



HOMERO: EL SIGNIFICADO DE ΨΥΧΗ

Prof. Dr. Álvaro Pizarro Herrmann

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile

Resumen: Homero no tenía aún la conciencia de cualquier idea que denote el conjunto psíquico o de cualquier concepto que se pueda corresponder con nuestra palabra ‘alma’.

Descriptor: Alma · Significado · Homero

Abstract: Homer did not yet have awareness of any idea denoting the psychic whole, or of any concept that might correspond to our word ‘soul’.

Keywords: Soul · Meaning · Homer

Enviado: 08/04/2019. Aceptado: 23/05/2019.

INTRODUCCIÓN

En la *Iliada* y la *Odisea* el alma tiene propiedades distintas a las concebidas por Sócrates. A pesar de esto, algunos estudiosos reconocen en la psicología homérica y no en Sócrates el antecedente del hombre occidental.¹ La ψυχή homérica sería entonces la precursora de ciertas ideas griegas posteriores acerca del alma. Pero una afirmación de esta índole debe verificarse en el vocabulario homérico. Lasso de la Vega (1963), pp. 241-242, observa que es necesario despojar a la idea de alma homérica de nociones que a lo largo de los siglos se le han agregado. De hecho, en Homero se observa una serie de vacilaciones terminológicas para designar ciertos aspectos emocionales y racionales del ser humano; por ejemplo, términos como ‘alma’, ‘cuerpo’, ‘emoción’, ‘voluntad’ o ‘pensamiento’ no tienen un equivalente exacto en la *Iliada* y la *Odisea*. Incluso el carácter indiferenciado de las propiedades psicológicas e intelectuales del hombre se extiende hasta los dioses, los animales y los seres inanimados como el fuego. Historiadores de la religión y psicólogos sostienen que se debió superar la concepción del animismo, es decir, las diversas formas de creencia en el alma y del poder demoníaco que esta tiene sobre ciertos objetos,² antes de llegar a una idea aproximada del concepto socrático del alma.

¹ Cf. Wundt (1926).

² Cf. Wundt (1926), p. 185.

A lo anterior se suma el enigma de la inmortalidad del alma, que ha acompañado desde tiempos inmemoriales la historia del hombre y constituye un problema insoslayable al momento de iniciar un estudio acerca de la $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$. A partir de Homero la sujeción del hombre a la antigua religión fue cada vez menos clara. Aquello significó que la primitiva creencia del hombre viviendo en la sepultura fue lentamente desapareciendo. Es más, en la *Odisea* y en la *Iliada* no se alude al culto de los muertos ni a las ofrendas sobre la tumba. Lo que ocurre, afirma Nilsson (1956), pp. 174-175, es que “al cesar esta práctica se quiebra el poder de los muertos sobre los vivos. Con este cambio están relacionados una revisión y un debilitamiento de las ideas acerca de esa parte del hombre que sobrevive a la muerte, y también de las ideas acerca de su existencia. Lo que sobrevive al hombre es la $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$, el alma, la sombra: nada más que eso”.³ El problema de la muerte, y el contraste entre el cuerpo y el alma, ya se encuentra al comienzo de la *Iliada* (I, 4), pues se dice que las valientes almas de los héroes se van al Hades, en cambio, ellos mismos ($\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\tau\acute{\omicron}\varsigma$), es decir, los hombres, son alimentos para los perros y las aves. Renehan (1979), p. 279, interpreta que el poeta probablemente está pensando en el cadáver, incluso si la vida ha partido desde él. De manera que existe una diferencia entre el hombre y la imagen o sombra que viaja al Hades. Entonces, en estas primeras líneas de la *Iliada* ya se evidencia la diferencia acerca de cuál es la naturaleza del hombre para Homero, y qué entendieron por esta los autores posteriores al poeta. Según Homero, la esencia del hombre se encuentra en su existencia corpórea; el alma incorpórea, en cambio, no tiene ningún valor y es mortal. Los hombres tienen una sola vida ($\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$) y es mortal (*Il.* XII, 569). En Homero, sin embargo, existe una cierta clase de inmortalidad ya que el alma, aunque no tiene ningún poder, queda vagando en el Hades.

I. $\Psi\upsilon\chi\acute{\eta}$

La $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ es el principio de vida en el hombre, pero esto debe entenderse adecuadamente porque no existe en Homero una teoría acerca del alma antes de la muerte. Snell (1982), p. 7, sostiene que Homero no tiene una palabra para caracterizar la mente o el alma. $\Psi\upsilon\chi\acute{\eta}$, la palabra para alma en el griego posterior, no tiene una conexión original con el pensamiento y la sensación. Nussbaum (1972), p. 1, agrega que aunque el alma es una condición necesaria para la vida humana, no es un requisito suficiente. En realidad, Homero no dice nada acerca de la manera o el modo en que

³ Bremmer (2002, p. 60) considera que Nilsson estaba equivocado al pensar “que la creencia en el alma podía inferirse del análisis de los ritos funerarios. Es cierto que los ritos y las costumbres pueden ser expresión de determinados conceptos, pero también lo que es el concepto que una vez estuvo representado por un rito puede verse alterado o perderse. En distintas culturas, ritos similares se corresponden con conceptos diferentes”.



actúa la ψυχή cuando el hombre está vivo; situación diferente si se la compara con las teorías acerca del alma de los filósofos de la naturaleza, Sócrates, Platón y los trágicos. Mientras la ψυχή está en el hombre no representa la sede de las emociones.⁴ Ahora bien, muchas veces en la *Iliada* se describe la manera en que los guerreros luchan en el combate y exponen su ψυχή. En este caso la ψυχή es prácticamente equivalente a vida, pero Homero no explica la forma en que funciona como principio de vida. Es más, parece que la ψυχή está en el hombre esperando solamente el momento de la muerte, o que su única acción consiste en dejarlo.⁵ Esto significa que la ψυχή es la vida, pero siempre está expuesta a perderse en la batalla o a dirigirse hacia Hades.

En todos los contextos en los que figura este término se relaciona con el hecho de abandonar la existencia o de exponerse a la muerte. Varios pasajes de la *Iliada* y la *Odisea* dan cuenta de esta situación o de la manera en la que los hombres arriesgan su vida (*Od.* III, 74). Por eso es que los héroes pierden la vida en la batalla, lo que significa que los abandonan el aliento y la vida (ψυχή τε καὶ αἰών, *Il.* XVI, 453). Esta vida se escapa por una parte específica del cuerpo que generalmente es el cuello, porque es el lugar del cuerpo por donde más rápido se pierde la vida (*Il.* XXII, 325). Aunque también sale por otra parte del cuerpo como una llaga (*Il.* XVI, 505). Una vez que el hombre fallece, la ψυχή abandona el cuerpo y emprende un viaje sin retorno hacia el Hades, lugar en que comienza una vida ultraterrena. Después de la muerte el difunto se presenta como ψυχή y en algunos casos como imagen (εἶδωλον). Las descripciones que hace Homero del εἶδωλον sugieren que el alma del muerto tiene la apariencia de un ser vivo. Semejante alma es capaz de moverse y hablar como aquel, y en otros casos chilla y revolotea de un lado a otro. También se presenta de manera sorpresiva frente a los demás hombres. Por ejemplo, el alma del desgraciado Patroclo es en todo semejante a él (*Il.* XXIII, 65). Otros ejemplos dan cuenta de cómo el hombre parte de este mundo hacia el Hades (*Od.* IX, 523), que es el lugar a donde descienden las almas (*Il.* VII, 330).

De acuerdo con lo anterior, el término ψυχή tiene dos usos en Homero: 1) es la vida que se expone en la batalla; 2) es lo que parte al Hades como imagen, sombra, doble o fantasma. Ahora bien, estos dos empleos en realidad designan lo mismo. Según Wundt (1926), p. 186, es el alma asociada con la respiración o ‘alma sombra’, ya que “el alma respiratoria surge como representación primeriza del motivo del aliento; el alma sombra nace de la imagen hipócnica de la que se desenvuelve la especie ulterior de imagen sombra del hombre, visible, pero no palpable. El alma sombra sería una variedad del alma respiratoria, por cuanto se destaca como algo volátil que aparece y desaparece rápidamente. Una y otra se confunden y pueden ser consideradas una y la misma *psique*”.

⁴ Cf. Burton (1913), p. 574.

⁵ Cf. Lasso de la Vega (1963), p. 242; Warden (1971), p. 97; Nussbaum (1972), p. 1.

Es por eso que las almas de los muertos están privadas de los órganos relacionados con la conciencia, e incluso de otras facultades y cualidades. El canto XI de la *Odisea*, en el que Ulises es enviado por Circe al país de los cimerios y luego baja a los infiernos para hablar con su madre y con los héroes aqueos muertos en Troya, evidencia que las almas de los muertos no tienen ningún poder. Por ese motivo que representa únicamente la sombra de la persona muerta, esto es, un ídolo que se separa del cadáver escapándose por su boca, por una herida en el costado, por los miembros o el pecho hacia el Hades. La etimología explica supuestamente este fenómeno: ψυχή proviene de ψύχω (soplar),⁶ es decir, es la vida o aliento que no siente ni piensa y que con la muerte se disocia del hombre y abandona el cuerpo. En el Hades algo es el alma y la sombra, sin embargo, la inteligencia no se conserva (II. XXIII, 103).

Wundt fue de los primeros estudiosos en observar una cierta dualidad en la ψυχή homérica. Existe un alma unida al cuerpo o ‘alma corporal’ (*Körperseele*), y un alma separada del cuerpo que puede tener una existencia posterior. Esta última desciende al Hades y lleva una especie de existencia inconsciente, como sombra. El ‘alma corporal’, en cambio, queda unida a otras partes del cuerpo. A partir de esto se comprende, según Wundt (1926), p. 186, “que hay órganos determinados que son portadores del alma como el corazón, los órganos respiratorios, el diafragma; este último, probablemente, por su vecindad con los riñones, los cuales en las primitivas representaciones son considerados como principal asiento de las fuerzas anímicas”. Para este autor la noción usual del alma humana en Homero responde a un tipo más primitivo que denomina el de las ‘almas corporales’. La sustancia del alma o su poder se canaliza mediante las almas orgánicas, las que a su vez se relacionan con distintas partes del cuerpo. Las ‘almas corporales’ no abarcan por completo la total potencialidad que tiene el alma. Así como el cuerpo no es visto, según algunos estudiosos como una unidad,⁷ sino como miembros u órganos corporales, también el alma se distribuye en una serie de órganos anímicos que son el asiento de sus distintas actividades.⁸ Bremmer (2002), p. 65, en su amplio estudio sobre el alma en la antigua Grecia, distingue en Homero un ‘alma libre’, que se relaciona con la ψυχή, y las ‘almas del cuerpo’ que se corresponden, muy aproximadamente, con lo que denominamos ‘ánimo’, ‘pensamiento’, ‘entrañas’, ‘furia’ y ‘corazón’. El ‘alma

⁶ El término ψυχή aparece como un postverbal que deriva de ψύχω (‘soplar’, ‘emitir un soplo’), y presenta un sufijo determinado que proviene probablemente de *ψύω. Este último presenta la raíz * *bhes-* ‘soplar’; en el sánscrito es *blás-trā* ‘fuelle’, y tiene una forma alargada *bhs-eu-*, en el sánscrito y védico es *á-psu-*, que significa ‘sin aliento’, ‘sin fuerza’. Cf. Chantraine (1977), p. 1296.

⁷ Cf. Lasso de la Vega (1963); Bremmer (2002).

⁸ Cf. Lasso de la Vega (1963), p. 243.



libre' representa al individuo y carece de las propiedades físicas y psicológicas; las 'almas del cuerpo', en cambio, dotan a la persona de vida y conciencia. Es por eso que el 'alma libre' es la forma de existencia no física del individuo, que se manifiesta después de la muerte en sueños o desvanecimientos. Fuera del cuerpo es activa y no está ligada a él como las almas del cuerpo. Su lugar en el interior del organismo no se encuentra determinado, ya que cuando el hombre está despierto el cuerpo encarna a la persona y únicamente sus actividades tienen importancia. En esa situación, el 'alma libre' se presenta únicamente de manera pasiva. Además, cuando adviene la muerte no continúa con su existencia mundana y persigue una vida ultraterrena.

II. Θυμός

Es el 'alma corporal' más importante,⁹ ya que constituye el principio de la vida, del sentimiento, de los impulsos irracionales o el deseo, aunque en unos pocos casos se lo asocia con el pensamiento.¹⁰ Platón en el *Cratilo* (419e) señala que θυμός deriva del verbo θύω, que significa 'moverse violentamente', 'hacer humear' o 'quemar una víctima'. Para Bremmer (2002), p. 50, el θυμός es un tipo de sustancia que puede ser puesta en movimiento, lo que justifica tal vez una interpretación etimológica que lo vincula con el *fumus* latino.¹¹ De hecho, en varias ocasiones se lo asocia con una especie de aliento. Diomedes mata a Axilo Teutránida y le roba su aliento vital (*Il.* VI, 18). En el canto XI (334) Diomedes asesina a dos troyanos y los priva del soplo (θυμός) y de la vida (ψυχή). Esta acepción de θυμός como hálito marca una diferencia con la ψυχή. Sin embargo, y contrariamente a lo que acontece con la ψυχή o 'alma libre', siguiendo el análisis de Bremmer, el θυμός es el hontanar de las emociones y puede animar a las personas a hacer algo. De este surgen la amistad y los sentimientos de venganza, la tristeza, el enfado y el temor, o a veces el deseo de beber, siempre que el ánimo lo apetezca (*Il.* IV, 263). En otros casos, es el lugar del odio (*Il.* I, 429). También puede relacionarse con el coraje. Por ejemplo, a Aquiles lo impulsan la furia y el ánimo (μένος και θυμός, *Il.* XX, 174). El θυμός, que no se restringe a los hombres, se vincula en algunos casos con la voluntad o con un cierto estado de ánimo: Zeus prohíbe a los dioses intervenir en la lucha y

⁹ Según Wilamowitz (1927), p. 191, el θυμός tiene un papel más importante que otros elementos porque puede representar lo que entendemos como el todo del 'alma'. Creemos que la opinión de Wilamowitz no es precisa ya que al revisar con el TLG todas las entradas del término θυμός en Homero, ninguna de ellas evidencia que el vocablo tenga ese significado. La filología ha avanzado mucho desde principios del siglo pasado. Ahora se usan programas que permiten adoptar un método más científico para acercarse al problema.

¹⁰ Para un análisis reciente sobre el término θυμός en la épica griega, puede verse el libro de Caswell (1990).

¹¹ Cf. LSJ (1996), p. 813.

dialoga con Atenea con el ánimo resuelto a ello (*Il.* VIII, 39).¹² Sentimientos más felices como la alegría también se conectan con el θυμός. Son frecuentes los giros “se alegraba en su ánimo” (χαίρει δὲ θυμῷ, *Il.* XIV, 156). Un último significado, posiblemente más débil, se encuentra en el θυμός como un órgano que comparte algo con el pensamiento, ya que Aquiles resuelve sus dudas en la mente (φρένα) y en el θυμόν (*Il.* I, 194). Esto último indica probablemente que la diferencia entre el hombre moderno y el homérico parece estar en que el primero ‘piensa’, mientras el segundo ‘habla’ consigo mismo (*Il.* XVII, 90).

En lo concerniente al sueño, desvanecimiento u otro tipo de inconsciencia, el θυμός recupera su ininterrumpida actividad cuando el hombre se despierta. Una vez que el hombre recobra el aliento (ψυχή), vuelve a concentrarse en su θυμός (*Il.* XXII, 475). Si el individuo fallece no sucede lo mismo que con la ψυχή, ya que el θυμός por lo general nunca se dirige al Hades. Sin embargo, hay más de un ejemplo en que el θυμός es capaz (δύναμι) de abandonar a los miembros (μελέων) y dirigirse hacia el Hades (*Il.* VII, 131). En este caso θυμός es prácticamente equivalente a ψυχή, aunque el verbo δύναμαι (ser capaz) indica que es solo una posibilidad, no un hecho real que se concrete. Lo mismo se deduce del verso ya citado donde se lee que el θυμός sale de los miembros (*Il.* VII, 131). Lo precedente corrobora que no se conoce ningún caso en la *Iliada* y la *Odisea* en que un muerto posea una ψυχή.

De acuerdo con algunos estudiosos,¹³ con Homero se emprendió la unión de los fenómenos de la conciencia y de la vida animal (ψυχή καὶ θυμός), tendencia que más tarde culmina con una asimilación completa del término ψυχή por sobre el θυμός, es decir, el primer vocablo pasa a significar ‘vida’, al igual que el segundo. El θυμός, señala Rohde (1994), p. 505, n. 3, “es la más elevada y general entre las fuerzas vitales que se encierran en el hombre corpóreo y vivo, se usa casi en el sentido de ψυχή (...) cuando se dice del θυμός que, al llegar la muerte, él huye de los miembros para internarse en el Hades” (*Il.* VII, 131), cosa que, en realidad, solo puede decirse de la *psique*. En cambio, y esto es muy importante, nunca se encuentra en Homero la palabra ψυχή, indicando una fuerza espiritual o la actividad de una fuerza dentro del hombre vivo”.

III. Νόος

Como vimos en el apartado anterior, la línea divisoria entre el θυμός y la ψυχή es relativamente clara, pero no sucede lo mismo entre el νόος y el θυμός. Si

¹² Los dioses tienen un θυμός, pero no una ψυχή. En la literatura posterior solamente hay cuatro ejemplos en que se le adscribe un alma a los dioses. Cf. Nussbaum (1972), p. 2, n. 4.

¹³ Cf. Burton (1913), p. 575. Jaeger (1998), p. 86.



bien el νόος se vincula generalmente con el pensamiento y posee una naturaleza más intelectual que el θυμός, esto no es siempre así. En términos generales puede asociarse con el juicio, intuición, ingenio o pensamiento de los hombres (νόος (...)) ἐστὶν ἀνθρώπων, *Il.* XVIII, 36).

Sin embargo, y como demostró hace un tiempo Von Fritz (1943), en ningún caso representa lo que se entiende por una cierta capacidad racional, más bien constituye una especie de facultad que se vincula con la ‘perspicacia’ o el ‘discernimiento’ que posee el hombre para captar la realidad. En ese sentido, se aproxima más a la facultad de la vista que a la de la razón. De hecho, no hay ningún pasaje en Homero en que se insinúe un proceso de razonamiento cuando se usan los términos νόος y νοεῖν. Esto quiere decir que la verdad acerca de algo se alcanza mediante una repentina intuición; es algo que se ve súbitamente. El significado fundamental del término νοεῖν en Homero ‘es darse cuenta’ o ‘entender una situación’. Etimológicamente, lo más probable es que las palabras νόος y νοεῖν deriven de una raíz que significa ‘oler’.¹⁴ Sin embargo, en la *Iliada* y la *Odisea* el verbo νοεῖν está más relacionado con el sentido de la visión.

De acuerdo con el análisis de Von Fritz (1943), p. 223, una comparación entre los verbos ἰδεῖν y νοεῖν demuestra que el uso de ἰδεῖν tiene una amplia gama de significados similares a los de νοεῖν, y que puede abarcar todos los casos en que algo se revela a nuestro conocimiento a través del sentido de la visión, incluyendo: a) cuando un objeto de la visión permanece indefinido y su forma no puede distinguirse claramente; b) la circunstancia en que un objeto es visto e identificado con claridad; c) el caso de un objeto que es reconocido en una determinada acción. Snell (1982), p. 13, que sigue en lo fundamental el análisis de Von Fritz, advierte que νοεῖν significa un cierto ‘darse cuenta de algo’, como en el siguiente ejemplo: “los vio (ἐνόησε) Héctor entre las filas” (*Il.* V, 590). El verbo νοέω (pensar), que suele emplearse en tiempo aoristo como en el ejemplo citado, indica que una acción puede ser captada o percibida por los ojos (ἐν ὀφθαλμοῖσι νοήσας, *Il.* XXIV, 293). Cuando se expresa un pensamiento sobre el futuro el νόος tiene la capacidad de visualizar o pensar una idea (*Il.* IX, 104). En algunos casos, en vez de νοέω, se utiliza ἰδεῖν (ver, reconocer); sin embargo, este verbo se emplea para un tipo de visión que no involucra únicamente una actividad visual y expresa sobre todo un acto mental que acompaña a la visión. Por esta razón que el νόος le permite al hombre en algunos casos tener representaciones claras, demostrar cierta intención, concebir un plan (*Il.* XV, 509) o proyecto acerca de algo (*Il.* IX, 104). En ese sentido, especifica el mismo Snell (1982), p. 13, es la mente como un recipiente de imágenes claras, o más precisamente el órgano que permite tener imágenes claras. También los dioses tienen

¹⁴ Cf. Chantraine (1977), pp. 756-757.

un νόος, particularmente Zeus (*Il.* XV, 242). Ahora bien, en el caso de los dioses el término puede revestir el sentido de ‘voluntad’ o ‘empeño’ (*Od.* XXIV, 164), porque los hombres generalmente deben regirse por lo que determinan las divinidades. Los únicos que no poseen un νόος son los animales y los muertos (*Od.* X, 494).

Un motivo más débil para no equiparar al νόος con el pensamiento es que siempre se localiza en el pecho, al igual que el θυμός (νόον καὶ θυμὸν ἐνὶ στήθεσσι, *Il.* IV, 309). Que el νόος no esté enteramente ligado al pensamiento se entiende además en el siguiente ejemplo: “Agamenón se alegraba en su pensamiento” (Ἀγαμέμνων χαῖρε νόῳ, *Od.* VIII, 78). Lo usual sería χαῖρε θυμῷ. El dativo (νόῳ) de la frase tiene un carácter instrumental, es decir, indica el medio o el instrumento de una acción (= νοήσας). Sin embargo, y de acuerdo con la interpretación de Lasso de la Vega (1963), p. 247, la frase autoriza defender un sentido más intelectual.

IV. Φρένες

Son órganos dotados de atributos físicos y psicológicos¹⁵ que se ubican en el diafragma (*Il.* XVI, 481). Aunque es complejo definir su función específica, por lo general constituyen la sede de las entrañas del hombre.¹⁶ Por ejemplo, Agamenón tiene furia en sus negras entrañas (*Il.* I, 103). Las φρένες se asientan en el corazón, de modo que pueden representar la sede de las pasiones o de ciertas turbaciones como el miedo que conmueve al hombre y lo hace temblar en el interior (*Il.* X, 10). Por esa razón que en estos órganos también pueden residir emociones o exaltaciones como el gozo (*Il.* IX, 186), la ira (*Od.* VI, 147) o el furor (*Il.* XIII, 487).

En las φρένες también predomina un elemento intelectual. De hecho, evoluciones posteriores del sustantivo φρήν, como ἄφρων (insensato), corroboran la acepción intelectual del vocablo. En estricto rigor, en las φρένες se localizan las facultades mentales de la percepción, el pensamiento e ingenio. El alcance intelectual del vocablo se advierte en el verso que señala que Héctor comprendió en su mente (ἔγνω... ἐνὶ φρεσὶ, *Il.* XX, 296). Aquiles también resuelve sus dudas en la mente y en el ánimo (κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμὸν, *Il.* I, 193). Al igual que los demás órganos, no se conservan una vez que el hombre muere (*Il.* XXIII, 104). Se distinguen del νόος porque este atiende más a la percepción de los hechos presentes o futuros; las φρένες, en cambio, se encargan de reflexionar sobre estos. De la misma forma se diferencia del θυμός, porque en este los impulsos irracionales pueden entrar en conflicto con el hombre, lo que no ocurre con las φρένες. Por último, se observa que las emociones que se asientan en las φρένες conciernen más a la mente que al cuerpo, aunque en Homero no hay

¹⁵ Cf. Sullivan (1995), p. 70-72.

¹⁶ LSJ (1996), p. 1954.



una clara distinción entre este y el alma. En estricto rigor, observa Renehan (1979), p. 279, solamente hacia el siglo V a. C. la dicotomía mente / cuerpo fue establecida en la filosofía y el pensamiento popular.

V. Μένος

Aparte del θυμός, el νόος y las φρένες, existe una serie de vocablos para designar la ‘fuerza’. Snell (1982), p. 20, observa que en Homero los actos mentales y espirituales se deben al impacto de factores externos, y que el hombre es el objeto de un gran número de fuerzas que lo afectan y penetran. Esta es la razón por la cual Homero emplea varios términos para expresar la idea de fuerza, como μένος, σθένος, βίη, κῆρυξ, ἴς, κράτος, ἀλκή y δύναμις. El significado de cada uno de estos términos es preciso y tiene varios alcances. Dichos vocablos se refieren a funciones específicas y campos particulares de experiencia. Entre ellos destaca μένος, que es la fuerza de los miembros del hombre que está ansioso por luchar; es el ‘furor’ del guerrero¹⁷ que generalmente está inspirado por los dioses (*Il.* X, 482) y se dirige a una actividad concreta (*Il.* I, 207). Al igual que los demás órganos se ubica en el pecho de los guerreros (*Il.* XIX, 201) y no constituye primariamente una fuerza física ni tampoco es un órgano permanente de la vida mental; es como la ἄτη (ceguera del alma, locura), un estado mental de los hombres. Es por eso que Dodds (1999), p. 22-23, interpreta que la ‘ceguera del alma’ es algo divino que se experimenta de manera anormal.

Por lo general, μένος se coordina con ψυχή, θυμός y χεῖρας. De hecho, hay numerosos ejemplos en los que figura junto con ψυχή (*Il.* V, 296). Se encuentran al menos dos entradas importantes del vocablo similares al uso de ψυχή, ya que el μένος también tiene la capacidad de abandonar o dejar el cuerpo (ἄσσε μένος, *Il.* XVI, 332). Sin embargo, cuando el hombre fallece, recibe el nombre de cabeza sin μένος. En otras expresiones se coordina con θυμός (*Il.* V, 592). Además, designa el poder de las manos y la furia (*Il.* VII, 457). Por último, se encuentran algunos versos en los que se asocia con φρήν (*Il.* XXI, 145).

Este órgano no se restringe al ser humano, abarca otras realidades como los dioses (*Il.* XIII, 444), los animales (*Il.* XVII, 20), el fuego (*Il.* VI, 182), el vino (*Il.* VI, 261), el viento (*Il.* V, 524) y los ríos (*Il.* XII, 18). Que un órgano como el μένος comprenda estas realidades indica probablemente que en tiempos de Homero el hombre tenía un pensamiento animista, semejante al de los primeros filósofos presocráticos.

Además, existen otros términos que designan la idea de fuerza. Ἀλκή es una especie de fuerza defensiva que protege contra el enemigo (*Il.* III, 45); σθένος es la

¹⁷ Cf. Bremmer (2002), p. 51.

fuerza muscular del cuerpo, pero también es el poder de un héroe como Héctor (*Il.* IX, 351); κράτος es la supremacía o la fuerza superior (*Il.* I, 529).

VI. Καρδία

Este término por lo general se refiere al ‘corazón’ y posee una acepción similar en algunos casos a θυμός y μένος, ya que también anima al guerrero a luchar. Καρδία tiene solamente tres entradas en la *Iliada* (*Il.* II, 452; XI, 12; XIV, 152) y ninguna en la *Odisea*. En los tres ejemplos alude a lo que incita al hombre a combatir o luchar (*Il.* XI, 12). En ese sentido, su significado se aproxima más al de μένος que al de θυμός. Términos como κῆρ y κραδίη poseen un significado similar a καρδία. El maldito corazón (κῆρ) de Aquiles se alegra en su pecho (*Il.* XIV, 139). También encontramos un interesante pasaje en la *Odisea* (XX, 17-18): Ulises golpea su pecho y le dice a su corazón (κραδίη) que se calle porque ha pasado por cosas muy duras. Este es un claro ejemplo de que existe algún tipo de conflicto en el “interior” de los personajes homéricos que no se resuelve apelando a algún tipo de elemento “racional”.

CONCLUSIONES

El análisis sobre el alma en Homero evidencia que en la *Iliada* y la *Odisea* no hay una especulación acerca de la unidad del hombre ni existe un concepto para designar su personalidad, entendida esta como la capacidad que tiene un sujeto de ser consciente de sí mismo. Con otras palabras, Homero no consideró el yo como algo objetivo.¹⁸ Señal de esto es la carencia de un término específico para designar lo que se entiende por alma. El hombre homérico no es una suma de cuerpo y alma, sino un todo del que se destacan determinados órganos. El θυμός, por ejemplo, es un órgano del hombre, no del alma del hombre. Cualquiera de las actividades que llamamos anímicas puede asignarse a todo el hombre y a cada uno de sus miembros. Por esa razón el ‘yo’ se expresa mediante giros como ‘mi fuerza poderosa’ (*Il.* VI, 126), ‘mis manos’ (*Il.* I, 166), ‘mi pecho’, etc.¹⁹ Para Schmitt (1990), p. 182, en cambio, términos como θυμός o νόος son formas de expresión concretas que representan la unidad del ‘yo’ en Homero. Sin embargo, y de acuerdo con todas las búsquedas que hemos realizado en el TLG de θυμός y νόος, una afirmación de este tipo es insostenible. Es por eso que la afirmación de Snell (1982), p. 53, resulta válida: los griegos del tiempo de Homero no tuvieron una noción que hiciera referencia al

¹⁸ Cf. Beare (1896), p. 227.

¹⁹ Cf. Lasso de la Vega (1963), p. 245.



todo psíquico, o de una idea que se corresponda con el concepto de alma socrático. En esa época, agrega Bremmer (2002), p. 58, “el individuo no concebía la voluntad como un factor ético, ni distinguía entre el interior y el exterior de sí mismo como hacemos nosotros”.

No obstante lo anterior, hay un pasaje de la *Odisea* (XI, 602) que los estudiosos citan para demostrar que en el poeta existe una cierta noción del yo.²⁰ Odisseo señala que después de ver a Sísifo captó (εἰσένοισα) la fuerza de Heracles, su imagen (εἶδωλον), pero (δέ) este último (αὐτός) está entre los dioses inmortales. El pasaje es interesante porque establece una diferencia entre la imagen (εἶδωλον) de Heracles con su yo (αὐτός). Por lo tanto, podemos preguntar qué significa aquí el yo. Hasta donde hemos podido examinar, este es el único ejemplo en toda la obra de Homero que permite especular en torno a una idea unitaria del yo. Ahora bien, en ningún caso se dice que ese yo sea el portador de la inteligencia, las emociones o la voluntad. Entonces, ¿qué designa? Un hecho es claro: Heracles está junto a los inmortales; es un héroe importante que está en el mismo plano de los demás y es mortal (*Il.* XVIII, 117-9). Sin embargo, en este pasaje se añade que disfruta junto a los dioses inmortales, lo que evidencia que ya había comenzado el proceso de divinización de Heracles. Claramente el yo no puede ser el cuerpo de Heracles, pero tampoco se dice que sea su θυμός el que goza del banquete. Ninguno de los órganos de las almas del cuerpo puede estar en el Hades, y tampoco es el ‘alma libre’ la que disfruta de un banquete. Entonces el pasaje plantea un problema difícil de resolver. Independiente de este pasaje, al parecer Homero no tiene un concepto definido para designar el todo psíquico, sin embargo, esto no es tan claro en el caso del cuerpo.

Al parecer en la *Iliada* y la *Odisea* no existe un término para nombrar el cuerpo (σῶμα) del hombre. Además, σῶμα nunca se utiliza para el cuerpo de un ser vivo, ya que designa el cadáver. No obstante, si encontramos algún ejemplo de un término con un uso similar al de σῶμα que designe un ser vivo, es posible refutar la idea de que el hombre siempre es descrito en la *Iliada* y la *Odisea* como un agregado de partes separadas y nunca como una unidad. Renehan (1979), pp. 277-278, intenta defender esta tesis, pues sostiene que la poesía y el lenguaje popular tienen una tendencia a la especificación, es decir, cada uno de los sustitutos de σῶμα posee un significado determinado. Por ejemplo, un término como δέμας se refiere a la constitución física de un ser humano y se usa para expresar que un hombre tiene un cuerpo grande o pequeño (*Il.* V, 801); εἶδος describe la apariencia o aspecto de un hombre (*Il.* II, 715); φύη designa la naturaleza, en contraposición a la talla y el aspecto (*Il.* II, 58); χρώς es la complexión o el color de la piel (*Il.* XXI, 568). Lo importante es que todos estos términos se usan en acusativo de relación que hace

²⁰ Cf. Sorabji (2008), p. 17.

referencia a una unidad. Por ejemplo: “Tideo era pequeño de tamaño (δέμας)” (Il. V, 801). Esto se refiere a la unidad física, es decir, al cuerpo humano. Según el mismo Renehan, por esta razón no se justifica sostener que Homero fue incapaz de captar al ser humano como un todo. Sin embargo, si en Homero no existe una idea unitaria del alma, ¿cómo podría existir una noción unitaria del cuerpo?

BIBLIOGRAFÍA

- Beare, J. 1896. “Self-Knowledge”, *Mind* 5, pp. 227-235.
- Bremmer, J. 2002. *El concepto del alma en la Antigua Grecia*, Madrid: Siruela.
- Burton, E. 1913. “Spirit, Soul, and Flesh. ΠΝΕΥΜΑ, ΨΥΧΗ, and ΣΑΨΕ in Greek Writers from Homer to Aristotle”, *The American Journal of Theology*, 17, 4, pp. 563-598.
- Caswell, C. 1990: *A Study of Thymos in early Greek Epic*, Leiden: Brill.
- Chantraine, P. 1977. *Dictionnaire étymologique de la langue Grecque*, Paris: Klincksieck.
- Dodds, E. R. 1999. *Los griegos y lo irracional*, Madrid: Alianza.
- Jaeger, W. 1998. *La teología de los primeros filósofos griegos*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Lasso de la Vega, J. et al. 1963. *Introducción a Homero*. Madrid: Eds. Guadarrama.
- Liddell, H. S., Scott, R., Jones, H. S., 1996. *Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press.
- Nilsson, M. P. 1956. *A History of Greek Religion*, Oxford: Clarendon Press.
- Nussbaum, M. 1972. “ΨΥΧΗ in Heraclitus, I”, *Phronesis* 17, pp. 1-16.
- Renehan, R. 1979. “The Meaning of ΣΩΜΑ in Homer: A Study in Methodology”, *California Studies in Classical Antiquity*, 12, pp. 269-282.
- Rohde, E. 1994. *Psyché*, Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Schmitt, A. 1990. *Selbständigkeit und Abhängigkeit menschlichen Handelns bei Homer: Hermeneutische Untersuchungen zur Psychologie Homers*. Mainz/Stuttgart: Akademie der Wissenschaften und der Literatur/Franz Steiner.



Snell, B. 1982. *The Discovery of the Mind*, Oxford: Blackwell.

Sorabji, R. 2008. *Ancient Philosophy of the Self*, UK: Springer.

Sullivan, S. 1995. *Psychological & Ethical Ideas: What Early Greeks Say*, Netherlands: Brill.

Thesaurus Linguae Graecae (TLG), CD-ROM, Irvine, 1999.

Von Fritz, K. 1943. "NOOΣ and Noein in the Homeric Poems", *Classical Philology*, 38, pp. 79-93.

Warden, J. 1971. "ΨΥΧΗ in Homeric Death-Descriptions", *Phoenix*, 25, pp. 95-103.

Wilamowitz-Moellendorff, U. von. 1927: *Die Heimkehr des Odysseus: Neue Homerischen Untersuchungen*, Berlin: Weidmann.

Wundt, W. 1926. *Elementos de psicología de los pueblos*, Madrid: Alta Fulla.