del cumplimiento del destino (providencia). Esta concepción de alma del mundo, ausente en Homero, sirve a Virgilio para justificar una ley de la necesidad natural y para adjuntarle una doctrina mística del alma, que tampoco aparece en Homero, puesto que del alma cósmica deriva el alma humana. Además, esta teoría posibilita el que se hable de una renovación del tiempo, de unos ciclos cronológicos y de una edad de oro futura, con lo que se supera el pesimismo de Hesíodo y su mito sobre las edades de la humanidad. En Homero no importa el tiempo pasado o el futuro, sino la tajante separación vida/muerte, pero en Virgilio esta renovación del tiempo a su vez permite establecer una

conexión más natural entre la vida y la muerte con la posibilidad de una παλιγγενεσία, una purificación, y pasar de los tiempos de Homero a los de Octavio y Accio, según prometen las revelaciones y profecías. La renovación del tiempo futuro, que es renovación de la historia terrestre, es un motivo típicamente romano, aunque aparezca combinado con la παλιγγενεσία estoica y los ciclos temporales pitagóricos.

Lo que sí comparten ambos escritores es un fuerte pesimismo sobre la muerte y el fugaz destino humano, más vital e ingenuo el de Homero con su fugacidad de la vida *(Cual la generación de las hojas, así la de los hombres: Il.* VI 146), más antropológico el virgiliano con su tristeza por las muertes prematuras. El hombre homérico considera la vida un bien y sólo lamenta su brevedad. Virgilio es más pesimista: la vida supone sufrimiento. Pero Virgilio logra superarlo con los períodos sucesivos del mundo, con la muerte entendida como una especie de renacimiento, con la reencarnación, con la divinidad de los muertos, que conduce hasta la heroización, porque su religión es más humana y no se da esa impermeabilidad entre la raza divina y la humana, como en Homero. Se nota mayor madurez, humanismo y transcendencia en Virgilio, quien es capaz de tomar un episodio homérico y adaptarlo con sorprendentes perspectivas. En mi opinión es en estas adaptaciones, ya sea a base de contaminaciones o refundiciones, amplificaciones y reducciones, donde podemos comprobar el progreso ideológico de Virgilio respecto de su predecesor y la maestría con que muchas veces sale airoso de tales empeños, si bien es cierto que a veces no logra armonizar plenamente la variedad de fuentes utilizadas, no sólo las homéricas, como hemos visto en la catábasis de Eneas. Pero, con todo, una comparación de tales episodios semejantes es lo más atractivo e interesante que puede hacer cualquier comentarista objetivo. Así, cuando

utiliza la expresión homérica *ante ora parentum* (por ej. en *En.* VI 308), Virgilio hace referencia a la muerte de jóvenes anterior a la de viejos, lo que supone un trastorno de las leyes de la vida, mientras Homero la aplica a guerreros que se aseguran los honores fúnebres y ello dulcifica la crueldad de la muerte. Otro espléndido ejemplo es el de *Od.* IX 270-271, donde el héroe llega a la cueva del ciclope y basa los sentimientos humanitarios de su morador en el temor de Zeus, pero en *En.* I 462 *(sunt lacrimae rerum...)* el sentimiento que prima es la compasión por los extranjeros, dada la universalidad del dolor humano, con lo que se está ya en el superior nivel de la συμπάθεια y la *humanitas.* La *teichoscopia* del l. III de la *Ilíada* es similar a la reseña de héroes romanos que verá Eneas en los infiernos, pero las intenciones de esta última van mucho más allá: exaltación de la rectitud, de la justicia, de la paz y de la misión civilizadora de Roma.

También dentro del episodio infernal los motivos homéricos (encuentro con heroínas, compañeros, condenados...) han sido adaptados a las circunstancias del héroe virgiliano y al tema romano del poema, por ello Virgilio sabrá pasar de los horrores del mundo de los muertos a la vida maravillosa de los heroicos descendientes de Eneas: el héroe debía sacar la espada sólo para espantar los monstruos del vestíbulo, como Odiseo (XI 48 ss.), no para atacarlos, como entendió Eneas, pues son sólo *exsanguis umbras;* las almas que se acercan al βόθρος de Odiseo son como las que se acercan a la barca de Caronte; las almas agrupadas por pueblos (ἔθνεα μυρία νεκρῶν*: Od.* XI 632 ss.) son comparables a las *innumerae gentes populique* (VI 706) que se agolpan en las orillas del Lete; Radamantis es un héroe que gobierna el Elíseo, pero Virgilio lo hace el inquisidor del Tártaro; que las *sombras* huyan ante Eneas recuerda a las *sombras* que huían ante Heracles; el Elíseo de Homero es

ajeno al Hades, pero en Virgilio es una provincia subterránea; se pasa de una νεκυομαντεία en Homero a una auténtica catábasis en Virgilio.

Lo que ocurre es que esta mayor transcendencia a veces se tiñe de tragedia, como en el deseo de volver a la vida por parte de Aquiles, similar al de los suicidas del preinfierno, que evidentemente chocan con la desesperanza de Eneas *(quae lucis miseris tam dira cupido?:* VI 721), y también se tiñe de historia, como en el escudo de Eneas, en tanto que en el de Aquiles sólo aparecían escenas de la vida cotidiana.

El plan épico de Virgilio puede parecer injusto o cruel, porque Eneas tiene una misión complicadísima y a ello subordina sus otros intereses personales, como Dido, y los otros héroes itálicos son víctimas del plan suprapersonal sencillamente por figurar en el bando equivocado. Sin embargo, el poeta sabe rendirles con sus versos el homenaje adecuado. Era impensable que un héroe homérico pasara por un peligro de amor, como Minos, Jasón o Teseo, pero Virgilio presenta el tema de la mujer abandonada y del amor culpable y, aunque su héroe también abandona a la amada, no se hace odioso por su ingratitud, ya que debe sacrificarse ante un deber de orden superior. El gran mérito de Virgilio en este terreno es haber pasado de un trivial romance de amor a todo un drama de conciencia. Tampoco es más consolador el panorama homérico, que también presenta una visión trágica de la vida: ausencia de preocupación moral y del sentimiento de justicia en la *Ilíada,* el hombre como juguete de las circunstancias y de los dioses, una moral social asfixiante, ausencia de valores transcendentes... Quizá los héroes ideales fueran Odiseo y Eneas por su mezcla de fuerza y entendimiento, pero el ideal heroico puro y duro de la *Ilíada* contrasta fuertemente con la *Eneida,* comprometida con la *pax Augusta,* la virtud moral y los ideales de justicia y

pietas. Es la diferencia que se aprecia entre la *fortitudo* del homérico Turno y la *sapientia* de Latino.

He querido recordar estos presupuestos ideológicos y el marco general de creencias y valores en los dos escritores para dar una visión más completa del comportamiento y la responsabilidad humana cuando se haya hablado de la vertiente psicológica del alma, es decir, de un alma que dé cuenta de la subjetividad del yo y explique en lo posible la conducta y, después, de la vertiente escatológica, cuando el alma se adentre en un más allá desolador o, tal vez, esperanzador.

I. Con respecto al alma hemos de reconocer perogrullescamente que la visión homérica no deja de ser original, ya que su obra es la más antigua de la literatura griega, aunque al mismo tiempo resulta sorprendente y terriblemente complicada. Virgilio es mucho más predecible en sus resultados, porque ya contaba con el precedente homérico y con varios siglos de filosofía naturalista y religiosa. Con todo, destacaría en contraste con el vate jonio la gran novedad que supone introducir dentro de una obra épica una teoría como la del alma del mundo, aunque luego no tenga consecuencias prácticas en el desarrollo de la *Eneida.*

El espíritu (alma, mente, inteligencia, personalidad) es conocimiento y *consciencia,* es decir, con él el hombre conoce la realidad y a sí mismo. Él es el que otorga sentido al hombre, pero la concepción de la mente como algo fijado e interiorizado nunca estuvo firmemente establecida en la Antigüedad y, de hecho, está ausente en los poemas homéricos[4]. Los griegos no lograron hacer depender plenamente su subjetividad del alma, porque para ellos está en conexión con la vida (todo lo que tiene vida y movimiento debe tener un alma) y con el conocimiento del mundo. Tampoco está muy conseguido el proceso de espiritualización del alma, aspectos ambos que están más logrados en el pensamiento romano con su distinción entre *anima* (vida) y *animus* (espíritu y pensamiento). Lo que no consiguieron ni unos ni otros fue la personalización del alma, que será un mérito del pensamiento cristiano.

El griego homérico no organiza la vida mental en categorías como percepción, sensación, conocimiento o voluntad, pero sí es rico en funciones particulares (reconocimiento, memoria, exhortación...). Homero no hace distinción entre el pensamiento y la emoción y los términos

[4] B. Simon, 1984, 54.

que se refieren al funcionamiento mental, identificados algunos con órganos físicos, son mezcla de razón y emotividad o de pensamiento y emotividad. Además, un mismo término puede indicar tanto el órgano como la función del mismo.

Tanto Homero como los fisiólogos, con una mentalidad participativa, privilegian ciertas partes del cuerpo u órganos (cabeza, corazón, diafragma, pulmones...) como asociados a la actividad de un alma.

El funcionamiento del alma en el hombre vivo no tiene que ver con la religión, a no ser que dioses o fuerzas ctónicas intervengan sobre ella. Pero se siente como divina tras la muerte, cuando pase a depender de las divinidades infernales, independientemente de cómo sea su estancia infernal. Una cosa es el principio vital y otra el huésped espiritual del cuerpo. El mundo de ultratumba es descrito según las ideas que se tengan sobre la naturaleza y el destino del alma. Si se cree que está ligada al funcionamiento del cuerpo y es una *sombra* inconsciente en el más allá (Homero), el mundo subterráneo será igual para todos. Si se cree que es de origen divino e inmortal, se hace una distinción entre buenos y malos y hay estancias en el mundo subterráneo y sobre la tierra hasta que el alma purificada escape del ciclo de la generación.

Homero no hace una separación entre el alma y el cuerpo, que es precisamente sobre lo que se eleva la unidad de la persona humana. Por esto se ha dicho que el pensamiento de Homero y gran parte del griego en general no llega al concepto de persona, pero lo que sí es cierto es que en él la vida anímica constituye ante todo una unidad (no debería hablarse de *polipsiquismo)*, porque la sustancia del alma se encuentra en el conjunto del cuerpo, pero se la designa con referencia al lugar en que su potencia se manifiesta. Ya advertimos que esto no obedecía a una

concepción primitiva del espíritu por parte de Homero, sino a un criterio compositivo, o, como lo definió Havelock, a una *performance poética,* que exteriorizaba u objetivaba lo subjetivo para hacerlo perceptible al oyente, y por ella la vida psíquica se concebía como una tensión de fuerzas, o una tensión entre el sujeto y alguno de sus agentes psíquicos, lo que podría parecer a algunos poca profundidad psicológica.

Se ha negado incluso que Homero poseyera un alma por disociar la vida (ψυχή) de la conciencia o el espíritu (θυμός, φρήν, νόος, κραδίη...). Este es el dato más llamativo de su psicología, por ir en contra de todo lo que será habitual a lo largo del pensamiento griego. Ψυχή está en Homero dentro de un sistema de principios vitales al que pertenecen μένος, θυμός y αἰών. Lo que ha hecho Homero es polarizar ψυχή como *vida,* abstracta e intemporal, pues la temporal es αἰών. Será con los líricos de los s. VI-V con quienes ψυχή se polarizará como el principio vital más importante y abandonará su posición de sinonimia con los otros, con lo que podrá empezar a describir ya afectos y sentimientos. Era difícil para Homero llegar al concepto abstracto de vida, porque era más importante el léxico sobre la muerte y ésta se concebía como una idea-fuerza. La muerte no es un concepto abstracto, sino una fuerza que priva al hombre de alguna función u órgano anímico (ψυχή, θυμός y μένος). Quizá por ello tuviera que recurrir al alma-soplo (ψυχή).

El planteamiento homérico de la ψυχή presenta entonces dos importantes y complicados interrogantes: cuál es su papel en el hombre vivo y qué relación tiene con la criatura del Hades, llamada también ψυχή o εἴδωλον.

El principio de vida que significa vida y movimiento y consiste en soplo-respiración queda destruido por la muerte. Si hay algo en el hombre tras la muerte, debía existir en cierto modo también en vida, la cual se rige por la respiración, pero la muerte lo hace por una imagen material desprovista de carne y huesos. Homero no ha integrado el principio de vida y el espíritu del muerto. La ψυχή-εἴδωλον sólo aparece cuando llega la muerte (parcialmente en desmayos o en estados de pérdida de conciencia), pero no era nada en el hombre vivo. La ψυχή-respiración del hombre vivo es el alma animal, aunque esto esté sobreentendido y sólo se explicite como *vida.* En cambio, en latín *anima* es tanto el alma animal como la parte inmortal del ser humano, lo que resulta más comprensible y económico. Walter Otto[5] pensó, a diferencia de Rohde, que la ψυχή no habitaba como un *doble* del hombre en su vida (cierto, si es la ψυχή-εἴδωλον), sino que su existencia comenzaba en el momento de la muerte (cierto): ella es espíritu de muerte por oposición al θυμός, alma de vida. Lo único que ocurre es que Homero no aclara la relación entre ambas ψυχαί.

En realidad, la ψυχή se queda sin atribuciones en el cuerpo vivo. Es el alma que posibilita la vida (junto con el θυμός), pero le faltan las energías que caracterizan al alma: la voluntad, el pensamiento, el sentimiento. Esta falta de claridad se podría haber solucionado atribuyendo esas facultades sin más a la ψυχή o haciendo depender los demás agentes psíquicos de ella. Prueba de que la ψυχή en el hombre vivo no tiene nada que ver con la conciencia o el espíritu, alojados en los distintos órganos-funciones, es que, mientras no ha sido incinerado el cuerpo, éste sigue detentando el yo (αὐτοὺς δὲ ἑλώρια τεῦχε κύνεσσιν ...*Il.* I 4) y

[5] Citado por P. Mourlon Beernaert, 1963, 353-374.

no la ψυχή-εἴδωλον (πολλὰς δ᾽ἰφθίμους ψυχὰς Ἄϊδι προΐαψεν ἡρώων...: *Il.* I 3-4), una criatura física más extraña al hombre que su cadáver, aunque sólo sea insensible tierra *(Il.* XXIV 54).

Por si este problema no fuera lo suficientemente enjundioso, todavía hay otro no menor con relación a la ψυχή del hombre vivo. Se trata de explicar por qué coexisten dos principios vitales (ψυχή y θυμός). Algunos idiomas distinguen con términos diferentes el principio de vida y el alma como *doble.* Una posibilidad sería entender por principio de vida al θυμός y por *doble* a la ψυχή. Homero habría obviado en ψυχή el significado de *alma* y la habría reducido al fantasma que va al Hades, mientras dejaría θυμός como alma o principio vital. Esto explicaría que la ψυχή sólo apareciera en el momento de la muerte y que el θυμός con la muerte desapareciera junto con el cuerpo. Pero ya hemos visto que esta solución simplista se muestra falsa, pues, aunque Homero no lo explicite, la noción de ψυχή implica alma y vida. O bien Homero no ha considerado una contradicción un alma desarraigada del cuerpo (ψυχή) y otra conectada al funcionamiento de los órganos vitales (θυμός), o bien no ha compaginado económicamente el alma de los animistas (la individualizada ψυχή) y el alma colectiva del grupo en las sociedades primitivas (θυμός, el mismo para todos los hombres), como era el pensamiento de Cornford. El θυμός era la naturaleza común de todos los hombres, pero también el principal agente psicológico en Homero. Por ser común a todos no podía sobrevivir tras la muerte. Actúa en el hombre o a través del hombre, pero es sobrehumano, no particular, ni individual, como hablará del espíritu

Aristóteles, un espíritu inmortal (νοῦς), pero ya no personal.

El hombre homérico sabe contraponerse a la realidad como un todo, aunque esto lo haga con alguno de sus órganos-funciones anímicos, que en este caso equivaldrían al alma o al hombre total. No se trata de que el hombre homérico no sea una unidad, sino de que su yo (el *self)* no está estructurado y se encuentra repartido entre varios agentes psicológicos, que tienen más un valor sentimental y volitivo que racional, aparte del problema no menor que supone el que ni los aedos homéricos, ni un numeroso grupo de escritores latinos tardíos, tenían conocimientos anatómicos de primera mano y puede que los bardos homéricos ya no conociesen exactamente el significado de los términos repetidos formularmente. No hay que sacar conclusiones exageradas de todo esto, pues, como dijo Pierre Vidal-Naquet (1992, 42), una antropología homérica, incluso un estudio de las instituciones civiles, políticas, militares del *mundo homérico* no es posible más que a través de un análisis de la visión poética del mundo.

Como Homero no hace separación entre cuerpo-alma, las visiones de los sueños no pueden afectar sólo al alma, sino al hombre entero, o ser generadas por ésta. Tienen que ser objetivas, externas y de mayor validez que las de la vigilia por proceder de los dioses (imágenes forjadas por ellos o epifanías de ellos) o del mundo subterráneo (como en la *segunda nékyia* aparece el pueblo de los Ensueños). En Homero el sueño no es un estado psicofísico, pues no tiene que ver con el alma, sino una realidad objetiva, que puede ser interpretada simbólicamente. Supone tanto la paz y el descanso de las inquietudes del día como un grave inconveniente para la acción del héroe.

En las *Bucólicas* y *Geórgicas* el sueño es placentero e invita al descanso, salvo el sueño de Eurídice, equivalente

a la muerte *(Geórg.* IV 496). En la *Eneida* es corriente la idea de sueño como mensaje de los dioses (como en Homero) y conectado con las preocupaciones diarias de la vigilia (no así en Homero), para lo que se necesita que el alma tenga una actividad propia. Como en Virgilio el alma es tanto vida como conciencia, ella es tanto la receptora de las imágenes oníricas (lo visto por el alma) como en ocasiones su forjadora. Tanto en Homero como Virgilio se da la concepción religiosa de los sueños, que compartirán con pitagóricos, platónicos y estoicos. Esto ocurre cuando los sueños son avisos de los dioses o de lo sobrenatural, tienen una validez mántica y proceden de un mundo transcendente. Pero, a diferencia de Homero, los héroes de la *Eneida* no encuentran un plácido descanso como el de Odiseo *(Od.* VII 282-289) y tampoco se encuentra en Homero el dramático contraste entre el descanso nocturno de la naturaleza entera y el doloroso insomnio de Dido (IV 522 ss.).

Recordando ya el alma como principio vital en Virgilio, digamos que tiene una naturaleza física, como alma-soplo, concepción tradicional igual que la ψυχή homérica, pero a diferencia de Homero también se la identifica con la sangre y, por tanto, con el calor vital, cuando forma parte del compuesto cuerpo-alma. Esta segunda concepción es ya filosófica, más concretamente estoica *(Geórg.* IV 219 ss.), como sugieren los conceptos de *spiritus (En.* VI 725 ss.) y de *igneus uigor (En.* VI 730 ss.), muy diferentes del alma inmaterial de Platón, y está influida por el cardiocentrismo de Empédocles. La colocación del alma suele ser en el pecho, como en *En.* X 601. Ese carácter naturalista y filosófico deriva de las filosofías helenísticas, con las que estaba familiarizado Virgilio. La ψυχή homérica también se veía desde una perspectiva naturalista (alma-soplo), pero no se decía nada de la sangre y del calor vital, idea que entroncaría fácilmente con el θυμός, pero que Homero no ha

tenido en cuenta (la vida se puede identificar con la sangre, rasgo propio de una población guerrera, pero no el alma). Él no tenía ningún interés en profundizar en la fisiología humana, sólo describir las heridas del combate, los desfallecimientos y desmayos, estados que se salen de la consciencia normal.

Evidentemente la distinción romana entre *anima* como principio vital y *animus* como principio espiritual o psicológico, que, pese a todo, salvo en la filosofía epicúrea, no pasa de ser una tendencia, aporta mucha mayor claridad que el abigarrado panorama homérico (ψυχή-θυμός) y la problemática relación entre ambos. Pero, como en Homero, también hay otros psicónimos que completan el sistema psicológico y le dan una mayor complejidad, pese a superponerse en sus usos y hacerse la competencia: *mens, consilium, pectus, cor...* Esto no supone un gran inconveniente, porque algunos usos son calcos de los homéricos (κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν=*mentem animumque),* el empleo de los mismos es bastante coherente y Virgilio no es el creador de los psicónimos latinos, aunque, como en todo, los utiliza con un criterio propio que no se sale de la norma y no llama tanto la atención que unos sean funciones *(animus, mens, consilium)* y otros, órganos dotados de actividad psicofísica *(pectus, cor),* pues esta diversidad estaba consagrada por los usos tradicionales de la épica, e, incluso, de la filosofía naturalista y por expresiones lingüístico-conceptuales aproximativas. Así, por ej., un deseo-voluntad puede estar expresado por *animus, mens, consilium, cor* y *pectus* y, como en Homero, pese a la maraña de términos implicados, lo que sí destaca es la expresividad de las categorías psicológicas que entran en liza en el comportamiento humano: lo racional, lo voluntativo, los sentimientos en general, la memoria...

Pero en Virgilio los psicónimos no se oponen entre sí, con lo que la idea de la actividad psíquica y del hombre como un campo abierto de fuerzas disminuye notablemente y el hombre entero es capaz de controlar plenamente los impulsos y las emociones, algo que también podía encontrarse en Homero *(mens immota manet, lacrimae uoluuntur inanes: En.* IV 449; *omnia praecepi atque animo mecum ante peregi: En.* VI 105; *ille regit dictis animos et pectora mulcet: En.* I 153; *premit altum corde dolorem: En.* I 209). Aunque haya intervención psicológica a la manera homérica o los dioses aumenten y disminuyan el valor de los combatientes, también resultan muy destacables las pasiones furiosas que llevan a la locura (Dido) y la enajenación mental que provocan las fuerzas sobrenaturales (Alectó en Turno y Amata). Cuando Homero descalificaba un comportamiento por su salvajismo, decía simplemente que alguien tenía malos sentimientos para con alguien (φρονέων κακόν*: Il.* XXII 320; κακὰ φρονέουσι*: Il.* XXII 264; κακὰ δὲ φρεσὶ μήδετο ἔργα*: Il.* XXIII 176). Cuando Virgilio presenta a Eneas furioso y ciego de rabia *(arma amens capio:* II 314), ese comportamiento es calificado de locura y necesita unas intervenciones divinas (Venus) o sobrenaturales (Creúsa) para que el héroe siga el camino trazado por el destino. Son este tipo de intervenciones y las señales divinas las que en muchas ocasiones encaminan en la buena dirección o llevan hasta el extremo la predisposición anímica del héroe.

Ocioso, pues, sería plantearse en Virgilio los arduos problemas que provocó la psicología homérica, si había unidad en el funcionamiento anímico y en la personalidad del héroe, si tenía una voluntad bien definida o si tenía capacidad para tomar decisiones por sí mismo. Como hemos comprobado en ambos autores, el hombre es responsable de sus actos, sólo que en Virgilio el mundo está ordenado moralmente, la preocupación por la justicia es omnipresente

y en el más allá hay premios y castigos por los actos de la vida. Por tanto, el héroe virgiliano debía ser un tipo humano plenamente completo desde el punto de vista psicológico, ya que no sólo podía pagar sus errores durante la vida (como en Homero), sino en el preinfierno o en el Tártaro. En Homero los errores son fallos de apreciación, sus consecuencias se pagan en la vida y, por ello, pueden darse más libremente a las pasiones y furores, porque carecen de transcendencia. Los héroes genuinamente virgilianos, como Eneas, Latino o Evandro, deben tener en cuenta otros factores, generalmente sobrenaturales, y por ello, sobre todo Eneas en su papel de protagonista indiscutible, están sometidos a tensiones internas y contradicciones mucho más profundas que las homéricas.

Donde va mucho más lejos Virgilio que Homero es en su intento de humanización animal, otorgando distintos psicónimos a los animales y a entes inanimados. A los primeros Homero podía otorgarles θυμός *(bravura),* sólo en una ocasión φρήν y nunca *νόος*. Por descontado que carecían de ψυχή, pero Virgilio los dota de *animus,* igual que a las plantas *(animos tollent sata: Geórg.* II 350), y anima la naturaleza entera *(mirantur et undae,//miratur nemus: En.* VIII 91-92).

Aunque, a la manera de los filósofos y a diferencia de Homero, Virgilio concibe un claro dualismo cuerpo/alma, sin embargo su teoría del alma humana, como parte del alma universal, no tiene ninguna influencia en su pensamiento positivo. Sólo sirve para justificar su naturaleza divina y la necesidad de purificación, es decir, parte de su visión escatológica. Tampoco tiene ninguna importancia para el funcionamiento psicológico el *genius,* esa potencia colocada en el jefe de la *gens* y perpetuadora de la familia, convertida después en demonio personal, salvo quizá el famoso ejemplo de *En.* V 95-96, donde Eneas duda si la

serpiente vista era el *genio* del lugar o un servidor de su padre divinizado. En cualquier caso, el *genius* era la personalidad moral del *pater familias,* pero estaba sobreañadida al funcionamiento anímico habitual del *anima/animus,* que era posesión de cualquier hombre, por lo que no entran en concurrencia los dos principios constitutivos de la personalidad humana.

II. En cuanto a la forma de entender el proceso de la muerte ambos autores presentan diferentes registros sin importarles demasiado tal incoherencia. En Homero un simple resonar de armas cuando cae el guerrero y una repentina oscuridad que vela sus ojos (δούπεσεν δὲ πεσών, τὸν δὲ σκότος ὄσσε κάλυψεν*: Il.* XV 578), un principio vital que abandona el cuerpo (λίπε δ'ὄστεα θυμός*: Il.* XII 386) o un sueño de bronce (κοιμήσατο χάλκεον ὕπνον*: Il.* XI 241). Ningún destino ultramundano se especifica en estos ejemplos, donde la muerte adquiere una perspectiva naturalista y sin ninguna transcendencia escatológica. Quizá este tipo de descripciones fuesen más apropiadas para una técnica de composición oral y formular, sin la complejidad que supone separar el espíritu (la ψυχή) del cuerpo y describir su partida hacia el Hades, fórmula quizá más apropiada para una épica literaria. Pero el caso es que esta variedad de registros también se encuentra en Virgilio y nos es igualmente imposible el justificar el porqué de cada uso. La muerte puede consistir en sumergirse en la nada (como en los espléndidos versos *olli dura quies oculos et ferreus urget//somnus, in aeternam clauduntur lumina noctem: En.* X 745-746), un descenso del alma al mundo de las sombras, una reducción a *cineres* y *ossa* (fórmula romana, aunque con posibilidad de regeneración), una heroización que conduce al cielo (ausente en Homero) o una fama inmortal en boca de los hombres.

La antigua creencia de que los insepultos no pueden atravesar el río del infierno se encuentra en los dos autores *(Il.* XXIII 69 ss.), pero sólo Virgilio menciona el período de cien años que deben vagar estas almas antes de ser admitidas a la barca de Caronte (VI 329). De todas formas, otra posible incongruencia de Virgilio, tampoco resulta muy claro que la sepultura permita el acceso al más

allá, como se ve en el caso de Turno con Palante (X 493-494), de Miseno (VI 213) o de Marcelo (VI 885-886), todo lo más un honor o un consuelo. Lo que sí constituye, desde luego, el dar sepultura es un deber inexcusable, pues de ello depende la *pax deorum* y su incumplimiento acarrea *piaculum* o expiación. En la *Ilíada* no hay preocupación por los cadáveres caídos a lo largo de la jornada, pero en la *primera nékyia* aprenderá Odiseo que la sepultura es una δίκη βροτῶν.

Me parece que donde presenta más problemas interpretativos la terminología de Virgilio no es, como en Homero, en los psicónimos que determinan la actividad psicológica habitual, sino en los términos que utiliza para designar al alma como realidad separada del cuerpo. En efecto, aunque Homero hable de los muertos como ἀφραδέες y νεκύων ἀμενηνὰ κάρηνα, el espíritu del muerto sólo es calificado como ψυχή o εἴδωλον, pero Virgilio utiliza cinco términos: *anima* (sin forma, con facultades psíquicas, no sale del inframundo), *manes* (sin forma, con facultades psíquicas, salen de la tumba), *imago* (con forma personal, inconsistente e impalpable, sale del inframundo), *umbra* (oscura forma personal, con facultades psíquicas, inconsistente e impalpable, sale del inframundo), *simulacrum* (con forma personal, inconsistente, sale del inframundo). La solución me parece considerar sinónimos *imago, umbra* y *simulacrum,* mientras Homero sólo hablaba de εἴδωλον, aunque el problema se complica al combinar estos tres términos, que convenían al alma viajera, con los *manes,* que residen en la tumba. Ocurre con esto como con los psicónimos homéricos: reconociendo que a veces el poeta no tiene mucho interés en distinguir sentidos específicos y en contextos diferentes utiliza para una noción similar términos diferentes, lo mejor es analizar caso por caso y buscar para el término en

cuestión la posible justificación, que siempre la tiene, aunque no podamos reconstruir un sistema unívoco de términos y significados.

III. Y, una vez repasados los principales términos y el funcionamiento del alma como agente psicológico, es el momento ya de analizarla como espíritu desgajado del cuerpo y, finalmente, el colofón de todo ello, es decir, la visión de otro mundo donde el espíritu pueda continuar su andadura. Este era un supuesto básico que asumí a la hora de realizar el presente trabajo: que a una determinada concepción natural del alma le debía corresponder una concepción del espíritu y, después de ello, una escatología acordes con la misma. Pero, aparte de que las cosas no son siempre tan simples, debo reconocer que ese supuesto se da plenamente en Homero, pero no tanto en Virgilio, donde se mezclan distintos niveles y objetivos que distorsionan un tanto su panorama escatológico.

Los mitos griegos sobre el alma no fueron fruto del espíritu filosófico, sino que surgieron del movimiento religioso y sólo cuando a éste se une la filosofía se puede alcanzar el concepto de inmortalidad del alma. Lo que sigue a la vida pertenece más al dominio de la imaginación y de la mitología (Plat. *Rep.* III 392 a) que al de la fe. En Homero el concepto de inmortalidad era patrimonio sólo de los dioses y de ciertos héroes (Menelao). Homero no supera el punto de vista animista y de supervivencia del alma. Que la ψυχή del Hades sea una vacía *sombra* sin fuerza ni *consciencia* es algo original de Homero, quien no reconoce un culto a las almas, porque él canta la fuerza de la vida y el heroísmo y quiere quitar a los vivos el miedo de los espectros.

Nada que objetar a que el espíritu sea una *sombra.* El Hades homérico es fantasmagórico, como todo lo que hay en el infierno virgiliano es *inanis.* Esto puede interpretarse[6] como una burla para unos pueblos que han exaltado tanto el cuerpo humano sólido y consistente, pero yo creo que es

[6] Como hace M. Delaunois, 1958, 327-341.

justamente esta exaltación la que, de rechazo, lleva o ha ayudado a estos pueblos mediterráneos a imaginar el espíritu humano mayoritariamente como una *sombra* inconsistente.

Incapaces, salvo que se sea un filósofo, de imaginar un espíritu inmaterial y puro a la manera platónica, se conforman con presentar un espectro material que recuerda a la persona viva, que carece de inmortalidad y de destino ultramundano y, además, está privado de la fuerza o la *consciencia* despierta (Homero), única manera de salvaguardar una cierta supervivencia personal. En Virgilio y en otros el énfasis de la inmortalidad del alma ahoga la inmortalidad de la persona, un problema que no supieron resolver ni griegos ni romanos. Su metempsícosis anula la personalidad previa, salvo en los hombres excepcionales. Los condenados del Tártaro y los habitantes del preinfierno son sólo almas confinadas allí para la eternidad y los felices habitantes de los Campos Elíseos esperan su acceso al cielo y perder todo rasgo personal. No hay inmortalidad personal por ninguna parte.

En el terreno escatológico el planteamiento homérico de las *sombras,* que son el no ser definitivo, me parece atrevido, radical y extremo. En efecto, no sólo había separado la vida y la conciencia, atributos primordiales del alma entre los griegos a lo largo de toda su historia, sino que ahora hará una separación radical entre la vida y la muerte, que es la más peligrosa escisión dentro de la esfera del ser. Los muertos también pertenecen al mundo, aunque a su otra cara. Como su *alma* estaba ligada al funcionamiento del cuerpo, era lógico que ninguna cualidad anímica persistiera en el otro mundo, una vez desaparecido el cuerpo. Sólo quedaba la réplica vaporosa de la persona viva, correlato de la ψυχή que vivía como huésped en el hombre vivo, pero no dependía del cuerpo.

Como estas almas no tienen ningún contacto con el mundo superior, no hay necesidad de rendirles culto. Los túmulos de los muertos sólo sirven para que los recuerden los vivos. No existe justicia punitiva tras la muerte y el Tártaro no es la sede de los malvados, sino de los Titanes *(Il.* VIII 479 ss.). Unas almas poderosas y temibles, como se las imagina cuando existe culto a las almas, también deberían conocer el porvenir, pero Homero las ha privado de esta facultad, sólo conservada excepcionalmente por Tiresias. Sólo tienen *consciencia* cuando beben sangre, rasgo propio de una población guerrera que ve en la sangre la fuerza y el espíritu vital, aunque este rasgo no encaja en la psicología homérica. La vida es soplo-respiración y el alma no reside en la sangre. En la *segunda nékyia,* no obstante, aparecieron algunas novedades, como la de que las almas no necesitaban ya beber sangre y la aparición de Hermes ψυχοπομπός.

El hecho de que no exista contacto entre vivos y muertos hace que Odiseo únicamente se relacione con ellos a través de una νεκυομαντεία o evocación de almas (si bien las ofrendas, libaciones y súplicas se inspiran en el culto a las divinidades ctónicas más que en la magia) y que el héroe tenga que ir hasta el extremo más alejado de la tierra para ello. Tampoco parece importarle mucho a Homero la localización del mundo de los muertos. En la *Ilíada* está bajo tierra, a medio camino entre la cúpula celeste y el Tártaro, pero en la *Odisea* está en la superficie de la tierra y en la región más aislada del mundo (así ocurre en las dos *nékyias* y con el Elíseo), o en el prado de los asfódelos (supervivencia de la pradera de los indoeuropeos) en la *segunda nékyia.* El asunto no es un dogma, sino que está abierto a la imaginación poética y la fantasía, por ello también Virgilio lo coloca bajo tierra, en el hemisferio terrestre (teoría cosmológica), en el devenir de la historia o en el éter de los dioses, residencia del

pneûma universal. Pero, esté donde esté el otro mundo, el acceso de los dos héroes a él no ofrece la menor dificultad: una plácida travesía marina en Odiseo y un Averno nada peligroso para los elegidos, pues sólo son *domos Ditis uacuas et inania regna* (VI 269), aunque la Sibila (VI 131-132) y Anticlea (XI 155 ss.) hablen de las dificultades para llegar allí. Curiosamente, ya en la Antigüedad, hubo quien colocó también la *nékyia* de Odiseo en el Averno cumano, aunque esta teoría es tardía, del s. IV, y el primero que alude a ella es Éforo (en Estrabón V 4, 5-6).

En Homero cualquier héroe que tenga el suficiente valor puede ir al Hades. Las hazañas épicas pueden inmortalizar a un héroe y esta lógica tiene su viaje: una hazaña que aumenta su gloria. En Virgilio, además, hay unos presupuestos espirituales para la feliz partida al infierno: misteriosa profecía, religiosa emoción, condiciones como prueba de su elección (ser descendiente de un dios o tener una *ardens uirtus,* hacerse con el ramo de oro), dolor por el amigo desaparecido. Homero es mucho más simple, su infierno no presenta ningún peligro y no se aprende nada en él, por ello Odiseo no necesita ninguna guía para su viaje transoceánico, mientras Eneas necesitará dos para penetrar en un lugar sagrado y lleno de respeto. Eneas debe realizar tres preparativos antes de su descenso, pero sólo el último, los sacrificios rituales a los dioses del Averno, tiene su paralelo en Homero. En la tradición mítica el concepto de héroe se relaciona con su experiencia en el más allá, donde, como Heracles, adquiere una elevación espiritual que lo lleva a la deificación, pero no hay en Homero nada que se parezca a una iniciación o que revista al héroe con el carácter de iniciado para descender al Hades, mientras Eneas llevará en su intento de viaje iniciático el ramo de oro, posiblemente un guiño a los misterios eleusinos. Y es que la comprensión de la misión de Eneas sólo se hará acompañada

del conocimiento de las causas últimas de los acontecimientos: origen del mundo, de las almas y cuerpos, esperanza de una salvación eterna, sentido de la vida humana, felicidad suprema. *Pero todo esto va dirigido al lector,* porque la finalidad del viaje de Eneas es entrevistarse con su padre, réplica de uno de los episodios homéricos más famosos, y esto es descrito como un acto de piedad filial. El episodio no llega a convertirse en un viaje iniciático, pese a los monstruos, el ramo de oro, la necesidad de guía y los ritos preparatorios, y sólo sirve para presentar el hilo conductor de la historia, pero no hay experiencia espiritual del héroe, porque, aunque recibe una enseñanza mística, ella no despierta ningún interés en él ni le sirve para su aventura italiana.

Se ha hablado de la indiferencia cordial de Odiseo respecto al mundo de la otra orilla. En efecto, no hay en su aventura ningún asomo de transcendencia. Odiseo es como los navegantes griegos de los s. VIII y VII. Todo lo más, sentía curiosidad, pero no fascinación o admiración, como tampoco las sentían Heracles u Orfeo. Ese mismo espíritu aventurero es también lo que lo lleva a declinar la oferta de Calipso. En cambio, Virgilio ofrecerá una iniciación a un reino superior al de la vida ordinaria en belleza y dignidad, un mundo en el que todo lo mortal y caduco está ausente. En Homero el mundo de los muertos es sólo la contrapartida de la vida en la tierra. Lo más que hay es nostalgia por la dulzura de la vida y lo que más se echa en falta es la actividad y la fuerza, una vez que sólo se es una *sombra* impotente e inconsciente. Virgilio presenta preocupaciones políticas, el futuro de la ciudad, el destino de las almas particulares y habla de las virtudes romanas.

Heidegger y Sartre privaban a la vida humana de sentido a causa de la insensatez de la muerte, pero esto es lo contrario de Homero. La vida es más valiosa por ir seguida

de la muerte, aunque su postura está muy alejada del *carpe diem.* El héroe homérico tiene muchas obligaciones y unos estrechos márgenes de conducta. La continuación de la vida bajo tierra es inferior en todos los aspectos a la que se lleva sobre ella. No hay conexión entre ambas, como ocurriría en un planteamiento religioso, sino que con un claro planteamiento poético la otra vida es simplemente una degradación de la terrestre. En Virgilio la otra vida es la que da sentido a ésta, que acaso no sea más que una etapa en la singladura espiritual de las almas, que esperan escapar del ciclo de la generación y alcanzar el éter de los dioses. Por otro lado, el carácter del episodio infernal de Odiseo estaba condicionado por el carácter oral y formular de la épica homérica, concebida para ser recitada en público. La narrativa debía ser relativamente simple y directa, sin complicadas referencias. Una rápida caracterización de las almas y nada de complejas doctrinas sobre su destino, casi nada de topografía, apenas un esbozo de castigos infernales, frente a la prolija enumeración del Tártaro virgiliano. Pero lo que se pierde en color descriptivo se compensa con el fuerte πάθος de los encuentros con Anticlea y otros compañeros de armas. Todo muy humano y sólo humano, sin apenas aparato de monstruos (sólo se menciona la Γοργείη κεφαλή) y peligros. ¿De qué servirían ante la nulidad a que quedan reducidas las ψυχαί? ¿Qué tipo de espanto podrían producir? Los monstruos están en el mundo real (Ciclopes, Sirenas, Escila y Caribdis, lestrígones), una idea con la que quizá coincida Virgilio, pues en su Averno hay multitud de monstruos, pero su terror no es real y no pasan de simples espantajos alegóricos (temores inconscientes del espíritu humano), y, estando en el vestíbulo, ¿no podrían convertir la vida humana, a la manera lucreciana, en un infierno más real que el Tártaro y el Elíseo? ¿acaso no son

más reales que los *inania regna* que visita Eneas los infiernos de Dido (la imposibilidad de amar y ser correspondida) y de Turno (verse postergado por un extranjero y perder a su prometida)? Que el infierno está aquí es opinión pesimista sobre la condición humana. No se necesita el castigo en el más allá, que sólo es necesario cuando no hay justicia en la tierra o cuando la justicia es tan omnipresente, que todo lo abarca y nada se le escapa.

Al importar más en el relato de Odiseo lo descriptivo que la explicación de doctrinas místicas o espirituales, Homero puede hacer que su héroe lo describa todo en primera persona, lo que le da más emotividad, pero Virgilio comienza hablando en tercera persona, hasta que toman la palabra los protagonistas, quienes hablan de los arcanos del más allá con mayor detenimiento, seriedad y sacralidad. También se advierte el menor calado ideológico y religioso de la *primera nékyia* homérica en que el escenario topográfico es pobre en referencias, porque Homero tiene poco que contar sobre la contextura física del más allá, dado que estamos ante una *νεκυομαντεία* transformada después en catábasis, mientras Virgilio puede hablar de un espacio circular limitado por un barro negro, la horrible caña del Cocito y la Éstige nueve veces interpuesta *(Geórg.* IV 478-480 y *En.* VI 438-439). Lo que destaca en Homero no es la fuerza de las creencias religiosas o escatológicas, sino la habilidad artística con que está narrada la escena, el suspense, la tensión dramática y la rápida sucesión de los encuentros, con evidentes paralelismos y contrastes entre ellos. Eneas, a diferencia de Odiseo, no se encuentra con compañeros de armas (salvo Palinuro y Deífobo, contrafiguras de Elpénor y Agamenón), que era el punto crucial de la visita en Odiseo, porque su entrevista con Tiresias sobre las rutas marinas resulta poco fructífera. Las figuras que más interesan a Virgilio no son éstas, sino las de los futuros romanos en el

Elíseo y la catábasis de Eneas no está hecha para un héroe de la *Eneida,* sino para el ancestro de los romanos. Por todo ello, la distribución de personajes en el episodio de Eneas es diferente al homérico: en este último hay una parte preliminar destinada a hacer hablar a Tiresias y luego una evocación de muertos, que no tienen todos relación directa con el héroe. En la *Eneida* tenemos primero personajes del pasado mitológico y de la vida de Eneas y después la revelación de Anquises.

Uno de los principales problemas del infierno homérico es que no hay justicia en él, sólo un confinamiento en el reino de la muerte, porque todavía no se había desarrollado el concepto de retribución en el más allá, que se popularizará desde el s. VII por influencia de los misterios, especialmente de Eleusis, y seguirá en el orfismo-pitagorismo. La creencia en un juicio general de los muertos comienza con Platón. En Homero las faltas se pagan en vida y no hay castigos de ultratumba. Decía Cicerón *(Catil.* IV 8) que sin los infiernos y los castigos no puede ser temida la muerte, lo que podría interpretarse como una instrumentalización política. Precisamente lo que quería transmitir Homero con sus infiernos era la eliminación del miedo a la muerte, que es igualadora y trata a todos por igual (salvo a los insepultos), pero no creo que Virgilio estuviera de acuerdo con la opinión de Cicerón, pues, aunque en sus infiernos hay graves sanciones, él no tiene celo religioso en condenar culpas pasadas, sino que con su piedad intenta reforzar una moral sobre la que construir un futuro mejor.

Virgilio tenía poca fe en la justicia, por ello en su infierno falta un juicio de las almas, pero esta exigencia era un imperativo moral incuestionable. Por ello hace decir a Anquises aquello de *quisque suos patimur manis* (VI 743). El infierno es presentado con una ordenación plástica y

topográfica parecida a una gran casa romana (sobre todo antes del Aqueronte) a la que corresponde un orden en las almas, pero en Homero es mostrado según la sucesión de encuentros con compañeros y figuras del mito. Sobre la existencia en el más allá los poemas homéricos son bastante discretos y sobrios. En los dos siglos siguientes a ellos Hesíodo y los líricos coincidirán con ese panorama, hasta que Píndaro le añada al mismo una inmortalidad nueva y diferente. Con todo, tampoco supone mucho consuelo que haya en Virgilio diferentes tratamientos para las almas. El carácter ético de la ultratumba nace de la necesidad de justicia, aunque la justicia de los premios y castigos en Virgilio bien puede ser cuestionada por nosotros y no tienen por qué coincidir con los postulados religiosos, caso de los suicidas por ejemplo. Quizá están más claras las retribuciones en el Tártaro y los Campos Elíseos, pero resultan injustas las de Palinuro y Deífobo, y Anquises es un caso aparte. Su infierno es más moral que retributivo, porque las categorías de faltas, culpas y virtudes ya están establecidas de antemano y no hay juicio *ad hominem.* En los infiernos todo el mundo tiene asignado su puesto previamente, porque no cree en la justicia humana y la divina se cumple implacablemente. Por esto tampoco hay juicio en el infierno, cosa que sí hay en los contemporáneos Horacio, Tibulo y Propercio, quienes, además, sólo distinguen entre condenados y bienaventurados, faltándoles el preinfierno, la inmortalidad del alma, purgación y reencarnación.

Otro factor que ha podido provocar ese desencaje en la retribución póstuma es que Virgilio no ha querido exponer una doctrina unitaria sobre la vida tras la muerte: el mundo poético es más amplio que el mitológico, filosófico y teológico. Era difícil combinar los objetivos poéticos (encuentros con Dido y Deífobo) con los ideológicos

(exaltación de Roma y de Augusto) y con una doctrina mística sobre el alma (destino último del hombre), lo que ha obligado a combinar una catábasis con la teoría de la metempsícosis. También era imposible no incurrir en contradicción al sustentar una misión humana y terrena como la de Eneas y Roma con una doctrina como la metempsícosis. A todo lo más que podía aspirarse era a otorgar una recompensa en los Campos Elíseos a los benefactores de la patria y de la humanidad, como un compromiso entre el activismo estoico y el misticismo platónico, algo muy difícil de compaginar. Finalmente, también era enormemente complicado explicar la vida de ultratumba atendiendo a una modalidad mitológica y a una modalidad logicista sobre el acontecer del alma. La modalidad mitológica enfoca el pasado de Eneas y personajes del mito, a la manera homérica, mientras la logicista le sirve para establecer una teoría del alma del mundo, el alma humana y la metempsícosis, con las que sustentará la presencia en los Campos Elíseos de unos futuros romanos. Al no haber un dogma establecido, ni postura fijada, ni autoridad doctrinal sobre el inframundo, Virgilio ha recurrido a una gran cantidad de fuentes sobre la materia con excepción del nihilismo lucreciano: Homero; elementos de tipo iniciático o mistérico basados en el orfismo-pitagorismo (diverso tratamiento de las almas, banquete de los bienaventurados); elementos de tipo apocalíptico (monstruos, encrucijada de caminos); Platón (alma del mundo, metempsícosis); estoicismo (alma del mundo, purificación atmosférica), y sincretismo.

Todas estas complicaciones se las ahorra Homero, porque en una sociedad de vergüenza y honor sólo se sigue existiendo si queda una fama imperecedera (κλέος ἄφθιτον) en la memoria social gracias al canto de los poetas o al monumento funerario en la tumba. Los héroes homéricos podían alcanzar gloria y luego marchar a las sombras de la vida

ultraterrena, porque habían dejado un nombre a aquellos que habían de escuchar sus hazañas, pero para Virgilio la vida es una peregrinación espiritual cuya meta está más allá de la tumba. En Homero no hay recompensa en el más allá para el esfuerzo heroico individual, como tampoco en Virgilio, porque su heroísmo es diferente (virtudes militares al servicio de la patria o de un destino superior). Sin embargo, Virgilio sí ofrece el acceso a los Campos Elíseos por practicar las virtudes familiares, cívicas, guerreras y religiosas. La inmortalidad homérica, el κλέος ἄφθιτον, me parece, no obstante, muy semejante a la postura auténticamente romana de un Salustio, pues los romanos creían más que en la supervivencia del hombre en la *gloria in memoria.* Para ellos lo transcendente (la *uirtus animi* y la *gloria)* se encontraba en lo inmanente (la *res publica* y la historia de los hombres). Este planteamiento, nada religioso, no es el de Virgilio y su alma inmortal desprendida del alma universal, idea venida de la filosofía mística griega, donde la realidad queda subordinada a un mundo espiritual superior, ni el de Platón *(Banqu.* 208 d-e), quien liga la gloria al amor de la inmortalidad. Cicerón vacila y en el *Pro Rabirio* y *Pro Sestio* identificará la inmortalidad del alma con la gloria inmortal, en el *Pro Archia* exalta la gloria, pero deja en suspenso el problema de la inmortalidad del alma. Sin embargo, Virgilio permanece fiel a la romanidad cuando a Eneas la única recompensa que se le ofrece en el Averno es la gloria de la descendencia que gracias a él verá un día la luz (VI 806-807).

La apuesta de Homero (separar tajantemente el mundo de los vivos y de los muertos y no establecer discriminaciones en el Hades) ha sido arriesgada y, por ello, no comprendida, cuando no abiertamente condenada (Plat. *Rep.* III 386 a-387 c). Primero ha suprimido la inmortalidad, tanto la del alma como la personal, y después ni siquiera ha hecho una

excepción para los grandes héroes, con lo que el desencanto es general: si ni siquiera los héroes gozan de un ventajoso más allá, ¿qué sería del hombre corriente, quien no dispone tampoco de la celebridad del aedo y de sus cantos? Además, en la única excepción que reconoce, sea un texto extrapolado o no, la de Menelao, sólo obedece a que es yerno de Zeus. Por tanto, resulta quizá demasiado ridícula la fama imperecedera como recompensa a una vida de sacrificios, esfuerzos y peligros, solución que es reprobada por el mismo Aquiles: ningún heroísmo vale lo que una vida humana. Aquiles sólo se plantea el valor de la vida y no habla de esperanzas escatológicas, que ni siquiera aparecen en el diálogo que mantiene con Odiseo en el Hades. Sólo la vida y todo lo que ella supone entran dentro de la consideración de Homero y sus héroes.

Las tierras idílicas y la noción de paraíso aparecen en Grecia como reacción de tipo sociológico a las insatisfacciones de la vida, al infierno, y como continuación de la edad de oro y de un lugar reservado sólo para algunos privilegiados. En el pensamiento griego esta noción se había situado tanto en el pasado (mito de la edad de oro), presente (idealización de tierras inaccesibles) y futuro (más allá o utopía terrestre). El Elíseo de Homero, situado en el lejano oeste y más allá del Océano, es todavía deudor de la antigua creencia según la cual el hombre corriente ingresaba en el desolador reino de los muertos, mientras los descendientes de reyes y dioses iban a un lugar donde los placeres son eternos. El Elíseo virgiliano no tiene un paisaje infernal, sino arcadio *(locus amoenus),* o tal vez italiano, envuelto en un aire de simplicidad rústica, de la misma manera que el deseo de paz y la nostalgia del hogar patrio habían sido llevados a una dichosa edad de oro bajo el impulso de Augusto *(aurea saecula)* en la égloga IV, y el tema colocado en unas

coordenadas de orden escatológico. De todas formas, el paraíso virgiliano se ha hecho más dinámico al ser situada ahí precisamente una doctrina mística del alma, lo que abre una puerta al futuro, y encontrarse el alma del futuro Augusto, en quien se cumplirá el regreso de una edad de oro, aunque ha perdido buena parte de la fascinación mítica por ello y por estar en el mundo subterráneo. Con todo, sirve a sus intereses poéticos e ideológicos y para recordar los valores morales y las virtudes romanas que obtendrán su recompensa en él, lo cual lo acerca hasta cierto punto al Elíseo pindárico. Como en éste, la luz del Elíseo, que Homero reservaba para el Olimpo y Lucrecio para los *intermundia,* Virgilio la reserva para los muertos virtuosos en un intento de humanizar su Averno. Homero promete una noción mítica del otro mundo en el Elíseo, pero Virgilio ofrece no sólo eso, sino una promesa en el tiempo para Eneas y los troyanos y se cuida mucho de que el mito se transforme en utopía, para lo cual hace que el mito se cumpla a lo largo de la historia.

El planteamiento homérico del espíritu como *sombra* y la vida infernal como una escisión radical y degradación de la vida terrena me parece más coherente con sus premisas ideológicas, se esté de acuerdo con ello o no, que el de Virgilio. En efecto, no se le puede pedir mucha coherencia por la diversidad de objetivos que abarca y lo ambicioso de su obra. Virgilio hace una separación alma/cuerpo porque sigue la línea especulativa y filosófica, aunque partes del cuerpo puedan ser sede del alma. La sensibilidad y el alma misma pueden existir sin un cuerpo, en contra de Aristóteles *(De an.* 414 a 19) y de Lucrecio (I 443). Para ello sigue la línea pitagórico-platónica (inmortalidad y vida psíquica plena), aunque no tiene mucha lógica que el alma sea estorbada por el cuerpo *(noxia corpora tardant: En.* VI 731) y que en los infiernos sigan teniendo facultades psíquicas,

procedentes de la fuerza y la individualidad del cuerpo, y debilidades humanas. Tampoco, si aplicamos estrictamente los criterios de la mística, la tiene el que la purificación del alma consista en tormentos de naturaleza física, por mucho que el alma desprendida del cuerpo tenga una naturaleza física, como opinaban los pitagóricos a diferencia de Platón.

Como sabemos, lo complicado era ensamblar un infierno subterráneo y una doctrina mística del alma, porque en el primero lo que cabe es una continuación de la vida terrestre (Homero sigue este criterio sólo para Minos, los condenados, Orión y Heracles) y en la segunda un juicio con Tártaro y Elíseo, o Islas de los Bienaventurados, o el éter de los dioses (Virgilio se ve obligado a distinguir entre la *sombra* de los infiernos y el alma que va a los cielos en los casos de Dárdano y Julio César). En el primero no cabe hablar de inmortalidad, sólo de *sombras* o espectros, y sí en la segunda. Ahora bien, que esa inmortalidad sea eterna y personal es algo ya mucho más complicado de encontrar. Virgilio, por los motivos ya conocidos, ha colocado una doctrina mística del alma en un infierno subterráneo, compromiso al que también habían llegado pensadores místicos (Empédocles, Píndaro, Platón) haciendo que la estancia del alma en el inframundo fuera una etapa y luego abrazara otro cuerpo hasta escapar al ciclo de la generación. Pero, si este es el destino general de las almas, no cabría hablar de los pesares de los insepultos, del preinfierno, sí del Tártaro para pecadores contumaces e irrecuperables (como hace Platón) y tampoco del Elíseo (menos aún como sede de almas que tardarán en ver la luz). Sólo cabría aceptar una doctrina como la del alma del mundo, origen de las almas humanas, un juicio (que Virgilio no presenta), acaso un lugar de tormentos eternos, purificación, transmigración y

absorción del alma individual en el éter o *pneûma* de los dioses.

Virgilio presenta la originalidad de que los que no han cumplido su ciclo vital por ser víctimas de la mala suerte se quedan para siempre en el preinfierno, el lugar que más se parece al Hades homérico, puesto que no hay suplicios y el sufrimiento consiste en el recuerdo o nostalgia de la vida terrestre y en el deseo de retornar a ella. Desde un punto de vista religioso no hay objeción a que este sector sea un destino definitivo, pero desde un punto de vista filosófico era más razonable que fuera un destino transitorio antes de acceder al Tártaro o al Elíseo, pero esto importa menos que el servir de marco a los encuentros con Dido y Deífobo. Aquí es donde se encuentran los únicos espectros que mantienen trazas del horrible aspecto con que murieron: suicidas, Deífobo y quizá Adrasto. Homero mencionaba espectros ensangrentados que acuden al reclamo de la sangre vertida por Odiseo, pero no describe a ninguno concretamente, porque evita lo espectacular, lo truculento y los grandes sobresaltos. Por tanto, la influencia de la *nékyia* homérica llegaría desde los insepultos, preinfierno y condenados del Tártaro. Este estaría constituido por lo que encontraba en Homero (algunos pecadores del mito) y pecadores anónimos que cometen delitos propios del mundo romano, entre los que estarían veladamente Antonio y Catilina.

Ante este panorama bien pudo decir M. Delaunois (1958, 327-341) que en el infierno virgiliano no hay compensación, porque sólo existe una supervivencia como *sombras,* Tártaro y azares de la reencarnación. Sigamos esta línea argumentativa y digamos nosotros que a la simple prolongación homérica de la vida Virgilio ha añadido la *consciencia* y la continuación psicológica, presente incluso en los Campos Elíseos, sólo que aquí esta vida es paradisíaca, y que Delaunois destacaba

el contraste entre la admiración de estos pueblos por el cuerpo humano sólido y consistente y su comprensión de la degradación de la vida como una *sombra* vaporosa. Ni siquiera los Campos Elíseos escapan a esta lógica, porque, aunque son el único lugar de recompensa en todo el infierno, sus habitantes son un reducidísimo grupo de privilegiados que realizan las mismas actividades que en vida y que escapan a la reencarnación, pero los placeres siguen siendo terrestres. En cuanto a la reencarnación, sabemos que, como en el pitagorismo, aunque la materia anímica continúa, la personalidad desaparece y sólo se recupera mediante el esfuerzo y técnicas ascéticas o meditativas que sólo están al alcance de las grandes mentes. Quizá por ello Virgilio no presenta claramente a los futuros romanos como almas reencarnadas.

Virgilio, como ciudadano romano, ensalza la gloria romana y el poder imperial en su infierno, pero, como hombre, quizá valora más la vida humana (Marcelo) que lo efímero de cualquier poder político. Su obra crea una tensión entre la gloria y el éxito romano y los sufrimientos presentes que ese éxito ocasiona en la edad heroica. No hay felicidad perfecta ni en los Campos Elíseos, pues la visión termina en fracaso con la tristeza por la muerte de Marcelo. El pesimismo de Eneas por ver las almas encaminarse a la luz está próximo a la definición del hombre en Píndaro: *el sueño de una sombra (Pít.* VIII 95-96). En Homero tras la muerte el hombre no es más que una *sombra,* pero en Píndaro o Virgilio lo que es una sombra es la vida y nuestro ser efímero. También entronca ese pesimismo con la famosa sentencia de Eurípides *(Frixo,* fr. 833 Nauck) *¿Quién sabe si la vida no es la muerte y la muerte la vida para los de abajo?* Y es que más terroríficos que cualquier figura infernal son los lamentables destinos de Palinuro, Deífobo o Marcelo.

El final de la *Eneida* y la muerte de Turno *(uitaque cum gemitu fugit indignata sub umbras:* XII 952) es un recuerdo de los memorables versos que describían las muertes de Patroclo y Héctor, pero, así como la muerte de Héctor condena sin remisión a Troya, la de Turno garantiza la aparición de Roma. *La Eneida* es toda ella un símbolo de la vida humana y, más concretamente, de la función del Imperio Romano en la persona de Eneas. El centro de interés del l. VI no es filosófico o teológico, sino Eneas y Roma. La obra debería haber acabado con la heroización de Eneas para que fuera optimista y no con la muerte de Turno.

Seguramente Virgilio hubiera estado de acuerdo con la opinión de Kant *(Crítica a la razón práctica,* A 220) de que el orden moral necesita la inmortalidad del alma como garantía de un progreso indefinido de la virtud, pero es que la inmortalidad del alma tampoco resuelve el problema de la identidad personal y la felicidad en el más allá. En realidad, para los antiguos importaba más la divinidad del alma que la eternidad de la conciencia. El alma para los místicos es un principio eterno, pero la conciencia individual es sólo un accidente llamado a desaparecer. Esto explica la indiferencia aparente de los antiguos ante la inmortalidad personal. Les gustaba más la idea de la presencia en el hombre de algo divino. La eternidad del alma no implica la de los individuos. Aunque el hombre poseyera un alma puramente espiritual, que no es el caso de Virgilio y sí de Platón, ello no implicaría la inmortalidad del yo personal, del individuo, lo que angustiaría a un Unamuno. Como enseñaban los averroístas, las facultades cognitivas y volitivas son inmortales, actúan a través de los individuos, pero éstos perecen definitivamente. Un alma espiritual sin cuerpo, que es el que la individualiza o la personaliza, parece una abstracción. Ya no sería mi alma ni mi inmortalidad. El alma no debe integrarse en el todo de que

ha salido, sino ser consciente de lo que ha sido en el curso de la vida y para ello necesita un mundo transcendente en el que pueda insertarse. La idea de inmortalidad individual reposa sobre la idea de alma imperecedera, que es concebida como una divinidad (δαίμων), pero no se confunde con el individuo humano, sino que entronca con lo divino, del que es como una partícula momentáneamente desprendida. Lo de Homero es mera supervivencia del individuo como *sombra* sin fuerza en las tinieblas del Hades. Desaparece la personalidad y las funciones mentales, a no ser que se beba negra sangre, pero éstas también desaparecen con el alma viajera inmortal, pues es impersonal o suprapersonal. Ella no nos entrega nuestra particularidad de ser humano, sino que sirve para liberarnos de nuestra naturaleza e integrarnos en el orden cósmico y divino. Ella es nuestra identidad mientras estamos vivos, pero es distinta de nosotros, aunque el pitagorismo establezca la excepción de que las grandes personalidades no desaparecen con la muerte y transmigración *(cf. Somnium Scipionis* y el final del *Agricola* de Tácito), sólo las manchadas de corrupción.

Según Ferrater Mora[7], éstas han sido las respuestas al problema por parte de religiones, filosofías y concepciones del mundo, a las que yo añado la posición que ocupan Virgilio y Homero:

I. Transmigración en la que se puede ascender a cuerpos superiores hasta quedar el alma incorporada a un astro: sociedades primitivas, órfico-pitagóricos, Platón, Virgilio (aunque él se detiene en el Elíseo, porque el éter de los dioses no se encuentra bajo tierra).

II. Transmigración como castigo: budismo.

III. Alma-sombra que va a parar al reino de los muertos: Homero.

---

[7] *Diccionario de Filosofía*, 1979, sub uoce "Inmortalidad".

IV. Supervivencia del espíritu limitada a ciertos individuos: Egipto.

V. Supervivencia no individual, las almas se incorporan a un alma única: Aristóteles.

VI. Los componentes materiales del hombre regresan al depósito indiferenciado de la naturaleza: estoicos.

VII. Muerte como extinción completa (concepción materialista): epicúreos.

VIII. Supervivencia individual de las almas: Virgilio para las almas superiores que no han de pasar por la transmigración.

IX. Supervivencia del alma y resurrección del cuerpo: cristianos.

X. Sobrevive la psique humana durante algún tiempo: metapsíquicos y espiritistas.

Realmente, Virgilio no cree en la transmigración, ni en la inmortalidad personal, ni en la παλιγγενεσία. Su visión del inframundo no refleja la concepción personal del poeta ni de sus contemporáneos. Sólo es una amalgama poética que él utiliza para sus objetivos políticos e ideológicos. En mi opinión, Virgilio se inclinaría más por la inmortalidad de la serie natural*: at genus immortale manet (Geórg.* IV 208), una posición que sería la misma de Aristóteles, aunque una opinión de este tipo no se abraza por afinidad ideológica, sino por convicción personal, y yo creo que deriva sobre todo de su conocimiento de la naturaleza y de su alma campesina.

Ya dijimos antes que el planteamiento del más allá en Homero me resultaba más coherente con sus intenciones artísticas que el de Virgilio, porque su doctrina sobre el alma (VI 724-751) no tiene consecuencias morales y sólo sirve para introducir a los futuros romanos, porque con ello separa el mundo religioso y filosófico del político, porque la estancia de Eneas en el Averno no le da nuevas

certidumbres (quizá sólo una idea más precisa sobre su misión y sobre la historia) y su actitud no cambia con respecto a lo divino y a la vida humana, porque Eneas (como Odiseo) parece sacar poco provecho de su visita al infierno, porque a lo largo del poema Troya importará más a Eneas que Roma y porque el l. VI confirma a Eneas el camino que debe seguir, pero no se lo indica.

Pero algo importantísimo en lo que coinciden los viajes de Odiseo y Eneas al inframundo es que ambos héroes se sumergen en los sucesos terrenos del pasado (aunque en el Averno virgiliano haya una mirada al futuro con la exposición de una doctrina del alma) y se comprueba en ellos una enorme nostalgia y deseo de la vida en la tierra (recordemos los episodios de Aquiles y de Eneas al ver las almas encaminarse a la luz). El sentimiento de estos en la experiencia transmundana no es feliz, porque sus experiencias y encuentros tienen demasiado que ver con la vida de arriba. El *páthos* en la *Odisea* se centra en la plenitud de la vida y la parálisis e inactividad a que se está sometido allá abajo, mientras en la *Eneida* hay dolor por la infelicidad, por un destino inmerecido y por las muertes prematuras. Virgilio podría haberse acercado más a una superación de la continuidad de vida con su doctrina del alma, el Elíseo y el éter de los dioses, pero sus objetivos poéticos y políticos se lo impiden. No existe el optimismo espiritual de un Dante, aunque en sus infiernos, a diferencia de Homero, haya tanto oscuridad como luz y haya acercado los muertos a los vivos.

Pero, si esto es así y el protagonista se sumerge en su pasado, ¿a qué viene un alma del mundo, una purificación, transmigración y demás parafernalia por la que Eneas no siente ningún interés? Habría que reconocer entonces que una experiencia mística (que no es por cierto el objetivo del viaje) o una doctrina sobre el alma son incompatibles con

una catábasis. Y en este sentido es más coherente el planteamiento como anábasis del *Sueño de Escipión,* un héroe que se encuentra en las alturas celestes con un antepasado que le predice el destino futuro y una revelación mística (el cuidado del yo moral, como en el mito platónico de Er) con heroización de los que prestaron sus servicios al estado, quienes vagan por los campos luminosos de la Vía Láctea embriagados por la música de las esferas.

El l. VI está a medio camino entre la utopía escatológica del mito de Er y la revelación mística de Escipión, que por presentarse en forma de sueño es más creíble que el mito escatológico platónico. Si Virgilio hubiera querido que su héroe tuviera una experiencia mística que transformase su personalidad, hubiera debido hacer una anábasis y no una catábasis. Cicerón, un abogado metido a filósofo, es más exacto que Virgilio, un poeta, al colocar el mundo futuro en el cielo y ofrecer a los bienaventurados una visión del cosmos, mientras el Elíseo virgiliano sólo ofrecía una prolongación de la vida humana, aunque paradisíaca, pero él tenía más interés en el porvenir glorioso de los descendientes de Eneas que en especulaciones místico-filosóficas.

Virgilio ha ofrecido un producto híbrido y singular: una catábasis (con descripción de los lugares del más allá) mística (con recompensas para la virtud, concepción última del hombre y de su destino). En el *Sueño* el alma es no sólo inmortal, sino personalmente eterna, pues no sólo mueve un cuerpo, sino que se mueve a sí misma *(cf. Fedro* 245 c-246 a) y es divina *(Deum te igitur scito esse:* VI 26). Para Cicerón es claramente superior el destino astral, como lo sospecha para Escipión *(Am.* III 12), que el subterráneo y, ya que el estado es eterno, los que lo apoyan deben recibir un más allá glorioso y eterno. En Virgilio el alma es inmortal, pero no eternamente personal, pues su destino último es la

integración en el Πνεῦμα universal. Sin embargo, el *Sueño* falla en su revelación mística, pues a Escipión se le enseñan sobre todo las almas de los políticos y ello se sale de la experiencia que L. Gil denominaba *el vuelo del alma (Los antiguos y la inspiración poética,* Madrid, 1967), pues en ésta recibía una enseñanza que servía de adoctrinamiento para la conducta moral y, en definitiva, un mensaje de salvación.

Aunque en Virgilio la recompensa para la clase política sea menor (Elíseo y éter de los dioses), mientras Cicerón prometía una eternidad personal, el éxito poético e ideológico de Virgilio me parece, con todo, mayor que el de Cicerón, porque de manera asombrosa ha sabido combinar, igual que Cicerón, la revelación mística y la recompensa para la clase política, a pesar de las enormes dificultades que imponía una catábasis y el tiempo heroico de su protagonista. En el *Sueño* la eternidad contemplativa propia de la mística importa menos que la gloria a la hora de incitar al ciudadano a cumplir con su deber. Lo único que ha habido ha sido un cambio de escenario: todos los valores antiguos han emigrado al cielo.

Ni Homero ni Virgilio, finalmente, han sabido dar una perspectiva esperanzadora a su más allá, cosa no infrecuente en la antigüedad pagana, por otra parte. Ni la perspectiva heroica de Homero ni la ecléctica de Virgilio prometen una continuidad personal duradera y plena de felicidad, sea en un paraíso fuera de los confines conocidos o en el éter de los dioses. Todo el lirismo sutil de un alma independiente del cuerpo y con un destino transmundano apenas sirve de consuelo al hombre ansioso de sobrevivirse. Sólo una fe religiosa, un mensaje salvador o una revelación dogmática pueden ofrecer una garantía sobre una eternidad dichosa, pero lo que la Antigüedad ofrecía eran vagas promesas, complejas especulaciones y un

relativismo abierto tanto a la fe personal como al escepticismo más acentuado.

Esta puede ser la gran paradoja que encontramos en estos dos grandes creadores, que no existiendo un dogma de fe definida sobre el más allá ellos hicieron una pintura del mismo tan vívida, tan nítida y dantesca, que hoy nos sorprende su atrevimiento y, sobre todo, su realismo, crudeza y valentía a la hora de exponer los sinsabores y amarguras que atormentan también allá a las pobres almas desvalidas. Hoy día estos planteamientos nos resultan excesivos y, no digamos ya, en la época del pensamiento débil y la filosofía blanda, aunque también se lo pareció ya a Platón el homérico, por menoscabar el valor de los guerreros defensores de su ciudad ideal. Claro que esto es condenar una supuesta manipulación en nombre de otra, o condenar una fantasmagoría escatológica en nombre de una utopía política, pero las creaciones homérica y platónica se hallan en el mismo grado de subjetividad y radicalismo. A este respecto es plenamente más ambicioso el plan de Virgilio. Los mitos escatológicos platónicos son una guinda en la argumentación dialéctica, pero en el l. VI se superponen lo escatológico y lo político. Lo político no entra en los intereses homéricos y apenas tampoco lo escatológico, que sólo es un negro contrapunto de la vida heroica, una vida que sólo desemboca en el preinfierno virgiliano, a no ser que se trate del heroísmo moralizado y patriota de los Campos Elíseos.

Otra inconsecuencia del planteamiento virgiliano es que hay un fuerte componente de moralidad, de justicia, de obediencia a los dioses, pero nadie actúa por la recompensa que obtendrá en el más allá. Esta es reservada al lector, que encontrará una guía moral en los hechos del pasado y un providencialismo que ha encumbrado a Roma y a la *gens Iulia.* Todo esto es algo ajeno a Homero, quien, al no creer en la

inmortalidad ni en la retribución, no tiene que adentrarse en los misterios del más allá. Pero lo realmente extraño de su actitud es que ha añadido en el más allá una nota trágica y aterradora sobre la vida heroica, sólo para destacar la quimera de una vida gloriosa en la flor de la juventud. Posiblemente ha sido su irrefrenable pasión por narrar lo que lo ha llevado a describir un más allá que no era necesario para la comprensión de su obra. Si esto es un pecado literario, al menos el relato de Odiseo está en primera persona y en estrecha relación con la vida y las pruebas del héroe.

Pero la catábasis de Eneas no afecta al desarrollo de la acción, ni a su llegada a Italia, ni a su política de alianzas, ni a la guerra que se produce. Era realmente complicado introducir en una obra épica una especie de tratado escatológico, filosófico o religioso, que diera cuenta del misterio de la muerte, del origen del mal y de la salvación humana. Seguramente el motivo de tal episodio, la advertencia de Anquises a su hijo para que lo visitara en los infiernos, era débil, pero Virgilio pensó que era desde el más allá desde donde podía darse una respuesta al destino, a la historia y a los males del hombre y, de paso, competir con un episodio semejante al homérico. El vate jonio no necesitaba describir un más allá, por el que una concepción heroica de la vida no tenía ningún interés, y sólo aparece como una prueba de valor. Esta falta de sintonía podía explicar la difícil justificación también del episodio en Homero.

Pese a las dificultades que han tenido ambos escritores para introducir un episodio infernal en sus obras, me parece que el esfuerzo, independientemente de los análisis que les hayamos aplicado y de las conclusiones así obtenidas, ha merecido la pena. Perteneciera o no la *nékyia* de Odiseo al plan original de la obra, sea coherente o no la visión del

más allá en la catábasis de Eneas, creo que los cuadros descritos tienen la suficiente entidad o grandeza para salvarse como piezas literarias. No en vano han sido desde siempre objeto de comentario, relectura y análisis, aunque se cuestione la oportunidad de ser engarzados en tal o cual parte de los poemas.

Lo que ocurre es que nuestra sensibilidad con respecto a estos temas ha cambiado. Decía E. M. Cioran *(Desgarradura,* tr. esp., Barcelona, 1989, 66) que Heráclito era capaz de concebir una deflagración general al término de cada período cósmico, pero que nosotros, menos audaces y exigentes, nos contentamos con un *único final,* pues carecemos del vigor necesario para concebir varios y soportarlos. De manera similar, me parece a mí, somos capaces de concebir una novela (la épica como género ha quedado desfasada) sobre un drama carcelario, uno social sobre la marginalidad del desarraigo y las drogas, un drama político sobre la corrupción de los gobernantes o de la policía, pero ya no soportamos un infundado delirio sobre la otra vida sin las características de un *thriller* de terror o suspense. Puede que haya cierto suspense en el viaje de Odiseo, pero no terror, aunque sí lo hay en Virgilio, si bien el terror es más aparente que real. ¡Como si no hubiese mucho más horror y desprecio hacia la condición humana en uno de esos dramas actuales que en una utópica fantasmagoría sobre el más allá! ¡Cuánta razón tenía Lucrecio y los que pensaban como él en la *Acherusia uita!* ¡Y cuánto mayor esfuerzo cuesta creer en este mundo antes que en el otro!

Por negro que sea el panorama homérico, me parece que actualmente, dado el escepticismo y el escaso interés que se tiene por imaginar un más allá de la muerte, el hombre occidental está más dispuesto a aceptar algo como el Hades homérico que el infierno virgiliano. Caso de que tuviéramos que optar entre los dos, seguramente preferiríamos la

vacuidad, el olvido y la oscuridad homérica antes que los monstruos, ríos de fuego, condenas o el aldeano Elíseo virgilianos. Salvo para los firmemente creyentes en alguna religión que ofrezca una vida futura, el hombre occidental, sólo comprometido con el aquí y ahora de un devenir al que no se le pide que tenga ningún sentido, preferiría un más allá igualitario y sin ninguna otra perspectiva antes que otro moralizado y religioso. Seríamos unos *minuti philosophi* en opinión de Cicerón *(Vej.* XX 85) por creer que tras la muerte no se ha de sentir nada. *El infierno son los otros,* decía Sartre, y hoy sólo aceptaríamos las visiones de un Odiseo o Eneas como simples espectadores de un film de terror gótico, del que saldríamos transportados en una especie de catarsis aristotélica hacia la seguridad y monotonía de nuestras vidas actuales.

Homero podía estar comprometido con su religión artística y su deseo de dibujar un más allá especialmente negativo como polo opuesto a la plenitud de la vida y me da la impresión de que el valor del más allá en Virgilio no deja de ser igualmente simbólico, no sólo por su carácter mitológico, sino también por su decepcionante filosofía, que no tiene ningún alcance en el resto de la obra, y porque no constituía la opinión personal del autor sobre el asunto. Es un mundo evanescente todavía demasiado apegado a las vicisitudes terrestres, que son las únicas que le dan sentido (sanciones morales y adelanto de la historia), puesto que la parafernalia mitológica y filosófica es sólo eso, decorado sobre el que se proyecta una ideología nacionalista e imperial, que era seguramente lo que necesitaba la nación, situada en una grave crisis de identidad y en una encrucijada histórica entre el pasado y el futuro, entre Occidente y Oriente, entre la vieja república y un régimen personal. En efecto, si la religión es el espíritu de la ciudad, el patriotismo puede ser

entendido como una religión y Virgilio puede entender la otra vida con un significado eminentemente patriótico.

Nosotros, descreídos de las viejas mitologías y sus símbolos, de la huera filosofía y de la concentración del poder, podemos fácilmente separar los distintos niveles de significación encerrados en el periplo infernal de Eneas, pero un romano cultivado y preocupado por el incierto futuro seguramente encontraría más compacto y coherente el mensaje socio-político del l. VI y el envoltorio mítico-filosófico-poético que lo explicita. Realmente ha sabido transformar los horrores del mundo de los muertos en la vida maravillosa de los descendientes de Eneas. Por esto, no estoy de acuerdo con quienes sin más descalifican todo el entramado virgiliano por ser un montaje para la propaganda política. Todos los sistemas políticos, democracia incluida, tienen su aparato propagandístico y en el caso del régimen imperial de Augusto se contó nada menos que con la pluma de Virgilio y su versatilidad poética, superior en todos los aspectos al miserable *Libro Rojo* de Mao, pongamos por caso.

También el Hades homérico puede ser considerado simbólico, porque no representa una visión personal de las cosas últimas, sino una visión poética, como fue calificado de artístico su modelo de vida heroica, que no era la del tiempo de Homero, o su religión, que no era la de los tiempos micénicos con su culto a las almas. A nosotros el Hades homérico aún puede conmovernos estética o artísticamente, pero nadie se empeñaría en descubrir allí algo de verdad sobre el más allá, ni discutiría desde un punto de vista religioso o filosófico lo allí descrito. Por esto me parecen simbólicas las visiones del más allá en ambos autores, porque, nada o poco comprometidos con los postulados religiosos del más allá, se embarcan en un viaje que tiene más de motivo literario que de mensaje apocalíptico o de revelación. El de Virgilio, aunque rico en

claves morales, de justicia y de salvación, desemboca en una galería de personajes romanos, que se encuentran en el Averno antes de tiempo, y alguien ha podido pensar que para ese viaje no se necesitaban tales alforjas, igual que le ocurrió a Odiseo y su poco fructífera entrevista con Tiresias.

Evidentemente quien somete a un pormenorizado análisis los motivos, las ideas de fondo o la justificación de los cuadros presentados encuentra múltiples desencajes o contradicciones, pero para mí en ninguno de los dos casos sería esto relevante. Aunque hemos hablado en este trabajo de ideas, doctrinas y filosofía, a mí me interesó el más allá como motivo literario y precisamente lo único que salva a los dos episodios infernales son sus méritos artísticos y literarios, la emoción estética que producen, independientemente del éxito o fracaso de los argumentos y las piezas ofrecidas. Lo artístico es el principal compromiso de un escritor, aunque Virgilio tenga que ir más allá de él, y creo que lo resuelven ambos con magnífica solvencia. Como en el fondo no pretenden presentar dogmas escatológicos inconmovibles, sino que esperan la connivencia del oyente o del lector inteligente, ellos no tienen que justificar la inclusión de este tema en sus obras, ni, a la manera platónica, plantearse si todo esto era así o convenía o no creerlo al hombre inteligente.

Al Sócrates platónico sí le parecía que merecía la pena creer en los mitos escatológicos descritos*: Ahora bien, el sostener con empeño que esto es tal como yo lo he expresado no es lo que conviene a un hombre sensato. Sin embargo, que tal es o algo semejante lo que ocurre con nuestras almas y sus moradas, puesto que el alma se ha mostrado como algo inmortal, eso sí estimo que conviene creerlo, y que vale la pena correr el riesgo de creer que es así*[8]*.* No sostener

[8] *Fedón* 113 e-115 b, tr. de L. Gil en *Platón. Obras completas,* Aguilar,

dogmáticamente ningún planteamiento sobre el más allá, solamente creer, caso de que se crea que hay una inmortalidad del alma o algo en el más allá, pues las creencias son libres. Curiosamente, hoy que ya no se necesita científica ni ontológicamente un concepto como el alma, ésta se ha convertido para nosotros en un asunto de fe y tema religioso, como lo fue mayoritariamente para los griegos *(desinunt ista, non pereunt).* Tal prudencia era el sabio consejo de Platón, pero les sobraba a Homero y Virgilio, pues son conscientes de que están fabulando y de que el oyente o lector así lo estará entendiendo. El mito escatológico sí debe justificarse, pero la imaginación poética no lo necesita.

Finalizamos el presente trabajo con un rápido cuadro o tabla que recoge de forma resumida las semejanzas y diferencias entre ambos autores:

Madrid, 2ª ed., 9ª reimpr., 1990.

HOMERO	**VIRGILIO**
PASAJES ESCATOLÓGICOS DE CIERTA EXTENSIÓN ESTUDIADOS	
Primera nékyia (*Od.* XI 13 ss.)	Libro VI de la *Eneida*
Segunda nékyia (*Od.* XXIV 1-202)	Descenso infernal de Orfeo (*Geórg.* IV 453 ss.)
Elíseo (*Od.* IV 561-569)	Égloga IV
	Descripción del escudo de Eneas (*En.* VIII 626 ss.)
PROCESO Y MODALIDAD DE LA MUERTE	
Sin transfondo escatológico	Sin transfondo escatológico
Resonar de armas y oscuridad (δούπεσεν δὲ πεσών, τὸν δὲ σκότος ὄσσε κάλυψεν: *Il.* XV 578)	*labitur exsanguis, labuntur frigida leto//lumina, purpureus quondam color ora reliquit* (*En.* XI 818-819)
Principio vital que abandona el cuerpo (λίπε δ'ὀστεα θυμός: *Il.* XII 386)	*purpuream uomit...animam* (sangre): *En.* IX 349 *ast illi soluuntur frigore membra* (calor vital): *En.* XII 951 *in uentos uita recessit* (respiración): *En.* IV 705

Sueño eterno (κοιμήσατο χάλκεον ὕπνον: *Il.* XI 241)	*olli dura quies oculos et ferreus urget//somnus: in aeternam conduntur lumina noctem* (*En.* X 745-746 y XII 309-310)
	Ceniza sin alma *(namque suam [nutricem] patria antiqua cinis ater habebat: En.* IV 633
Con transfondo escatológico	Con transfondo escatológico
Alma que se encamina al Hades (ψυχὴ δ᾽ἐκ ῥεθέων πταμένη ᾽Αϊδόσδε βεβήκειὄν πότμον γοόωσα, λιποῦσ᾽ἀνδροτῆτα καὶ ἥβην: *Il.* XVI 856-857 y XXII 362-363)	*uitaque cum gemitu fugit indignata sub umbras: En.* XI 831 y XII 952
	Estancia en el sepulcro en forma de *manes* *(ille habeat secum seruetque sepulcro: En.* IV 29)
	Muerte-regeneración *(exoriare aliquis nostris ex ossibus ultor: En.* IV 625)
ALMA COMO PRINCIPIO VITAL Y AGENTE PSICOLÓGICO	
ψυχή (soplo-respiración)	*anima* (soplo-respiración) *sanguis* y *calor* (en el compuesto cuerpo-alma)
θυμός (soplo-respiración y principal agente psicológico)	*animus* (principal agente psicológico)

Otros órganos-funciones:	Otros órganos-funciones:
φρήν (sentimiento, razón)	*pectus* (valor casi universal)
νόος (representación mental)	*mens* (lo racional)
κραδίη, ἦτορ, κῆρ (deseo, impulso, sentimiento, representación mental)	*corda* (lo impulsivo)
ALMA SEPARABLE DEL CUERPO	
ψυχή (criatura inconsciente del Hades)	*Anima* (personalidad subsistente con capacidades psíquicas) *manes* (personalidad consciente residente en el sepulcro)
εἴδωλον (espectro volador que puede salir del Hades, aunque Homero separa radicalmente el mundo de los muertos y el de los vivos)	*umbra, simulacrum, imago* (espectros voladores que salen del Averno)
	ALMA DEL MUNDO, ORIGEN DE LAS ALMAS PARTICULARES

CONCEPCIONES DEL MÁS ALLÁ	
El sombrío Hades o Érebo (bajo tierra en *Il.* VIII 10-16 y 478 y en el extremo de la tierra en la *primera nékyia)*	El sombrío Averno, Orco o reino de Dite (descensos de Orfeo y Eneas) con sus provincias Tártaro y Campos Elíseos
Tártaro (prisión sólo de dioses y titanes)	
Prado de los asfódelos (en la *segunda nékyia,* aunque se lo menciona en la primera)	
Elíseo (paraíso real para privilegiados que no pasan por la muerte, aunque no es un lugar escatológico en Homero)	
	Regeneración del mundo, del tiempo y de la historia (tiempo mítico y ciclos cronológicos)
	Heroización, divinización o apoteosis (Creúsa, Anquises, Dárdano, Eneas, César, Octavio, Catón)
Inmortalidad subjetiva a través de la memoria social (μὴ μὰν ἄσπουδί γε καὶ ἀκλειῶς ἀπολοίμην,ἀλλὰ μέγα ῥέξας τι καὶ ἐσσομένοισι πυθέσθαι: *Il.* XXII 304-305)	*uiuusque per ora feretur (En.* XII 235)

INFIERNOS	
Sombra inconsciente y confinamiento permanente lejos del contacto con los vivos	Alma inmortal que puede entrar en contacto con los vivos, aunque entendida como *sombra* material y no eterna
Igualdad de condición para todas las almas independientemente de sus méritos	Separación entre buenos y malos, aunque falta un juicio póstumo: preinfierno (ni premios ni castigos) Tártaro (pecadores míticos y anónimos romanos con alusiones a Antonio y Catilina) Campos Elíseos (bienaventurados, almas a la orilla del Lete y futuros romanos) Doctrina mística sobre el alma, que supera el marco de una catábasis
Poca caracterización del Hades y del prado de los asfódelos con práctica ausencia de dioses y monstruos	Complejidad del Averno con monstruos y personajes infernales
Importa más a Odiseo el encuentro con su madre y compañeros de armas que con Tiresias	Como Odiseo, Eneas se sumerge más en los hechos de su pasado que en los futuros
Poca información recibida por Odiseo de Tiresias	El motivo de encontrar a Anquises en el Averno esconde la verdadera finalidad de descubrir a los futuros romanos
Desolación, tinieblas y nulo valor de las cosas de abajo	Falta de un mensaje de salvación o de un optimismo espiritual

ADVERTENCIAS METODOLÓGICAS Y BIBLIOGRAFÍA

1. Para los vocablos griegos hemos optado por la transcripción (forma consolidada en español a través de su paso por el latín y recepción en nuestra lengua) de todos los nombres propios y algunos comunes con gran arraigo en nuestro idioma. En lo posible hemos procurado atenernos a la obra de Manuel Fernández Galiano *La transcripción castellana de los nombres propios griegos,* S.E.E.C., Madrid, 1961. Para el resto de los nombres comunes y para los epítetos divinos hemos utilizado la transliteración (grafía que pretende calcar el sonido griego original, si bien con ciertos convencionalismos). Para los nombres latinos, como se sabe, lo ortodoxo es acusativo > español, menos en la transcripción de los nombres propios agudos tomados del griego (Didó), que se toman directamente del griego por no existir palabras agudas en latín, aunque esta última regla no la hemos aplicado cuando se trata de formas que gozan de un arraigo consolidado en nuestra lengua (Dido).

2. Hemos hecho las citaciones con el cómodo y sencillo método de expresar el nombre del autor, el año de la publicación y la/s página/s objeto de la cita. Estas citaciones pueden aparecer tanto en el texto mismo como en las notas a pie de página.

3. Salvo en las colecciones de fuentes sobre autores fragmentarios, en las que expondremos las ediciones o traducciones particulares, expresamos para los autores muy clásicos solamente las referencias habituales que figuran en el margen de todas las ediciones o las divisiones por libros, capítulos y párrafos utilizados normalmente para citar autores.

4. En Homero y Virgilio hemos trabajado de acuerdo con los textos originales que los filólogos especialistas han determinado ser las mejores ediciones:

En los *Homeri Opera,* para la *Ilíada,* David B. Monro et Thomas W. Allen, tomus I (I-XII) et tomus II (XIII-XXIV), Oxford, 1991[18] (impr. de la 3ª ed. de 1920).

Para la *Odisea,* Thomas W. Allen, tomus III (I-XII) et tomus IV (XIII-XXIV), Oxford, 1992[17] (impr. de la 2ª ed. de 1917).

Para Virgilio, R. A. B. Mynors, *P. Vergili Maronis Opera,* Oxford, 1969.

5. Las traducciones de pasajes, frases o expresiones son normalmente propias, a no ser que se indique a continuación lo contrario.

6. Aunque uno de los principios básicos de los trabajos en filología es la economía, no siempre he recurrido a las abreviaturas de nombres de autores y obras, pese a la cita calimaquea de μέγα βιβλίον, μέγα κακόν. Cuando lo he hecho, me he atenido al siguiente criterio personal:

- Obras de Homero: *Il.= Ilíada* y *Od.= Odisea*
- Obras de Virgilio (Virg.): *Buc.= Bucólicas, Geórg.= Geórgicas* y *En.= Eneida.*
- Otros autores y obras por orden alfabético:
  - *Antig. = Antigüedades de cosas humanas y diuinas*
  - *Ant. Pal. = Antología Palatina*
  - APOL. R. = Apolonio de Rodas: *Arg. = Argonáuticas*
  - APUL. = Apuleyo: *As. = Asno de oro; Flor. = Florida*
  - ARISTÓF. = Aristófanes: *Ran. = Ranas*
  - ARISTÓT. = Aristóteles: *Ét. Nic.= Ética a Nicómaco; Ét. Eud.= Ética a Eudemo; Gen. de los anim. = Generación de los animales; Metaf. = Metafísica; Pol. = Política; Protr. = Protréptico; Sof. = Sobre el descubrimiento de los sofismas*
  - *Caract. = Caracteres*
  - ARN. = Arnobio: *C. Pag. = Contra los paganos*

- *Astr. = Astronómica*
- *B. G. = La guerra de las Galias*
- *B. J. = La guerra judía*
- CAT. = Catulo
- CIC. = Cicerón: *Ac. = Académicas; A Át. = Cartas a Ático; Catil. = Contra Catilina; Am. = De la amistad; Div. = De la adivinación; Ley. = De las leyes; Nat. = De la naturaleza de los dioses; Del or. = Del orador; Vej. = De la vejez; Fil. = Filípicas; Pis. = Contra Pisón; Esc. = Sueño de Escipión; Tim. = Timeo; Túsc. = Debates en Túsculo*
- *Cirop. = Ciropedia*
- *Ciud. = De la ciudad de Dios*
- CLEM. = Clemente de Alejandría: *Misc. = Misceláneas*
- *Cor. = Cartas a los corintios*
- *Cost. de la Igl. cat. = Sobre las costumbres de la Iglesia Católica*
- *Enc. Virg. = Enciclopedia Virgiliana*
- ENN.= Ennio: *An. = Anales; Epic. = Epicarmo; Epigr. = Epigramas; Trag. = Tragedias*
- *Enn. = Enéadas*
- EPIC. = Epicuro: *A Heród. = Carta a Heródoto; A Menec. = Carta a Meneceo; A Pit. = Carta a Pitocles.*
- ESQU. = Esquilo: *Coéf. = Coéforas; Eum.= Euménides; Prom. Enc.= Prometeo Encadenado; Supl. = Suplicantes*
- EST. = Papinio Estacio: *Silv. = Silvas*
- EUR. = Eurípides: *Alc. = Alcestis; Héc. = Hécuba; Hel. = Helena; Iphig. Aul. = Ifigenia en Áulide; Med. = Medea*

- *Fís. = Comentarios sobre la Física de Aristóteles*
- *Gén. = Génesis*
- *Geogr. = Geografía*
- HERÓD. = Heródoto
- *Himn. Hom. a Ap. = Himno Homérico a Apolo*
- *Himn. Hom. a Dem. = Himno Homérico a Deméter*
- *Himn. Hom. a Herm. = Himno Homérico a Hermes*
- HOR. = Horacio: *Od. = Odas; Cart. = Cartas; Ep. = Epodos; Sát. = Sátiras*
- ISID. = S. Isidoro: *Etim. = Etimologías*
- JUV. = Juvenal: *Sát. = Sátiras*
- LACT. = Lactancio: *Obr. = La obra de Dios*
- *Leng. = De la lengua latina*
- LIV. = Tito Livio
- LUC. = Lucano: *Fars. = Farsalia*
- LUCR. = Lucrecio: *De la nat. = De la naturaleza de las cosas*
- MACR. = Macrobio: *Com. = Comentarios al Sueño de Ecipión de Cicerón; Sat. = Saturnales*
- *Nat. An. = Sobre la naturaleza de los animales*
- *Nem. = Nemeas*
- *Oct. = Octavio*
- *Ol.= Olímpicas*
- OV. = Ovidio: *Fast. = Fastos; Her. = Heroidas; Met. = Metamorfosis*
- PAUS. = Pausanias
- PETR. = Petronio: *Satir. = Satiricón*
- *Pít. = Píticas*
- PLAT. = Platón: *Ap. = Apología; Cárm. = Cármides; Crát. = Crátilo; Fed. = Fedón; Fedr. = Fedro; Gorg. = Gorgias; Ley. = Leyes; Prot. = Protágoras;*

Rep.= República; Sof. = Sofista; Banqu. = Banquete; Teet. = Teeteto; Tim. = Timeo

- PLAUT. = Plauto: *Asn. = La comedia de los asnos; Arqu. = La arqueta; Fant. = La comedia del fantasma*
- PLIN. = Plinio el Viejo: *Nat. Hist. = Historia Natural*
- PLIN. = Plinio el Joven: *Cart. = Cartas*
- PLUT. = Plutarco: *Cons. a Apol.= Escrito de consolación a Apolonio; Superst. = De la superstición*
- PROP. = Propercio
- QUINT. = Quintiliano: *Form. = Formación del orador*
- SAL. = Salustio: *Cat. = De la conjuración de Catilina; Iug. = De la guerra de Yugurta*
- SÉN. = Séneca: *A Marc. = Consolatio a Marcia; Brev. = De la brevedad de la vida; Cart. = Cartas; C. N. = Cuestiones Naturales*
- *Opin. = Opiniones (Ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά)*
- SERV. = Servio
- SIL. ITÁL. = Silio Itálico
- SOF. = Sófocles: *Antíg. = Antígona; Ed. en Col. = Edipo en Colono; Ed. R. = Edipo Rey; El. = Electra*
- SUET. = Suetonio
- TÁC. = Tácito: *Agr. = Agrícola; An. = Anales*
- *Teog. = Teogonía*
- TER. = Terencio: *Andr. = Andria*
- TERT. = Tertuliano: *Res. = De la resurrección de la carne; Espect. = De los espectáculos*
- TIB. = Tibulo
- VAL. FL. = Valerio Flaco*: Arg. = Argonáuticas*

- VAL. MÁX. = Valerio Máximo

7. En los autores fragmentarios hemos utilizado las siguientes ediciones:

- Las citas de los presocráticos están tomadas de Hermann Diels y Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker,* I-III, Weidmann, Dublín/Zurich, 1972 (reimpr. de la 6ª ed. de 1951 en Berlín).
- Las de los estoicos de H. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta (SVF),* v. I, 1978, v. II, 1979, v. III, 1979 y v. IV, 1978, Teubner, Stuttgart (=Leipzig, 1903-1924; el v. IV contenía los *Indices,* a cargo de M. Adler).
- Para la obra de Hesíodo he consultado la edición de 1970 en Oxford a cargo de Friedrich Solmsem, que incluye los *fragmenta selecta* a cargo de R. Merkelbach et M. L. West.
- Los fragmentos de Píndaro están numerados por la edición de Snell-Maehler, *Pindari carmina cum fragmentis,* Coloquio, Madrid, 1988 (=Leipzig, I-II, 1975, 1980). Estos autores citan los fragmentos por la numeración de Bergk y Schroeder y a ella añaden la de Boeckh.
- Los fragmentos de Safo y Estesícoro están tomados de D. L. Page, *Poetae Melici Graeci,* Oxford, 1962.
- Los fragmentos de Teognis, Solón y Arquíloco son los que F. Rodríguez Adrados *(Líricos Griegos. Elegíacos y yambógrafos arcaicos,* I-II, Barcelona, 1956-1959) toma de la obra de Diehl, *Anthologia Lyrica Graeca,* I-III, Leipzig^3, 1949-1952.
- Los fragmentos de Accio son los de Jacqueline Dangel, *Accio. Obras (fragmentos),* tr. esp., Les Belles Lettres, Paris, 1995. Muchísimos fragmentos

del dramaturgo han sido transmitidos por el gramático Nonius Marcellus, cuya numeración de pasajes está en W. M. Lindsay, *Nonii Marcelli. De compendiosa doctrina libri XX,* Hildesheim, 1964[2] (= Leipzig, 1903).

- La dos citas del *De lingua Latina* están sacadas de la edición de Pierre Flobert, *Varron. La Langue Latine. Libre VI,* Les Belles Lettres, Paris, 1985.
- Para Ennio he seguido la edición de Manuel Segura Moreno, *Ennio. Fragmentos,* C.S.I.C., Madrid, 1984. Evidentemente, sigue la edición de Johannes Vahlen, *Ennianae poesis reliquiae,* Leipzig, 1854 (1903[2], 1928[3], 1963[4]), aunque Segura distribuye los fragmentos en tres grandes apartados (tragedias, *Annales* y *opera minora)* y la numeración se hace independientemente en cada una de las partes.
- Los fragmentos de los trágicos griegos siguen la edición de A. Nauck, *Tragicorum Graecorum Fragmenta,* Hildesheim, 1964, reimpr. de la 2ª ed. en Leipzig, 1889, habiéndose iniciado la primera a partir de 1856. Esta edición de 1964 fue aumentada con suplementos por B. Snell y cuenta con 1132 textos. Para los fragmentos de Sófocles he consultado también la obra de S. Radt, *Sophocles IV: Tragicorum Graecorum Fragmenta* (F 730 a-g edidit R. Kannicht), Gotinga, 1977. Lógicamente, no coincide la numeración en Nauck y Radt.
- El fragmento del *Eudemo* aristotélico está tomado de V. Rose, *Aristotle: Fragmenta,* Teubner, Stuttgart, 1967, reimpr. anast. de la de 1886 en Leipzig. El del *Protréptico* lo he tomado de I. Düring, *Aristotle's Protrepticus: an attempt at reconstruction,* Göteborg, 1961.

BIBLIOGRAFÍA

Lista alfabética de autores y trabajos consultados y citados. No se incluyen los citados de pasada, al hilo de la argumentación o mencionados por vía de ejemplo, ni aquellos de los que apenas se extrae contenido, aunque sí podrían resultar de utilidad para algún interesado, todos los cuales sí aparecen convenientemente citados en las notas a pie de página o en el mismo capítulo.

AGUILAR, R. Mª., *El vuelo del alma,* Fortunatae V (1993) 11-25.

ALVAR, J., BLÁNQUEZ, C., WAGNER C., (eds.), *Héroes, semidioses y daimones,* Madrid, 1992.

ALSINA, J., *Los grandes períodos de la cultura griega,* Madrid, 1988.

ANDERSON, W., *Calypso and Elysium,* CJ 54, nº1 (1958) 2-11.

ANDRÉ, H., *Les dames du temps jadis. Un argument,* Eos LXXXVI (1988) 5-19.

ARIÈS, PH., DUBY, G. (dir.), *Historia de la vida privada I-V,* (tr. esp.), Madrid, 1987 (=París, 1985).

ARUNDEL, R. M., *Principio caelum (Aeneid VI, 724-751),* PVS 3 (1963-64) 27-34.

BAILEY, C., *Religion in Virgil,* Oxford, 1935.

BALLABRIGA, A., *La Question Homérique,* REG CIII (1990) 16-29.

BARDON, H., VERDIÈRE, R. (eds.), *Vergiliana. Recherches sur Virgile,* Leiden, 1971.

BARRA, G., *La figura di Orfeo nel IV libro delle Georgiche,* Vichiana IV (1975) 193-199.

BARRIOS CASTRO, Mª J., *Lucrecio y la teoría de los sueños. La simbiosis entre el científico y el poeta,* EClás 103 (1993) 27-36.

BAYET, J., *La religión romana,* (tr. esp.), Madrid, 1984 (= París, 1956).

- *Les cendres d'Anchise: dieu, héros, ombre ou serpent?,* en Gedenksch. f. Georg Rohde, 1961, 39-56.

BELLESORT, A., *Virgilio,* (tr. esp.), Madrid, 1965 (= París, 1949^2).

BERRY, D. H., *The criminals in Virgil's Tartarus: contemporary allusions in Aeneid 6.621-624,* CQ 42 (1992) 416-420.

BLANCO, A., BLÁZQUEZ, J. Mª., ELVIRA, M. A., GONZÁLEZ, M. P., *Los etruscos,* Cuadernos de Historia 16, nº 54, Madrid, 1985.

BLÁZQUEZ, J. Mª, MARTÍNEZ-PINNA, J., MONTORO, S., *Historia de las Religiones Antiguas. Oriente, Grecia y Roma,* Madrid, 1993.

BONNEFOY, Y. (dir.), *Diccionario de las mitologías I-VI,* (tr. esp.), v. II *Grecia,* 1996 (=París, 1981); v. III *De la Roma arcaica a los sincretismos arcaicos,* 1997 (=París, 1981).

BOYANCÉ, P., *Études sur le songe de Scipion,* Limoges, 1936.

- *La religion de Virgile,* Paris, 1963.

BRIOSO SÁNCHEZ, M., Apolonio de Rodas, *Las Argonáuticas,* Madrid, 1986.

BRUN, J., *El estoicismo,* (tr. esp.), Buenos Aires, 1977^3 (= París, 1958).

BÜCHNER, K., *Virgilio. Il poeta dei Romani,* (tr. it.), Brescia, 1986[2] (= Stuttgart, 1955).

BUFFIERE, F., *Les mythes d'Homère et la pensée grecque,* París, 1973[2] (= 1956).

CALASSO, R., *Las bodas de Cadmo y Harmonía,* (tr. esp.), Barcelona, 1990 (= Milán, 1988).

CALVO MARTÍNEZ, J. L., *Virgilio y Homero,* en EFL I-III. Bimilenario de Virgilio, Univ. de Granada, 1983, 5-23.

- Homero, *Odisea,* Madrid, 1987.

CANTARELLA, E., *Los suplicios capitales en Grecia y Roma,* (tr. esp.), Madrid, 1996 (=Milán, 1991).

CAPELLE, WILHELM, *Historia de la filosofía griega,* (tr. esp.), Madrid, 1981 (= Berlín, 1954).

CAPPELLETTI, A. J., *Mitología y Filosofía: Los Presocráticos,* Madrid, 1986.

CASTELLO, M., *El héroe y el mundo de los muertos (Od. XI-En. VI),* AHAM XXIII (1982) 326-344.

CECCARELLI, L., *L'eroe e il suo limite. Responsabilità e valutazione etica nell'Iliade,* Univ. di Bari, 2001.

CLARK, R. J., *Hector's Ghost in Aenea's Dream,* Latomus 57, fasc. 4 (1998) 832-841.

CORNFORD, F. M., *De la religión a la filosofía,* (tr. esp.), Barcelona, 1984 (=Londres-Nueva York, 1912).

CORS I MEYA, J., *El viatge al món dels morts en l'Odissea,* Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra, 1984.

- *Homer i l'influx de la mitologia*

oriental, Faventia 7/1 (1985) 7-19.

COULANGES, F., *La ciudad antigua,* (tr. esp.), Madrid, 1982 (=París, 1864).

CUMONT, F., *Astrología y Religión en el mundo grecorromano,* (tr. esp.), Barcelona, 1989 (=Nueva York, 1912).

- *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains,* Paris, 1966 (=1942).

- *Lux perpetua,* Paris, 1949.

CURTIUS, E. R., *Literatura Europea y Edad Media Latina I-II,* (tr. esp.), Madrid, 1976 (=Berna, 1948).

CHEYNS, A., *Considérations sur les emplois de θυμός dans Homère, Il. VII 67-218,* AC L (1981) 137-147.

- *Le θυμός et la conception de l'homme dans l'épopée homérique,* RBPh LXI (1983) 20-86.

CHIC GARCÍA, CH., *Inscripciones de Peñaflor,* Habis 6 (1975) 357-363.

CHOZA J., *Manual de Antropología filosófica,* Madrid, 1988.

DARCUS, S. M., *A Person's Relation to φρήν in Homer, Hesiod, and the Greek Lyric Poets,* Glotta LVII (1979) 159-167.

- *How a Person relates to νόος in Homer, Hesiod, and the Greek Lyric*

Poets, Glotta LXVIII (1980) 33-39.

DELAUNOIS, M., *La richesse humaine du chant VI de l'Énéide,* LEC XXVI (1958) 327-341.

DELLA CORTE, F., "La Poesia Latina", 139-209, v. I de *Introduzione allo studio della Cultura Classica I-III,* Milán, v. I, 1987, v. II, 1987, v. III, 1988.

DELLA CORTE, F. (dir.), *ENCICLOPEDIA VIRGILIANA I-VI,* Istituto della Enciclopedia Italiana, fondata da Giovanni Treccani, Roma, v. I, 1984, v. II, 1985, v. III, 1987, v. IV, 1988, v. V, 1990, v. 5 (Fonte, Opere), 1991.

DE RUYT, F., *Infelix Dido! (Virgile, Énéide, VI, 450-476),* LEC XI (1942) 320-324.

DIETRICH, B. C., *Views of Homeric gods and religion,* Numen XXVI (1979) 129-151.

DÍEZ DEL CORRAL, L., *La función del mito clásico en la literatura contemporánea,* Madrid, 1974^2 (=1957).

DÍEZ DE VELASCO, F., *El origen del mito de Caronte. Investigación sobre la idea popular del paso al Más Allá en la Atenas clásica,* tomos I y II, Madrid, 1988 (col. Tesis Doctorales nº 400/88).

DION, J., *Un songe d'immortalité. L'Énéide VI de Virgile,* Helmántica L (1999) 331-344.

DODDS, E. R., *Los griegos y lo irracional,* (tr. esp.), Madrid, 1985 (=Berkeley, 1951).

DOLÇ, M., *La Eneida: un complejo histórico, legendario y nacional,* en EFL I-III. Bimilenario de Virgilio, Univ. de Granada, 1983, 29-37.

DOMINGO, E., *La complejidad del hombre. Sôma-psykhé-pneûma,* Helmántica XLV (1994) 65-79.

DUCHEMIN, J., *Pindare, poète et prophète,* Paris, 1955.

DUMÉZIL, G., *Le festin de l'immortalité,* Paris, 1924.

DUPONT, F., NERAUDAU, J.-P., *Marcellus dans le chant VI de l'Énéide,* REL XLVIII (1971) 259-276.

EASTERLING, P. E., KNOX, B. M. W. (eds.), *Historia de la literatura clásica,* (tr. esp.), v. I, Literatura Griega, Madrid, 1990 (=Cambridge, 1985).

ELIADE, M., *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dinámica de lo sagrado,* (tr. esp.), Madrid, 1981^{2} (=París, 1949).

- *Iniciaciones místicas,* (tr. esp.), Madrid, 1975 (=París, 1959).

ESPEJO MURIEL, C., *Sobre los ritos y las fiestas,* Univ. de Granada, 1995^{2} (=1990).

FARRÉ, L., *Antropología filosófica,* Madrid-Barcelona, 1974^{2}.

FARRINGTON, B., *La rebelión de Epicuro,* (tr. esp.), Barcelona, 1974 (=Londres, 1967).

- *Ciencia y filosofía en la antigüedad,* (tr. esp.), Barcelona, 1983^{8} (=Oxford, 1968).

FEAR, A. T., *Odysseus and Spain,* Prometheus XVIII (1992) 19-26.

FERNÁNDEZ GALIANO, M., Homero, *Odisea*, Madrid, 1982.

FERRATER MORA, J., *Diccionario de Filosofía I-IV,* Madrid, 1979 (=1965 en 2 v.).

FESTUGIÈRE, A. J., *Épicure et ses dieux,* Paris, 1946.

FINKELBERG, M., *Time and arete in Homer,* CQ XLVIII, nº1

(1998) 14-28.

FINLEY, M. I., *El mundo de Odiseo,* (tr. esp)., Madrid, 1980 (=Nueva York, 1954).

- Grecia primitiva: la edad de bronce y la era arcaica, (tr. esp.), Buenos Aires, 1981², (=Londres, 1970).

FRÄNKEL, H., *W. Marg. Der Charakter in der Sprache der frühgriechischen Dichtung (Homer, Semonides, Pindar),* AJPh 60 (1939) 475-479.

FRAZER, J. G., *La rama dorada,* (tr. esp.), ed. abreviada, Madrid, 1989 (=Londres, 1913).

FREUD, S., *Tótem y tabú,* (tr. esp.), Madrid, 1982 (= Londres, 1912).

FRIEDLÄNDER, L., *La sociedad romana,* (tr. esp.), Madrid, 1982 (original de 1862-1864).

FUHRER, TH., *Aeneas: a Study in character development,* G&R XXXVI, nº 1 (1989) 63-72.

GALIANO, M., R. ADRADOS, F., LASSO DE LA VEGA, J. S., *El concepto del hombre en la antigua Grecia,* Madrid, 1986.

GANGUTIA ELÍCEGUI, E., *Vida/Muerte de Homero a Platón,* Madrid, 1977.

GARCÍA CORDERO, M., *El Hades de los antiguos helenos y el Sheôl de los hebreos,* Helmántica XXXIV (1983) 197-228.

GARCÍA GUAL, C. (Reseña de Robinson, T. M.), *Plato's Psychology,* Emérita XXXVIII (1970) 484-486.

- El argonauta Jasón y Medea. Análisis de un mito y su tradición literaria, Habis 2 (1971) 85-107.

- *Los orígenes de la novela,* Madrid, 1972.

Mitos, viajes, héroes, Madrid, 1981 A.

- *Epicuro,* Madrid, 1981 B.

GARCÍA ROMERO, F. A., *La "intervención psíquica" en los Post Homerica de Quinto de Esmirna,* Habis 17 (1986) 109-116.

- *Los obstáculos de la razón: de Homero a S. Pablo,* EClás 91 (1987) 7-15.

GARCÍA RÚA, J. L., *El sentido de la interioridad en Séneca,* (t. d.) Univ. de Granada, 1976.

GARLAND, R. S. J., *Γέρας θανόντων: an investigation into the claims of the Homeric dead,* AncSoc 15-17 (1984-1986) 5-22.

GARZÓN DÍAZ, J., *Sentido de Thymós en la Ilíada,* Helmántica XXVII (1976) 121-126.

- *La muerte: consciencia de la muerte desde Homero a Píndaro,* Helmántica XXXII (1981) 353-389.

GELINNE, M., *Les Champs Élysées et les Îles des Bienheureux chez Homère, Hésiode et Pindare,* LEC LVI, nº3 (1988) 225-240.

GENTILI, B., *Poesía y público en la Grecia Antigua,* (tr. esp.), Barcelona, 1996 (=Roma, 1984).

- "Lirica greca arcaica e tardo

arcaica”, v. I de *Introduzione allo studio della Cultura Classica,* Milán, 1987, 57-105.

GERNET, L., *Antropología de la Grecia antigua,* (tr. esp.), Madrid, 1980 (=París, 1968).

GERNET, L., BOULANGER, A., *El genio griego en la religión,* (tr. esp.), México, 1960[2] (=París, 1932).

GIGON, O., *La cultura antigua y el cristianismo,* (tr. esp.), Madrid, 1970 (=Gütersloh, 1966).

GIL, L., *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico,* Madrid, 1969.

- *Censura en el mundo antiguo,* Madrid, 1985[2] (=1960).

- *Sueño y Muerte,* Veleia 10 (1993) 227-236.

GÓMEZ ESPELOSÍN, F. J., *Relatos de viaje en la Odisea,* EClás 106 (1994), 7-31.

GONZÁLEZ VÁZQUEZ, J., *El simbolismo de la naturaleza en la poesía de Virgilio,* en EFL I-III. Bimilenario de Virgilio, Univ. de Granada, 1983, 39-64.

GRANADA, M. A., *Muerte y permanencia de la sustancia en Virgilio, Ovidio y Lucrecio,* Faventia 11/2 (1989) 71-83.

GRIFFIN, J., *Homero,* (tr. esp.), Madrid, 1984 (=Oxford, 1980).

GRIMAL, P., *Le livre VI de l’”Énéide” et son actualité en 23 av. J.-C.,* REA 56 (1954) 40-60.

GUILLEMIN, A. M., *Virgilio poeta, artista y pensador,* (tr. esp.), Buenos Aires, 1968 (=París, 1951).

GUILLÉN, J., *Urbs Roma. Vida y costumbres de los*

romanos, Salamanca, v. I 1981[2] (=1977), v. II 1986[3] (=1978), v. III 1985[1 y 2].

GUTHRIE, W. K. C., *Los filósofos griegos,* (tr. esp.), Madrid, 1981 (=Londres, 1950).

- *Historia de la filosofía griega I-VI,* (tr. esp.), Madrid, v. I, 1991 (=Cambridge, 1962), v. II, 1986 (=Cambridge, 1965), v. III, 1988 (=Cambridge, 1969), v. IV, 1990 (=Cambridge, 1962), v. V, 1992 (=Cambridge, 1978), v. VI, 1993 (=Cambridge, 1981).

GUZMÁN, A., GÓMEZ ESPELOSÍN, F. J., GÓMEZ PANTOJA, J. (eds.), *Aspectos modernos de la Antigüedad y su aprovechamiento didáctico,* Madrid, 1992.

HAINSWORTH, S. B., "Omero: problemi critici e interpretativi", 597-642, v. III de *Introduzione allo studio della Cultura Classica I-III,* Milán, 1988.

HAMMOND, N. G. L., SCULLARD, H. H. (eds.), *Oxford Classical Dictionary,* 1972[2], 1973[2], reimpr. de la 2ª ed. de 1970 (=1948[1]).

HARRISON, S. J. (ed.), *Oxford Readings in Virgil's Aeneid,* Oxford Univ. Press, 1990.

HAVELOCK, E. A., *Prefacio a Platón,* (tr. esp.), Madrid, 1994 (=Cambridge Mass., 1963).

HEENE, K., *Le siège du chagrin et les blessures de l'âme: le témoignage des épitaphes métriques latines,* Latomus XLVI, fasc. 4 (1987) 704-719.

HENDERSON, A. A. R., *Tibullus, Elysium and Tartarus,* Latomus XXVIII, fasc. 3 (1969) 649-653.

HIMMELMANN, N., *Lo bucólico en el arte antiguo,* Habis 5 (1974) 141-152.

HINARD, F.(dir.), *La mort, les morts et l'au-delà dans le monde romain,* Univ. de Caen, 1987.

HOOKER, J. T., *Visit of Athena to Achilles in Iliad,* Emérita LVIII, fasc. 1º (1990) 21-32.

HORSFALL, N., *A companion to the study of Virgil,* Leiden, 1995.

HOVEN, R., *Stoïcisme et stoïciens face au problème de l'au-delà,* Paris, 1971.

IRELAND, S., STEEL, F. L. D., *Φρένες as an anatomical organ in the works of Homer,* Glotta LIII (1975) 183-195.

JAEGER, W., *La teología de los Primeros Filósofos Griegos,* (tr. esp.), Madrid, 1982 (=Oxford, 1947).

- *Aristóteles,* (tr. esp.), Madrid, 1983 (=Berlín, 1923).

JOUANNA, J., *Le souffle, la vie et le froid,* REG C (1987) 203-224.

KIRK, G. S., *Los poemas de Homero,* (tr. esp.), Barcelona, 1985 (=Cambridge, 1962).

KIRSOPP, A., *The Insomnium of Aeneas,* CQ 31, nº1 (1981) 140-146.

KNOX, P. E., *Love and horses in Virgil's Georgics,* Eranos XC (1992) 43-53.

KRAGELUND, P., *Dream and Prediction in the Aeneid,* Copenhagen, 1976.

LAÍN ENTRALGO, P., *Cuerpo y alma. Estructura dinámica*

del cuerpo humano, Madrid, 1991.

LAMACCHIA, R., *Didone e Aiace,* Raccolta di studi e testi, nº 146, Studi di Poesia Latina in onore di Antonio Traglia I-II (1979), v. I, 431-462.

LASSO DE LA VEGA, J. S., *Ideales de la formación griega,* Madrid, 1966.

LESKY, A., *Historia de la literatura griega,* (tr. esp.), Madrid, 1985 (=Bern, 1963^2).

LESUEUR, R., *L'Énéide de Virgile. Étude sur la composition rythmique d'une épopée,* Univ. de Toulouse-Le Mirail, 1975.

LÓPEZ SACO, J. O., *La muerte y la utopía de las Islas de los Bienaventurados en el imaginario griego,* Fortunatae VI (1994) 43-69.

LEVI, A., *Historia de la filosofía romana,* (tr. esp.), Buenos Aires, 1979^2 (=Firenze, 1949).

LÓPEZ MONTEAGUDO, G., *El simbolismo de la travesía marina en algunos mitos clásicos,* Latomus 57, fasc. 1 (1998) 38-51.

LLEDÓ ÍÑIGO, E., *El epicureísmo,* Barcelona, 1987 (=1984).

MACKAY, L. A., *Three Levels of Meaning in Aeneid VI,* TAPhA 86 (1955) 180-189.

MAGNO, P., *Virgilio e la Civiltà Mediterranea,* Fasano di Puglia, 1982.

MAGOTTEAUX, E., *Manes virgiliens et démon platonicien,* AC XXIV (1955) 341-351.

MAGUINNES, W. S., *L´inspiration tragique de l'Énéide,* AC XXXII (1963) 477-490.

MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, M., *Canarias en la mitología. Historia mítica del archipiélago,* Tenerife, 1992.

MARTÍNEZ LORCA, A., *Átomos, hombres y dioses,* Madrid, 1988.

MARROU, H.-I., *Historia de la educación en la antigüedad,* (tr. esp.), Madrid, 1985 (=París, 1948).

MAZZINI, I., *Didone abbandonata: innamorata o pazza? La psichiatria antica, una chiave di lettura per il IV libro dell'Eneide,* Latomus LIV, fasc. 1 (1995) 92-105.

MEGINO RODRÍGUEZ, C., *Consideraciones sobre* $\mathcal{NOO\Sigma}$ *en la Ilíada,* en Emilio Crespo y Mª José Barrios (eds.), Actas del X Congreso Español de Estudios Clásicos I-III (editado sólo el primero en Junio de 2001), v. I, Madrid, 2000, 211-218.

MELLINGHOFF-BOURGERIE, V., *Les incertitudes de Virgile. Contributions épicuriennes à la théologie de l'Énéide,* Collection Latomus 210, 1990, 275 páginas. Volumen monográfico de la autora dedicado a Virgilio.

MILES, G., *Values and Motivation of Virgil's Aeneas,* Californian Studies in Classical Antiquity 9 (1977) 133-164.

MOLERO ALCARAZ, L., *Comentario filológico de un epígrafe latino (CLE 960),* Philologia Hispalensis, año IV, vol. IV, fasc. II, 577-597.

MORRIS, I., *Attitudes Toward Death in Archaic Greece,* CLAnt 8, nº2 (1989) 296-320.

MOST, G. W., *Il poeta nell'Ade: catabasi epica e teoria dell'epos tra Homero e Virgilio,* SIFC LXXXV (1992) 1014-1026.

MOURLON, P., *Les Premiers Lyriques Grecs en face de la mort,* LEC XXXI, nº4 (1963) 353-374.

MOYA DEL BAÑO, F., *Orfeo y Eurídice en el Culex y en las Geórgicas,* CFC IV (1972) 187-211.

- Simposio Virgiliano Conmemorativo del Bimilenario de la Muerte de Virgilio, Univ. de Murcia, 1984.

MUÑOZ VALLE, I., *Explicación de las contradicciones de Séneca sobre la inmortalidad del alma,* EClás 55 (1968) 561-568.

NADEAU, Y., *The death of Aeneas-Vergil's Version,* Latomus 59, fasc. 2 (2000) 289-316

NEGRI, A. M., *Sunt lacrimae rerum et mentem mortalia tangunt,* SIFC LXXXI, v. VI, fasc. 2 (1988) 240-258.

- La Psyché chez Virgile: conceptions et terminologie, BAGB (1992) 273-294.

NESTLE, W., *Historia del espíritu griego,* (tr. esp.), Barcelona, 1987[4] (=Stuttgart, 1944).

NIETZSCHE, F., *El ocaso de los ídolos,* (tr. esp.), Madrid 1985[3] (obra escrita en 1888).

NILSSON, M. P., *Historia de la religiosidad griega,* (tr. esp.), Madrid, 1970[2] (=Estocolmo, 1946).

NORDEN, E., *P. Vergilius Maro, "Aeneis" Buch VI,* Darmstadt, 1957[4] (=Leipzig, 1903).

NORWOOD, F., *The Tripartite Eschatology of Aeneid VI,* CPh 49 (1954) 24-51.

ONIANS, R. B., *The origins of the European Thought,* Cambridge, 1951.

OROZ RETA, J., *Virgilio y los valores del clasicismo y*

del humanismo, Helmántica XXIV (1973) 209-279.

- *La postura religiosa de Virgilio,* Helmántica XXV (1974) 83-179.

OTIS, B., *Three Problems of Aeneid VI,* TAPhA 90 (1959) 165-179.

PADE, M., *Homer's catalogue of women,* C&M XXXIV (1983), 7-15.

PAOLI, U. E., *URBS. La vida en la Roma antigua,* (tr. esp.), Barcelona, 1981[5] (1ª ed. en español 1942).

PARATORE, E., CANALI, L. (ed.-trad.), *Virgilio, Eneide I-VI,* 3 volúmenes (v. III para los libros V y VI), Verona, 1979.

PARETI, L., *Homero y la realidad histórica,* (tr. esp.), México, 1961 (=Milán, 1959).

PÉREZ JIMÉNEZ, A., *El viaje sidéreo de las almas: origen y fortuna de un tema clásico en Occidente,* Fortunatae V (1993) 101-123.

PERRET, J., *Les compagnes de Didon aux Enfers (Aen. 6, 445-449),* REL XLII (1968) 247-261.

PINILLOS J. L., *La mente humana,* Madrid, 1970.

- *Principios de Psicología,* Madrid, 1976[3] (=1975[1]).

PIÑERO BENÍTEZ, P. M. (ed.), *Descensus ad Inferos,* Univ. de Sevilla, 1995.

PIÑERO SÁENZ, A., *Sobre Homero y el entusiasmo mántico,* EClás 77 (1976) 3-8.

PIZZANI, U., *La distinzione lucreziana fra animus e*

anima e i suoi antecedenti latini, Storia e Letteratura, Raccolta di studi e testi, nº 146, Studi di Poesia Latina in onore di Antonio Traglia I (1979) 229-252.

PRALON, D., *Homère Odysée XI. Ce que disent les ombres,* ConnHell XXV (1985) 53-61.

PUECH, H.-CH. (dir.), *Historia de las religiones II,* (tr. esp.), v. XXIX de la Encyclopedie de la Pléiade, Madrid, 1980 para el v. II (=París, 1970).

RAMAT, P., *La figura di Moira in Omero alla luce dell'analisi lingüística,* SIFC XXXII, fasc. 2 (1960) 215-248.

RAMOS JURADO E., *Sobre un himno a Hermes del s. II p.C.,* Habis 3 (1972) 59-86.

REED, N., *The Gates of Sleep in Aeneid 6,* CQ XXIII, nº2 (1973) 311-315.

RENEHAN, R., *The Meaning of ΣΩΜΑ in Homer: A Study in Methodology,* Californian Studies in Classical Antiquity 12 (1981) 269-282.

REYES R. (dir.), *Terminología científico-social. Aproximación crítica,* Barcelona, 1988.

RIQUELME OTÁLORA, J., *La dicotomía ΜΥΘΟΣ-ΛΟΓΟΣ en la concepción pagana de la vida ultraterrena,* CFC XIV (1978) 231-249.

R. ADRADOS, FERNÁNDEZ~GALIANO, LUIS GIL, LASSO DE LA VEGA, *Introducción a Homero,* Barcelona, 1984 (=Madrid, 1963).

ROHDE, E., *Psiqué. El culto de las almas y la creencia en la inmortalidad entre los griegos I-II,* (tr. esp.), Barcelona, 1973 (=Heidelberg, 1897).

ROLLAND, L-F., *La porte d'ivoire (Virgile, Énéide, VI 898),* REL XXXV (1958) 204-223.

ROSE, H. J., *Ancient Italian Beliefs concerning the soul,* CQ XXIV, nº 3-4 (1930) 129-125.

RUIPÉREZ S. M., MARTÍN FERRERO, F., ALBARÁN GÓMEZ, E., SANTIAGO ÁLVAREZ, R. A., *Nueva antología de la Ilíada y la Odisea,* Madrid, 1965.

SANTERO SATURNINO, J. Mª, *Asociaciones populares en Hispania romana,* Univ. de Sevilla, 1978.

SANTIAGO ÁLVAREZ, ROSA A., *Algunas observaciones sobre el mito de Edipo antes de los trágicos,* Habis 16 (1985) 43-65.

SAUTEL, J-H., *La Genèse de l'Acte Volontaire chez le Héros Homérique: Les Syntagmes de l'Incitation à l'Action,* REG CIV (1991) 346-366.

SCURTI, S., *Achille, l'Ade e gli amici defunti,* A&R XXII (1977) 36-45.

SCHWARTZ, E., *Figuras del mundo antiguo,* Madrid, 1986 (=1942).

SEGURA RAMOS, B., *Virgilio: notas de lectura,* Habis 18-19 (1987-88) 161-172.

SIAT, J., *La mort dans les inscriptions latines d'Italie,* Latomus 57, fasc. 1 (1998) 52-60.

SIMON, B., *Razón y locura en la antigua Grecia,* (tr. esp.), Madrid, 1984 (=Univ. de Cornell, 1978).

SISSA, G., DETIENNE, M., *La vida cotidiana de los dioses griegos,* (tr. esp.), Madrid, 1990 (=París, 1989).

SNELL, B., *Las fuentes del pensamiento europeo,* (tr. esp.), Madrid, 1965 (=Hamburgo, 1946).

SOLMSEN, F., *Greek Ideas of the Hereafter in Vergil's Roman Epic,* PAPhS 112 (1968) 8-14.

STÉGEN, G., *Virgile et la métempsychose (Aen., VI, 724-751),* AC XXXVI (1967) 144-158.

SUÁREZ DE LA TORRE, E., *Μέλαινα καρδία: algunas notas pindáricas,* EClás 86 (1981-1983) 5-9.

SULLIVAN, F., *Charon, the Ferryman of the Dead,* CJ 46, nº1 (1950) 11-17.

SULLIVAN, SH., *Παπίδες in Homer,* Glotta LXV (1987) 3-4, 182-193.

- *A Multi-Faceted Term: Psyche in Homer, the Homeric Hymnus, and Hesiod,* SIFC VI (1988) 151-180.

THIRY, H., *Homero y el perro de Hades,* Emérita XLII (1974) 103-108.

TIFFOU, E., *Essai sur la pensée morale de Salluste à la lumière de ses prologues,* Montréal, 1974.

TOVAR, A., *Vida de Sócrates,* Madrid, 1984 (=1947).

TSAGARAKIS, O., *Homer and the cult of the dead in Helladic times,* Emérita XLVIII, fasc. 2 (1980) 229-240.

TUPET, A. M., *La magie dans la poésie latine,* Paris, 1976.

TURCAN, R., *Origines et sens de l'inhumation à l'époque imperiale,* REA 60 (1958) 323-347.

VERNANT, J-P., *Mito y sociedad en la Grecia antigua,* (tr. esp.), Madrid, 1982 A (=París, 1974).

- *Le refus d'Ulysse,* TR III (1982) B, 13-18.

- *Mito y pensamiento en la Grecia antigua,* (tr. esp.), Barcelona, 1983 (=París, 1965)

VERNANT, J-P. y otros, *El hombre griego,* (tr. esp.), Madrid, 1993 (=Roma-Bari, 1991).

VERPOORTEN, J-M., *Les noms grecs et latins de l'asphodèle,* AC XXXI (1962) 111-129.

VIDAL-NAQUET, P., *La Democracia Griega, una nueva visión,* (tr. esp.), Madrid, 1992 (= París, 1990).

VILLARRUBIA A., *Menelao en la mitología y en la literatura griegas,* Habis 17 (1986) 45-62.

VINAGRE LOBO, M. ANGEL, *La literatura onirocrítica griega hasta el s. II,* EClás 101 (1992) 63-75.

VOLPIS, L., *Virgilio, Eneide, Libro sesto,* texto con introducción y comentario, Milano, 1978.

WAGENVOORT, H., *Studies in Roman literature, culture and religion,* Leiden, 1956.

WANKENNE, A., *Le thème de l'au-delà chez Virgile,* LEC XIX (1951) 384-390.

WARDEN, J., *Ψυχή in Homeric death descriptions,* Phoenix XXV (1971) 95-103.

WILLIAMS, R. D., *Virgil's underworld. The opening scenes (Aen. VI 268-416),* PVS X (1970-1) 1-7.

WINNICOT, D. W., *La naturaleza humana,* (tr. esp.), Buenos Aires, 1993 (=Londres, 1988).

WOODS, M., *Plato's division of the soul,* PBA LXXIII (1987) 23-47.