



Actas del II Simposio Internacional Helenismo Cristianismo (II SIHC)
2010
Alesso, Marta y Miranda, Raquel (editoras)
EdUNLPam
Universidad Gral. Sarmiento-Universidad Nacional de La Pampa
Los Polvorines, Buenos Aires, Argentina
Publicación online
ISSN 1853-0621

La inmortalidad del alma. Una metáfora del viaje

MARÍA CECILIA COLOMBANI

Universidad de Morón-Universidad Nacional de Mar del Plata

Introducción

El proyecto de la presente comunicación consiste en trazar un arco de lectura entre Homero y Platón a partir de la consideración del alma como núcleo de problematización, sobre todo a partir del cambio de territorialidad que la muerte supone.

El objetivo es efectuar una lectura antropológica del destino de las almas a partir del tránsito que la muerte implica como pérdida de un *topos* y el ingreso en otro. Tensionaremos la lectura desde ciertas metáforas que representarán núcleos interpretativos: una metáfora del viaje, una metáfora de la luz y una metáfora de la visión como modos de acercarnos a un mundo complejo, que supone la consideración del alma como noción rectora y dominante, tanto del mundo arcaico como del mundo clásico.

La primera instancia será ubicar la idea en el marco general de la literatura homérica para descubrir su importancia en la inicial vinculación con el cuerpo, así como su posterior destino en el Hades y hacerla jugar en el horizonte de las aludidas metáforas; la segunda instancia será desplazar su noción y descubrir cómo resuena en la literatura platónica, ya sea en su ascenso dialéctico, ya en su ulterior destino. En un caso u otro, el alma parece tener un espíritu viajero, nomádico, que nos instala en la metáfora del viaje. Asimismo, el ascenso o descenso, la salida de un *topos* y la ulterior entrada en otro, supone juegos de claridad y oscuridad, de

brillos y sombras, de memoria y olvido, que ponen el tema en clave lumínica. El ascenso parece ser proporcional a la luminosidad lograda, mientras que el descenso evoca las figuras nocturnas. La día noche-día parece atravesar un sinnúmero de temas antiguos, recogidos por distintos registros literarios, como modo de dar cuenta de los nudos de problematización.

Finalmente, los juegos aludidos en la consideración, tanto del espacio como de la luz, determinan posibilidades de visión, diferentes registros de visibilidad e invisibilidad, coincidentes con estatus de conocimientos diferenciados, recogidos, sobre todo, por la narrativa platónica. En efecto, en Platón el alma aparece como facultad de conocimiento y éste es, fundamentalmente, 'ver'.

Homero: la preocupación inaugural por las almas

De la preocupación general sobre las almas recordaremos la inquietud sobre su destino final una vez producida la muerte del individuo. Por supuesto que para sostener esta inquietud es necesario saber que la creencia en tiempos homéricos radica en el convencimiento de la pervivencia del alma tras la muerte. La religión griega nunca ha expresado sus ideas a través de conceptos, ni tampoco devuelve el horizonte de una verdad revelada; por el contrario, todo el acervo religioso parece descansar en la obra de sus poetas. Tal como sostiene Rohde

(1948: 3), “los pensamientos y la fantasía de los poetas griegos envuelven en su trama la médula de la religión popular de Grecia”. Esta tarea inaugural que sostiene la poesía hasta convertirla en una función socio-religiosa y que hace del poeta un maestro de verdad¹ es continuada por los filósofos, de quienes también obtenemos datos de ese reservorio mítico-religioso que reemplaza el saber que proporciona el dogma. Primer elemento que emparenta dos modos de literatura: la poesía y la filosofía como fuentes de referencia religiosa. Quizás sea este uno de los principales motivos por los que Louis Gernet (1984) alude a la poesía como “esa especie de filosofía popular” que recoge, inauguralmente y en el marco de sus propias reglas de formación discursiva, las primeras preocupaciones onto-antropológicas sobre lo real.

La vida es una evidencia clara para el hombre griego que no exige explicación o justificación alguna. Más problemática resulta la muerte como cesación de aquella evidencia. El sentimiento de lo desconocido, la ignorancia sobre el después de la vida —no exento de cierto *pathos* de temor y asombro— ponen a la muerte en clave interrogativa. En el corazón de esta experiencia, lo que parece imposible es la idea de que “el proceso de la vida y la conciencia propia del hombre se extinga por sí mismo” (Rohde 1948: 7).

La consideración de la vida es, para el hombre homérico, muy vigorosa, porque la vida misma es un bien más allá de las vicisitudes de la misma, las penurias, las fatigas, los dolores y los esfuerzos por sobrellevarla, propios de la condición de los mortales y punto de distanciamiento con los dioses. En efecto, la brecha ontológica que separa ambos *topoi* o mundos hasta hacer de ellos dos razas o mundos impermeables no invalida el reconocimiento del hombre por la vida y el placer de vivirla, sólo pone de manifiesto la conciencia de no ser dioses. Tal es el valor de la vida, que “no hay nada tan aborrecible para el hombre como la muerte y las puertas del Hades. Sea cualquiera el estado que sobrevenga con la muerte, no cabe duda, piensa el hombre homérico, de que con el último suspiro se extingue para siempre la vida, esta vida tan hermosa, bañada por los rayos del sol de Grecia” (Rohde 1948: 8).

No desear la muerte por el esplendor que la

vida acarrea no implica que sobre ella recaiga una preocupación: ¿qué sucede tras la muerte?

Es hora de iniciar nuestro viaje, ya que propusimos la metáfora del viaje como idea rectora y el Hades se yergue como la geografía a transitar. Hesíodo, en *Teogonía*, nos informa sobre su existencia a propósito de la titanomaquia para describir la geografía donde los derrotados alcanzan su destino final: “Allí delante se encuentran las resonantes mansiones del dios subterráneo [del poderoso Hades y la temible Perséfone]; guarda su entrada un terrible perro, despiadado y que se vale de tretas malvadas: a los que entran les saluda alegremente con el rabo y ambas orejas al mismo tiempo, pero ya no les deja salir de nuevo, sino que, al acecho, se come al que coge a punto de franquear las puertas” (vv. 768-774). El poeta describe un espacio tenebroso y particular al mismo tiempo; parece guardar las características de un espacio sagrado que interrumpe el *topos* profano con su otredad manifiesta. No cualquiera tiene acceso a él, y quien penetra queda abrazado por el destino fatal que lo espera más allá del espacio ordinario. El espacio resuena desde la metáfora lumínica, ya que ese reino subterráneo es el reino de las sombras; las profundidades de la tierra encierran la oscuridad más cruel; constituye las entrañas mismas de la tierra, el Érebo, surgido del Caos y de la negra Noche, quien preñada en contacto amoroso con Érebo alumbró a Éter y a Día. Estamos, pues, en una geografía originaria plasmada en el comienzo mismo del cosmos. *Topos* tenebroso e infernal, pero dominio al fin, donde reina esa pareja infernal.

Es a este espacio álder al que llega la *psique* para reunirse con el cortejo de pares que deambula por esa geografía, sinónimo de oscuridad. Se instalan en el reino invisible como destino último de su propio ser invisible. Ya en su contacto con el cuerpo, la *psique* resulta invisible frente al registro de visibilidad que el cuerpo ostenta. El más allá también es del orden de lo invisible, tensionando la díada visible-invisible, que retornará en la literatura platónica desde la vertiente metafísica, pero con una inversión valorativa paradójica que ubica al más allá como el lugar de *to on* y *aei on*, “lo que verdaderamente es” y “lo que siempre es”.

Ahora bien, esta *psique* constituye “algo aéreo, etéreo, como un hálito de vida que se escapa del

cuerpo con el último aliento. Sale de él por la boca y también, sin duda, por la herida abierta del agonizante y, una vez libre, recibe también el nombre de ídolo (*eidolon*), imagen” (Rohde 1948: 9) La muerte resulta entonces el pasaporte a esa territorialidad otra, al tiempo que genera la disolución de lo que otrora constituyera una unidad compuesta, heterogénea. En el juego visible-invisible, el elemento visible —el cuerpo, corruptible y perecedero— se descompone a partir de su propia materialidad, mientras lo ‘invisible’ —heterogéneo frente al elemento anterior— se libera del cuerpo e, ‘invisible’, marcha hacia lo ‘invisible’. Juego de invisibilidades para un elemento que en su constitución no devuelve registro sensible. El análisis precedente, de cuño filosófico, provoca adrede el puente hacia la narrativa platónica, donde cuerpo y alma, como realidades heterogéneas, guardan comportamientos y destinos disímiles. Homero devuelve ya la intuición de esas dos realidades y de sus destinos respectivos.

Es en los confines del Hades donde se ven esos *ídola*, imágenes, cuyos contornos definen claramente la figura de los mortales a quienes pertenecen. La *psique* de Patroclo no se le parece, es Patroclo, cuya *psique* ha hallado su lugar definitivo, el fin de un viaje que se iniciara en el mismo momento de la muerte. Es esa imagen la que se le aparece a Aquiles, que reconoce en esa talla, figura y modo de mirar al amigo muerto en manos de Héctor. Es una imagen hecha de sombras, enfatizando la metáfora lumínica, donde la muerte queda siempre envuelta en una narrativa oscura y tenebrosa frente a la luminosidad y claridad de la vida.

Esta *psique* de la que venimos hablando no puede ser confundida con la noción de espíritu; más vale representa su contrario, ya que las funciones que Homero refiere como propias del espíritu sólo son posibles durante la vida. “Al sobrevenir la muerte, el hombre se desintegra, deja de ser un hombre completo: el cuerpo, es decir el cadáver, convertido ahora en ‘arcilla insensible’, se descompone; la *psique*, por su parte, permanece indemne. Pero no es ya, como antes, albergue del espíritu y de sus fuerzas, como no lo es tampoco el cadáver” (Rohde 1948: 9). Queda claro, pues, que el espíritu está vinculado con la fuerza vital, la potencia de la voluntad, la conciencia y el pensamiento, mientras

que nada de ello perdura en la noción de *psique*, definitivamente asociada a la idea de la muerte. Todas las notas que distinguen antropológicamente al hombre en tanto ser vivo se dan mientras la *psique* mora en un cuerpo; desintegrado éste, nada queda del viejo esplendor vital, tan caro a los griegos.

De allí el parentesco con la sombra, evanescente y oscura, en oposición al vigor lumínico de la vida en su esplendor. Más allá de estas oposiciones, vale una aclaración: el hombre cumple sus funciones vitales cuando constituye ese compuesto de cuerpo y *psique*, lo cual no significa que sea por ella que pueda cumplirlas; no sin ella, pero no por ella.

Es esta *psique* la que entra al Hades y se le atribuye el nombre y el valor del que fuera hombre vivo; constituye el ‘yo mismo’, tal como ocurriera en vida cuando el cuerpo era su morada. Por eso Odiseo ve en esas sombras a los viejos pares.

En los juegos diádicos que estamos proponiendo, una aproximación antropológica: el hombre aparece en un registro dual: por un lado, su corporeidad, perceptible, visible, por otro, una especie de doblote antropológico, su *psique*, invisible, capturada en una interioridad corpórea que sólo la muerte libera más allá de su fragilidad frente al yo corpóreo. Yo y otro yo parece ser la nueva diada, emparentada con el reino de lo visible y el *topos* de lo invisible. Invisible en vida e invisible tras la muerte, ése parece ser el estatuto del doble, de ese huésped, del otro yo que cada uno sostiene en su interioridad.

Platón: el nuevo *logos* sobre las almas

La filosofía ha traído otros aires y la incipiente narrativa se inscribe en el registro del *logos* como nuevo universo mental.

En primer lugar, pensaremos la función del alma en el marco de la metafísica platónica, su actividad en el seno de las funciones intelectuales, para luego pensar el destino de las almas más allá de la muerte. Destacamos el primer horizonte porque en Platón hay expresamente una actividad medular del alma en la función de conocimiento.

Recuperemos las metáforas en este andarivel. El viaje es el tránsito del alma de un *topos*, sensible, a otro, inteligible, que las alegorías de *República* devuelven en su narrativa alegórica, expresamente

delineadas por la pluma del Platón pedagogo para poder ascender dialécticamente en el marco de la relación pedagógica, que sostiene el maestro y el discípulo. La alegoría, (*allegoreuo*, decir las cosas de otro modo), como metatexto modela la metáfora del viaje, delineando los distintos parajes de un *methodos*, camino, que reconoce una teleología nítida: acceder a la contemplación de la idea. El alma en su itinerario ascendente arrastra al discípulo en su pretensión de conocimiento.

La metáfora lumínica se juega en un pintoresco relato, donde el punto de partida representa la mayor oscuridad, por ejemplo, en la alegoría de la caverna. Se trata de un *topos* oscuro, subterráneo, donde el punto de mayor luminosidad, el fuego, coincide con la salida del antro. La permanencia del alma en ese contexto es dolorosa, su estada errática y su posibilidad de conocimiento, débiles y distorsionadas. Las posibilidades de ‘ver la verdad’ son nulas y las sombras sólo permiten ‘ver sombras’, la oscuridad sólo devuelve más oscuridad. El viaje es, sin duda, un viaje hacia la luz, mediado por la mismísima luz del fuego. Los juegos lumínicos se van dando paulatinamente hasta el arribo a la región celeste, donde el alma halla sosiego, porque, a decir verdad, ese constituye ontológicamente su *topos* más afín. En realidad es un viaje hacia la luz y un camino hacia la familiaridad ontológica, donde alma y *topos* se vuelven elementos afines. El dispositivo ser-conocer es, además, directamente proporcional a la invisibilidad. Las realidades más débiles en calidad ontológica se muestran visibles y disponibles a la vista en su condición de *ta pseudea* (cosas aparentes); *ta alethea*, (cosas verdaderas) no se hallan disponibles a la vista y es el alma la que se prepara para contemplarlas. Así, el viaje es *askesis*, preparación, entrenamiento, ejercicio. No sin ello el alma accede al *topos* adecuado. Momento ascendente del viaje. El hipotético descenso que Platón propone tensiona, una vez más, los juegos lumínicos: “supongamos que ese hombre descende de nuevo a la caverna y va a sentarse en su antiguo, ¿no quedarán sus ojos como cegados por las tinieblas, al llegar bruscamente desde la luz del sol?” (*Rep.* 514a-517a).

En un punto dijimos que el viaje era *askesis*; ahora afirmamos que también es reencuentro, aún sin suponer la muerte como forma del encuentro

definitivo. Este matiz nos permite ubicarnos en el gran relato del viaje del alma, el descendente y el ascendente en el marco de la tensión vida-muerte. Sin duda nos estamos refiriendo a la preexistencia del alma. El alma busca conocer lo más afín a su naturaleza porque se parte de un isomorfismo cualitativo entre alma e idea, anudado en el relato de la preexistencia. La explicación de Sócrates a Simias nos instala en el corazón de la problemática: “La cuestión es entonces para nosotros esta, Simias: si existen aquellas cosas sobre las cuales hablamos siempre; esto es algo Bueno, [algo] Bello y toda realidad de esa índole, y si a estas cosas referimos todo lo que percibimos, descubriendo que las mismas existían anteriormente y [que su conocimiento] nos pertenecía y si es con ellas que comparamos lo que percibimos, es forzoso entonces que, así como ellas existen, exista también nuestra alma antes de que nosotros nazcamos” (*Fedón* 75b-77a). El pequeño viaje es el pasaporte para acceder a un viaje mayor, de descenso y posterior ascenso, tensionado por la diada nacimiento-muerte.

El gran relato final: las marcas de un viaje

El texto elegido para abordar el presente tramo del trabajo es el *Fedro*. Esta obra nos devuelve la naturaleza del alma para poder comprender, en ese marco, el nuevo relato del viaje que proponemos. A la rigurosa explicación lógica, donde Platón postula la inmortalidad del alma, continúa el relato del *mythos* como *logos* explícitamente escogido por Platón, ya que sólo la ciencia de los dioses y no la de los hombres —precaria e insuficiente— podría dar cuenta de tal naturaleza. Desde la esfera humana, una imagen, una analogía simbólica, pueda quizás acercarnos a ese saber. De allí la pertinencia del discurso mítico. Ya hemos transitado otro *topos* discursivo donde el alma tiene una aproximación racional, nos referimos a *República* como *topos* emblemático de tal intento explicativo. *Fedro* representa otro *topos* de instalación, afín a las características del diálogo mismo. Toda alma, divina o mortal, se compone de tres elementos: dos corceles y un auriga. Comencemos a rastrear los elementos de la metáfora que nos guía. Ahora el viaje toma la forma de un trayecto alado, de corceles que obedecen a un guía, elemento insustituible en todo viaje. En efecto, no hay travesía sin conductor, *strategos*, sin

alguien que ejerza la función de conducir, *ago*, para llevar a buen puerto

En el caso de almas divinas, los corceles son buenos, nobles y sin faltas; es esto lo que garantiza una conducción óptima por parte del auriga, cuya tarea es fácil a partir de los elementos con los que cuenta. Las almas de los hombres, en cambio, resultan heterogéneas en su composición y los corceles no son de idéntica raza. Dice Platón: “En el nuestro, está en primer lugar el conductor que lleva las riendas de un tiro de dos caballos, y luego los caballos, entre los que tiene uno bello, bueno y de una raza tal, y otro que de naturaleza y de raza es lo contrario de éste. De ahí que por necesidad sea difícil y adversa la conducción de nuestro” (Platón, *Fedro* 246 b-c).

Estas peripecias del viaje ponen en clave agnóstica el recorrido. Se trata siempre de la metáfora del combate, del eterno relato de la batalla perpetua, donde la constitución del sujeto depende del triunfo de la conducción de ambos corceles. En última instancia, el resultado del combate arroja la partición entre el hombre prudente y el intemperante y las consecuencias en todos los órdenes que se pueden inferir a partir de esa binarización.

Las almas perfectas y aladas se mueven por las alturas, mientras que aquellas que han perdido las alas pierden la capacidad de libre movimiento y son arrastradas hasta alcanzar algo sólido, donde quedan instaladas tomando un cuerpo terrenal.

Sin duda, la naturaleza del alma propicia la posibilidad del viaje. “La propiedad natural del ala es la de levantar lo pesado a lo alto, elevándolo a la región donde habita el linaje de los dioses, y de un modo o de otro es dentro de las partes del cuerpo lo que más ha participado de la naturaleza divina” (Platón, *Fedro* 246 d-e). Queda claro que el ascenso que la propiedad del alma vehiculiza intersecta una vez más nuestras metáforas. El camino supone una aproximación a la región más lumínica, al tiempo que se aleja de todo signo de visibilidad para entrar en el *topos* de plena invisibilidad. La procesión de almas en el cielo cuenta con un conductor de lujo: Zeus. Ningún otro podría conducir excelsamente esas almas, ya que es el padre de hombres y dioses el conductor por excelencia. El Alma del mundo espera la procesión, presidiendo el banquete divino. “Pues bien, el excelso conductor del cielo,

Zeus, auriga en su carro alado, es quien camina primero, ordenando y cuidándose de todo. Le sigue la hueste de dioses y divinidades formada en doce escuadrones” (Platón, *Fedro* 246 e). Las almas divinas ascienden sin interrupciones ni obstáculos hasta el lugar privilegiadísimo donde reina la eterna luminosidad de las esencias perfectas, sin sobresaltos ni disturbios. Viaje impecable hacia el corazón de la verdad, sólo reservado a los dioses; *topos* maravilloso que incita a una prolongada y definitiva permanencia; “es en dicho lugar donde reside esa realidad carente de color, de forma, impalpable y visible para el piloto del alma, el entendimiento; esa realidad que ‘es’ de una manera real, y constituye el objeto del verdadero conocimiento” (Platón, *Fedro* 247 c-d).

Es en las visiones del alma divina donde se conjuga la metáfora lumínica con la de la visión. En ese estallido de luz es donde se ‘ve’ lo real mismo y, así, “queda contenta, y en la contemplación de la verdad se nutre y disfruta” (Platón 2003: 247 d). El ver también ha superado las connotaciones y vicisitudes del ver sensible en el marco de la tensión visible-invisible; estamos instalados en el corazón de la paradoja ‘ver lo invisible’, cuando el ver está usualmente asociado al ‘ver lo visible’. Refinamiento exquisito de un viaje que conoce del más allá; lo descrito está más allá del mismo cielo, es el *topos* supra celeste, *telos* perfectísimo que ejerce derecho de admisión. Lugar de nutrición, verdadero regalo para las almas nobles, donde se contempla la justicia en sí, la templanza y el conocimiento que versa sobre el Ser verdadero. Y así, “tras haber contemplado de igual modo las restantes entidades reales y haberse regalado, de nuevo se introduce en el interior del cielo y regresa a casa” (Platón, *Fedro* 247 e).

Conclusiones

Hasta aquí, pues, el proyecto que nos ha animado: en primer lugar, una aproximación al concepto de alma, su especialización, su itinerario, tanto durante la vida como tras ella, sus posibilidades de conocimiento, sus relaciones con el cuerpo que la contiene durante su permanencia en él; y, en segundo lugar, un análisis comparativo de dos tipos de *logos*: el literario, encarnado en la figura de Homero en los albores de la literatura occidental, y el filosófico, plasmado por la letra platónica cuatro siglos

después. Dos *logoi*, discursos, que parecen no poder prescindir de la utilización del *mythos*, relato, narración, para dar cuenta de la complejidad del alma.

El arco de lectura no sólo intentó recorrer dos formas literarias (la poesía homérica y la filosofía) sino que implicó el desplazamiento de una Grecia a otra. Algo más que cuatro siglos distancian a Homero de Platón. La vieja Grecia ha sucumbido de la mano del nacimiento de la *polis*, a finales del siglo VIII, principios del VII. Sin duda, la nueva trabazón entre las palabras y las cosas inaugura una forma inédita de nombrar la propia instalación del sujeto en lo real; instalación que la filosofía, como nueva forma de saber, parece venir a dar cuenta.

No obstante, y he aquí el punto de problematización del presente trabajo, el *logos* recurre al *mythos* para dar cuenta de un parentesco que atraviesa buena parte de la literatura platónica. Encuentro e intersección de *logoi* al servicio de hilvanar un tapiz que, si bien ofrece discontinuidades, muestra también, en su reverso, ciertas líneas de continuidad en el canónico pasaje del *mythos* al *logos*.

Notas

¹ Sobre este punto, véase Detienne, M. (1986) *Los maestros de verdad en la Grecia Arcaica*, donde la poesía aparece como una función que coloca al poeta en el *topos* privilegiado de un maestro de *aletheia*, en tanto sujeto capaz de develar la verdad, a través de la palabra poética, de carácter litúrgico y sacralizado

Ediciones y traducciones

HESÍODO: Pérez Jiménez, A. (2000). *Obras y fragmentos*. Madrid: Gredos.

PLATÓN: (1963). *República*. Buenos Aires: Eudeba.

PLATÓN: (2003). *Fedro*. Buenos Aires: Altamira.

Bibliografía

Detienne, M. (1986). *Los maestros de verdad en la Grecia Arcaica*. Madrid: Taurus.

Eggers Lan, C. (2000). *Introducción histórica al estudio de Platón*. Buenos Aires: Colihue.

Gernet, L. (1984). *Antropología de la Grecia Antigua*. Madrid: Taurus.

Vernant, J.-P. (2001). *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*. Barcelona: Ariel.

Rohde, E. (1948). *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*. México: Fondo de Cultura Económica.