



El legado de Jesús Caño-Guiral

El homenaje es una forma radical de compromiso. Quien lo brinda se compromete a presentar al homenajeado de modo tal que la necesidad y justicia del tributo sean irrefutables; una vida fecunda y generosa, una labor lúcida y destinada a perdurar son argumentos de valor.

Jesús Caño-Guiral nos proporcionó con prodigalidad los argumentos para dedicarle la parte central de este número de la revista *Humanidades*. Gaditano, irlandés, voluntariamente uruguayo, supo y enseñó que el conocimiento es una felicidad que debe ser compartida. Lo prueba a medias la vasta relación de sus investigaciones y escritos; lo completa el testimonio de los que recibimos de él, por caminos distintos, esa dichosa experiencia del saber.

Es fácil imaginarlo como lo describe Soledad, su hija y discípula, entregado a la redacción de doctos manuscritos que luego rescribiría a máquina con dedos tan diestros como su inteligencia. O probando el riguroso oficio de su mente en largas partidas de ajedrez. O desplegando su humor sobrio y certero, inagotable.

En su ejercicio de la filosofía y de la literatura lo ocuparon siempre las más hondas cuestiones humanas: el alma, el pensar, el sentido, la creación. Sus trabajos de investigación constituyen el desarrollo de una visión histórica y dialogal de la filosofía; son claros sus propósitos de preservar y exponer el vínculo entre el pensamiento filosófico y el contexto histórico donde se asienta, y de probar la supervivencia de ciertas teorías.

El número 4 de *Humanidades* ofrece, en la sección *Estudios*, tres trabajos del Profesor Caño-Guiral: “La noción de *psyjé* en el pensamiento griego antes del *Peri ten psyjén* aristotélico”; “El arte en el contexto de la filosofía platónica”; y “Sofística y sofistas: para releer a Platón”. Por enfático que sea nuestro agradecimiento, no será bastante para retribuir las colaboraciones: del Profesor Néstor Martínez, responsable de la revisión de los textos y la elaboración –erudita y minuciosa– de las notas aclaratorias; de la Profesora Soledad Caño-Guiral, que nos expuso su propia síntesis de las líneas rectoras del pensamiento de su padre, y trazó para nosotros una semblanza que procuramos reproducir en esta presentación; de Mayra Caño-Guiral, por quien obtuvimos parte del material publicado en este número. Nuestra gratitud, asimismo, a la Profesora Patricia Landoni de Caño-Guiral, por entregarnos, sin reparos, escritos de su esposo también incluidos aquí.

La Noción de “Psyjé” en el pensamiento griego antes del “peri ten psyjén” aristotélico

I. Introducción: el *Peri ten psyjén*.

El tratamiento aristotélico del tema de la *psyjé*¹, el moderno y –sobre todo– el contemporáneo difieren claramente. Con Descartes y la llamada filosofía moderna en que el pensamiento racionalista triunfa –al menos, en la Europa continental–, el punto a dilucidar y “probar” se concentra en la *existencia* del alma. Descartes supone que la existencia del espíritu, de nuestra vida psíquica, intelectual, resulta más fácil e inmediatamente demostrable que la existencia del cuerpo, de la materia. Descartes fundamenta su argumentación y la ilustra con la famosa imagen del “cuerpo suspendido en el aire”, sin sensaciones, sin ninguna conexión con lo material. Y presupone que aún en esas condiciones cada uno de nosotros se daría cuenta –sería consciente– de que es *algo que piensa*. “Soy una sustancia que piensa; por tanto, existo”. No necesito de la materia para confirmarme a mi mismo esta verdad clara, distinta, intuitiva, autoevidente. Curiosamente –y dicho sea de paso– los comentaristas cartesianos parecen marginar que esta imagen de Descartes, tan celebrada por su originalidad, coincide con este pasaje que puede leerse en *al-Sifá* (La curación) escrito por el filósofo Avicena (930 / 1087) varios siglos antes:

1 Aclaro previamente el uso de esta transcripción al español (psyjé). En griego el término es *psyché*, perfectamente trasliterable a nuestro idioma por “ps. (y) y- (u) y jé (ch). Los términos “psiche”, “psiquis”, “psique”... extraños tanto al español como al griego original, provienen de transferencias de idiomas (francés, inglés...) donde no existe el sonido “c” (exactamente nuestro sonido “j”). Por otro lado, traducir *psyché* por “alma” –un término aceptado incluso en las traducciones al castellano del *Peri ten psyjén* aristotélico (“Acerca del alma”, “Sobre el alma”, “Tratado del alma”...)– si bien corresponde a la noción tradicional en occidente, puede presuponer ya en nuestra cultura la idea de supervivencia, inmortalidad, premio/castigo, cielo/infierno, etc. que la fe religiosa implica. Respecto a la supresión de la “p” en “psyjé” “psicología”, “psicólogo” y términos derivados, convendría que los supresores cayeran en la cuenta que “sicología” (*sukologia*) es en griego “lo concerniente a higueras”; así que “sicología”, “sicólogo” y demás corresponderían, respectivamente, a “técnica de (cuidar o plantar) las higueras”, “técnico en higos o higueras”, etc. De ahí, por tanto, mi insistencia en preservar “psyjé” a lo largo del trabajo.

Supongamos que uno de nosotros es creado de una sola vez y perfectamente, pero sus ojos están velados y no pueden ver las cosas exteriores; fue creado sosteniéndose en el aire, o, mejor aún, en el vacío, a fin de que la resistencia del aire que pudiera sentir no le impresionase. Sus miembros están separados para que no puedan encontrarse ni tocarse. Entonces reflexiona y se pregunta si su propia existencia está probada, sin tener duda alguna afirmará que existe. Y pesar de esto, él no habrá experimentado sus manos, ni sus pies, ni lo íntimo de sus entrañas; ni su corazón, ni su cerebro, ni ninguna cosa exterior, sino que él afirmará que existe, sin establecer que tenga una longitud, una anchura y una profundidad. (cfr. AM p.53)

Como era previsible, las distintas concepciones filosóficas se han atrinchera-
do, a partir de Descartes, en dos posiciones principales que, desde luego, pre-
sentan variantes. Unas aceptan (e incluso amplían) la “prueba” cartesiana; otras,
la niegan, alegando que no “existe” una tal entidad como el “alma”, el espíritu,
la mente... en cuanto algo separable de las reacciones fisiológicas y químicas de
la materia.

El tratamiento aristotélico difiere naturalmente de esta querella filosófica en
la que nos hemos educado todos y que se resuelve, en la gran mayoría de lo
seres humanos –que no se dedican específicamente a la filosofía, claro está– en
creer en la existencia de un alma personal o en la existencia de un alma imperso-
nal y cósmica, en no creer en ella y afirmar que somos materia y nada más, en
dudar y tratar de buscar pruebas en pro o en contra de la afirmación o la nega-
ción, etc.

Para Aristóteles, por el contrario, **se da por supuesta esa existencia**. El tema
de la presencia en todo ser vivo de un principio vital de movimiento, de activi-
dad (que ese es el sentido técnico que toma *psyjé* desde que el pensamiento
filosófico despierta en Jonia) ² no merece elucidación alguna para Aristóteles.
Su investigación (*zthma*, *zthsiV*) en el *Perí ten psyjén*, su obra máxima en
psicología, se va a centrar –lo anuncia desde el comienzo– en la indagación de
la “naturaleza” (*jusiV*) de *psyjé* y en su “entidad” o “esencia” (*ousia*); esto es, a
qué “género” (*genoV*) pertenece y, por tanto, qué es, cuál es su **definición**.
(402a24)

La demostración silogística y la ejemplificación (a menudo analógica) cons-
tituyen el método de aproximación que Aristóteles aplica en todo el tratado
Con frecuencia, no sólo serán los puntos de vista u opiniones de los filósofos lo
que se leerá en el *Perí ten psyjén*, sino casos y ejemplos de la experiencia coti-
diana de todo ser humano. La finalidad de la estructura del tratado será, pues,
encontrar las **causas** necesarias para definir tanto la **naturaleza** como la **entidad**

2 Desde los inicios del pensamiento filosófico en Jonia, las referencias a Tales de Mileto señalan
que sostuvo que la *psyjé* “tenía el poder de movilizar, si es verdad que dijo que la piedra imán
posee *psyjé* porque mueve el hierro” (Aristóteles: *Perí ten psyjén* 405a 19-21; *Aecio: iv, 2,1*)

de la *psyjé*. Por eso –señala– propiamente le corresponde a la ciencia física el estudio o indagación del alma. La ciencia de la *psyjé* es, por eso, una rama especializada, particular, de las ciencias de la naturaleza y deberá tomar sus premisas universales de la Física teórica.

Las pautas del desarrollo del tratado siguen las que Aristóteles ha fijado en sus obras: (1) *enuncia* el problema a tratar; (2) *historia* lo que han expresado sus antecesores al respecto (pero adaptando o equiparando siempre lo que han dicho al vocabulario propio aristotélico y, con este paradigma los critica), (3) a través de todo ello y de las observaciones de hechos *presenta las aporías*, las contradicciones que se propone resolver.

En la síntesis de los filósofos precedentes y sus opiniones acerca de la *psyjé*, encuentra Aristóteles:

- Que todos coinciden en que la *psyjé* se definiría por los siguientes caracteres: movilidad (movimiento), sensación, e incorporeidad (405b11)
- Que no definen, sin embargo, el papel del cuerpo; lo que le parece un error fundamental (407b14-23), y
- Que han aportado definiciones del alma que se podrían agrupar así: (a) las que hacen del alma un motor; (b) las que la hacen un compuesto de elementos, y (c) las que la suponen algo incorpóreo, pero atribuyen esta incorporeidad a la armonía. (409b18-24)

Naturalmente, Aristóteles ofrece en su tratado sólo aquellas opiniones, definiciones y aproximaciones al tema de la *psyjé* que pertenecen ya, con toda propiedad a lo que la historia considera “filosofía”. Y, de una u otra manera, entonces, la acepción técnica consensual a que la filosofía ha restringido el término “*psyjé*” –principio vital, principio de movimiento, principio motor del cuerpo, etc.– ha tornado difusos otros sentidos que el término pudiera tener antes de la historia que Aristóteles nos traza.

En el estudio que sigue trataremos de delinear los antecedentes culturales que preceden al pensamiento filosófico acerca de *psyjé* e incluso los que se yuxtaponen con él desde Tales a Platón; esto es, la herencia histórica que encuentra Aristóteles al escribir su tratado de psicología. .

2. *Psyjé* en la cultura griega pre-filosófica.

El término *psyjé* aparece con anterioridad a toda pesquisa filosófica en la lengua griega con las siguientes acepciones (a) primitivas, (b) derivadas y comunes en el habla diaria, y (c) por extensión metafórica tal como se indica en el cuadro adjunto.

Sentidos de *psyjé* (yuch) antes de su tecnificación en filosofía.

- Propias de las primitivas (a) son las acepciones *soplo vital; hálito de vida; vida*. Así, se lee (Homero) que “el hálito vital (*psyjé*) lo abandonó y

una nube se extendió sobre sus ojos”, o se recuerda a los seres humanos (Demóstenes) “las luchas que emprendéis por la vida (psyjé)”, etc. .

- En las derivadas y comunes en el habla diaria (b) se encuentran las variedades *corazón, carácter, coraje (valentía, arrojo), sentimiento, instinto, inteligencia, ánimo, espíritu, sangre* (en la significación de “estirpe”, familia honorable, etc) *genialidad*. Sófocles escribe “nacida de mi sangre” (thV emhV yuchV genoV) ; Jenofonte describe a un joven “de gran corazón” (NeaniskoV androV thn yuchn ourwstoV)
- Por extensión metafórica (c), *Psyjé* o *Psyjé* era una figura femenina representada con alas sutiles; por lo que el término se hacía sinónimo de *mariposa*.

2.1. El mito de *Psyjé* o *Psyjé*.

Este último sentido –el metafórico– es el que llama la atención. La versión de Apuleyo (*AO: libs. Iv-vi*) narra que un rey y una reina tenían tres hijas bellísimas. La menor, en especial, llamada *Psyjé* sobrepasaba a las otras. De tal modo que los ciudadanos hacían sacrificios en su honor cuando pasaba por las calles pues la confundían con una diosa. Era normal que un gentío enorme se reuniera cuando se anunciaba que iba a salir del palacio, con el fin de enviarle bendiciones, besos y súplicas, porque la población entera creía que se trataba de Venus misma encarnada.

Naturalmente, Venus sintió celos de *Psyjé*. Así que envió a Cupido con la misión de hacer que la joven se enamorase de un monstruo. Pero fue Cupido quien se enamoró de ella. Todas las noches la visitaba en secreto, si bien –para evitar que se conociesen sus visitas en el Olimpo o en la tierra, el dios le había prohibido encender lámparas o intentar mirarlo. De esta manera vivieron algún tiempo sin que Venus se percatase de lo que ocurría.

Pero sus dos hermanas mayores sí estaban al corriente de las visitas y también se sintieron celosas. De modo que le dijeron a *Psyjé* que el que la visitaba en la oscuridad era un monstruo horrible. *Psyjé* creyó la mentira y una noche no resistió la tentación de prender una lámpara de aceite y vio, asombrada y feliz, lo hermoso que era su amante. Lamentablemente, en su emoción, la pobre muchacha derramó una gota de aceite caliente sobre Cupido y éste se despertó, asustado.

El desenlace resultó fatal para *Psyjé*. Furioso el dios por la desobediencia a su prohibición, se marchó para siempre. *Psyjé* viajó por toda la tierra conocida en busca de Cupido. Y Venus le encargó varios trabajos en penitencia por su falta. Entre ellos, separar un descomunal montón de granos diversos que debía separar uno a uno. He aquí, sin embargo, que las hormigas, compadecidas de la hermosa joven, se ocuparon de hacerlo sin demora. Y así *Psyjé*, para desconcierto de Venus, fue cumpliendo todas las tareas que la diosa le encomendaba. La última de esas tareas parecía imposible. Consistía en meter en una caja la belleza de Perséfone, la diosa del Hades. Estaba ya la tarea casi finalizada –ya que, contra todo pronóstico, Perséfone había accedido al pedido de *Psyjé*– cuando la

princesa, curiosa por naturaleza, abrió la caja...y ésta no contenía belleza alguna sino sueño mortal.

Enterado Zeus por Cupido de lo que había acontecido, la despertó con su poder superior al de los demás dioses y consintió en el matrimonio de Cupido y Psyjé, elevándola así al propio Olimpo de los dioses.

Hasta aquí el mito vertido en forma literaria por Apuleyo, y que, sin duda, formaba parte del caudal mitológico popular. Un breve comentario se impone. Obsérvese que la falta fundamental de Psyjé en toda la narración estriba en su *curiosidad innata*. En la mente popular, la psyjé es curiosa, indagadora, insatisfecha siempre con lo que le dicen otros. Necesita saber, conocer, buscar la verdad por sí misma.

Por otra parte, está el subrayado de la *belleza extrema* de Psyjé. Nada se le compara; ni siquiera sus hermanas. Es única. Su hermosura es *algo divino* y por eso los mortales la confunden con una diosa: la de mayor belleza en el Olimpo, Venus.

Además, Psyjé es *capaz de llevar a cabo cualquier tarea* ya sea personalmente, ya con ayuda de los que pueden y saben hacerlo, como las hormigas.

Añádase que la adscripción del término a “mariposa” no sólo supone la creencia en la *sutileza y delicadeza* del insecto, sino en la *potencialidad de vuelo*, de elevación, que la mariposa posee.

Todo eso y más es Psyjé. Hermosa, insaciablemente curiosa, buscadora de verdad, algo divino, capaz de todo lo que se proponga o se le proponga, potencialidad para elevarse de lo material... Todo eso y más es el “principio vital” en el ser humano. De ahí que su reposo final: se encuentra en la *deificación* inmortal.

2.2. Psyjé y dioses en la Hélade.

Cuando el pensamiento mítico y sus múltiples elementos originarios (cretenses, frigios, egipcios, babilónicos...) se sincretiza con relativa estabilidad en el mundo heleno, la religión oficial retoma las explicaciones caóticas, plurifacéticas y –muchas veces– abiertamente contradictorias. Desde el origen del cosmos o la génesis de los dioses hasta extremos como el nacimiento o la muerte, pasando por incidencias cotidianas tan diversas como la mentira, la lluvia, el sueño o la transpiración... toda ocurrencia que intrigue al ser humano se convierte en objeto de culto o de superstición. La religión oficial ritualiza ese culto en festividades, celebraciones legalmente establecidas. Y la poesía se encarga, a su vez, de extender las creencias que “explican” lo ignorado, lo desconcertante. Se refuerzan así los rasgos de cada objeto u ocurrencia inmediatamente asombrosa o inexplicable adjudicándole a un ser superior (dios, diosa) el patronazgo de una “especialidad” o de varias simultáneamente. Zeus, el supremo dios, domina el cielo, el clima, y, en general, todos las facetas de la vida de los seres humanos. Apolo, el gran coleccionista de patronazgos, acapara paulatinamente la protección de la medicina, de la música, de la arquería, de la profecía, de la luz (de ahí su identificación con el sol) y de la juventud. Su hermana Artemisa (la Diana latina) reina sobre la virginidad femenina, la caza, la salva-

guarda de la vida natural; la vigilante de la ecología, se diría hoy. Hades (lat., Plutón) comanda la vida de ultratumba, la rectitud en el juicio, tal vez la fertilidad originariamente...

La noción básica que la cultura griega hereda de las mitologías y religiones previas cronológicamente es la de la **inmortalidad**. Los dioses no mueren jamás; los humanos, sí. Inmortalidad - mortalidad constituye la antinomia mitológica por excelencia que es premisa esencial para la religión oficial. Los dioses pueden comportarse como seres humanos envidiosos, lascivos, mentirosos. Tal vez sean castigados temporalmente por algunos de sus errores. Pero no mueren. Nunca se verán sometidos a lo que al ser humano le puede parecer el supremo castigo: la disolución de su "ser-yo". Y esa perduración de los dioses y diosas se opone a nuestra característica definitoria. La tradicional proposición "Todo ser humano es mortal" no es más -recuérdese- que una proposición analítica donde la característica de "mortalidad" -nuestra auténtica nota esencial- ya está incluida en el término predicado "ser humano".

Inmortalidad - mortalidad, seres perdurables - seres efímeros. Cuando el ser humano "pensara" por primera vez seriamente en estos opuestos y en sus implicaciones, el resultado debe haber sido tan descorazonador que necesariamente infirió de ellos otros opuestos inevitables: Si la vida con el ineludible porvenir amenazante de la muerte genera *infelicidad* y sobresalto, la inmortalidad es la *felicidad* que el mortal jamás logrará obtener.

Del contraste de esos contrarios surge, casi espontáneamente una cuádruple actitud teñida de "quizás". La básica quizá sea de **envidia** íntima; las restantes, quizá sean, respectivamente, de **rebeldía** ante la injusticia del reparto mortalidad-inmortalidad, quizá de **respeto** hacia esos seres superiores (y el culto consecuente a cada protector específico porque quizá así logremos tenerlo a nuestro favor) y quizá también el **temor** a los inmortales, puesto que ¿quién nos asegura que no nos castigarán, nos harán mal, o no nos tengan en cuenta si no convocamos su poder a nuestro favor con plegarias, promesas, etc.?

Por otro lado, ¿no será posible la esperanza de una supervivencia, de una participación, al menos, de la inmortalidad divina? Y, en ese caso, ¿qué vencería a la muerte en nosotros, mortales por definición? No, ciertamente el cuerpo (soma) al que, empíricamente observamos deteriorarse año a año en nosotros mismos y descomponerse y disociarse en otros cuerpos. Si algo sobrevive, entonces, eso debe ser, tiene que ser la *psyché*. El principio de vida mismo, el hálito vital, el espíritu. Aquello con lo que nos aproximamos a lo supuestamente incorpóreo (pensamiento, ideas, abstracciones). Aquello con lo que sentimos emociones, afectos, ira, temor sin aparente mediación del cuerpo, de lo material y deteriorable. El impulso vital, por ser en sí mismo "vida" no puede morir.³

3 En realidad, el solo hecho de que el ser humano sea el único animal que sabe que va a morir y experimente el deseo de la inmortalidad, hace lícito el preguntarse cuál es la especial naturaleza del hombre, y es perfectamente coherente con la tesis que dice que esa naturaleza está caracterizada por la presencia de un alma espiritual e inmortal. En la hipótesis de que el hombre fuese simplemente un organismo más evolucionado que los otros, sería un gran enigma el origen de la idea del alma y de su inmortalidad, así como de la idea de lo divino. Estas nociones, en esa hipótesis, deberían ser algo así como "sublimaciones" o "proyecciones" de

3. Psyjé en la ideología religiosa helena.

De este tipo de especulación consoladora, esperanzadora para el ser humano da cuenta un conjunto de creencias ancestrales en las regiones de la Hélade. Anteriores, inclusive, a la constitución de la religión oficializada por ley en las diversa *póleis* griegas. Tal vez la más extendida hasta el siglo -VI, por lo menos sea la que se conoce como **Orfismo**.

3. 1. El Orfismo.

No resulta fácil compaginar los retazos del mito original que proliferó luego en varias versiones literarias y en las que, de un modo u otro, hace su aparición Dionysos, hijo de Zeus y Semele; un dios venerado en Tracia, identificado a veces con el Osiris egipcio y por los romanos, posteriormente, con su Liber o Baco. Dionysos, dios del vino e inspirador de músicos y poetas, y cuyas celebraciones populares probablemente iniciaron el drama (*cf. Nietzsche, NT*), introdujo también en la Hélade elementos de éxtasis religioso y ciertas pautas místicas cuyas huellas se manifiestan en el orfismo y en las piezas de poesía y prosa griegas referentes a Dionysos, Orfeo y Museo que Giorgio Colli ha recopilado y comentado magistralmente. (*Colli: SG 57-78; 123-328; 379-383 y 397-441*)

La reconstrucción de Robert Graves (*GM: I, 120 y ss.*) da como su origen los poemas sagrados de Museo, figura legendaria pre-homérica. De procedencia tracia, al parecer, y –según se creía– discípulo de Orfeo, nada menos, los poemas componen un conjunto difícilmente recuperable excepto por las referencias en otros autores, como ha hecho Colli. Basados en su conexión con Orfeo, la poesía de Museo parece haber narrado cómo su maestro estaba casado con una ninfa (Eurídice) que murió picada por una víbora cuando, para preservar su honor, huía de los avances deshonestos de Aristeo.

Orfeo tocaba la lira maravillosamente. Los propios dioses se extasiaban ante su música. De ahí que Perséfone le permitiese, en gracia a ello, bajar hasta el Hades y liberar a Eurídice. Perséfone le impuso una sola condición: que no mirase a la ninfa hasta que pisaran ambos el mundo de los vivientes. (Algo similar, entre paréntesis, a la prohibición bíblica que Jehová hace a Lot al salir del fuego

datos empíricos y sensibles, pero justamente, no se ve cómo podrían darse esos procesos a partir de una mente puramente sumergida, ella misma, en lo sensible. El procedimiento metafórico, por ejemplo, que hace que un término “trascienda” su significado propio, y es una forma de analogía, por el que se da a ese término un significado distinto del que propiamente tiene, en virtud de una semejanza que hay entre lo propiamente designado por él y otra cosa, supone el conocimiento de esa otra cosa: debo saber lo que es la aurora para asignarle dedos rosados como hacía Homero. Mientras que en la hipótesis que consideramos, se tendría solamente el conocimiento de lo empírico y sensible como punto de partida. ¿Cómo llegar por ese camino a la noción de lo espiritual, inmaterial, metaempírico e inteligible, que sin embargo tenemos, aceptemos o no su existencia? Teniendo en cuenta además que cuando hablamos del alma o de Dios no entendemos estar hablando metafóricamente. De hecho, entre los animales irracionales no se encuentra nada de esa actitud propiamente humana hacia lo espiritual: no hay por ejemplo entre ellos sepulturas, mientras que sabemos que ya el Neanderthal enterraba a sus muertos con herramientas y utensilios que pudiesen servirles en la otra vida.

que destruye a Sodoma y Gomorra...) Desobedeció Orfeo, tan ansioso estaba de ver de nuevo a su esposa... y Eurídice desapareció para siempre.

El fin de Orfeo es bastante triste. Tras perder a Eurídice comenzó a odiar a todas las mujeres. Así que las ménades (lit. "locas"), esto es, las seguidoras de Dionysos, lo despedazaron. Su cabeza flotó hasta encallar en la isla de Lesbos donde se suponía la enterraron los isleños.

Vagamente basada en este leyenda, la religión popular órfica se nutrió de otra leyenda con la que tiene ciertos puntos de contacto: la de Dionysos Zagreo (lit. "el despedazado"). En esta versión del mito de Dionysos (hay otras variantes), el orfismo sustentaba que era hijo de Zeus y Perséfone. Hera, celosa del joven Dionysos, instigó a los titanes para que lo matasen y devorasen. Atenea, sin embargo, consiguió salvar su corazón y entregárselo a Zeus en persona. Zeus, en castigo, incineró a todos los titanes. Y de las cenizas de éstos nacimos los seres humanos que, de este modo, tenemos algo divino.

Aunque la coda a esta versión supone que Zeus devoró el corazón de su hijo y que, como resultado de esta comida, nació un segundo Dionysos Zagreo, lo que interesa aquí es que, con ella, el orfismo **explicaba** a sus adeptos:

- la *mezcla de bien y mal* en la naturaleza humana (nuestra herencia combinada zagreica y titánica);
- la *culpa heredada* por nuestra parte titánica y la expiación debida que pide nuestra parte zagreica o divina, la *psyjé* (éste parece haber constituido el núcleo ritual central en la doctrina órfica),
- la *purificación paulatina* de nuestra *psyjé*, manchada por el crimen titánico original (que hasta conseguir la pureza definitiva transmigraría de cuerpo en cuerpo), y
- cómo, en fin, *nuestra psyjé se vería libre, limpia y feliz para siempre*, recuperando su participación en la divinidad.

3.2. Orfismo y Pitagorismo.

En cuanto conformaba una secta casi religiosa, el pitagorismo posterior extrajo, sin duda, de la religión órfica algunos de sus postulados. Un hecho sintomático de esta interrelación orfismo-pitagorismo se encuentra en Cicerón quien, apoyándose en la autoridad de Aristóteles, niega rotundamente que haya existido el poeta Orfeo y afirma que los poemas a él atribuidos fueron escritos en realidad por un *pitagórico* llamado Cécope. (*Cicerón: NDI, 38, 107*). En el mismo sentido se pronuncia Clemente de Alejandría (*ST: I, 131*).

Específicamente, la conexión fundamental orfismo-pitagorismo estriba en la creencia en la trasmigración de la *psyjé* y en la purificación progresiva de ella a través de las sucesivas transmigraciones. Pero se dan otros puntos coincidentes. El primero, las leyendas acerca del nacimiento de Pitágoras, sus propias re-encarnaciones y su "bajada" al Hades en vida (*Jámblico. VP ii, 3-8; Diógenes Laercio: FI viii, 4-5; Heródoto: HH iv, 95-96*), si bien esto último (la visita al Hades) sería

un engaño urdido por el propio Pitágoras en connivencia con su madre según el testimonio de ese incontrolable embolista que es Diógenes Laercio.⁴

En otros aspectos, sin embargo, las coincidencias ya dejan de ser materia dudosa. Por ejemplo, el orfismo admitía iniciados y simpatizantes; el pitagorismo, matemáticos (iniciados) y acusmáticos, o sea, seguidores de los preceptos morales de la doctrina (*Porfirio: PT 37*). Asimismo, el rasgo del ocultamiento de la doctrina a los no iniciados hasta pasado el tiempo de prueba en el caso de los órficos, concuerda con el aspecto conocido del “misterio” con que se guardaba celosamente la doctrina pitagórica (*Jámblico: VP xxxi, 199*), mientras que el lazo de comunitarismo entre los órficos, encuentra eco en la comunidad de bienes practicada por los pitagóricos (*ibid.: xviii 81-82*).

Los fieles al orfismo, en fin, fomentaban una moral casi ascética que el pitagorismo también seguía en algunos aspectos. No obstante, ahí terminan los contactos. Entre el ascetismo de una religión popular exitosa (orfismo) que ejecuta sus ritos al aire libre en campos y bosques –literalmente, hacia el *exterior*– y una comunidad religioso-filosófica elitista (pitagorismo) que lleva sus presupuestos a un cerrado ascetismo sectario, esto es, hacia el *interior* de la secta misma, ya no pueden encontrarse otras coincidencias. Tal vez la más opuesta sea la que concierne a los animales. Mientras que –a pesar de su frugalidad en la vida cotidiana– los órficos despedazaban y devoraban un animal (representativo de Dionysos) como parte ritual de sus celebraciones, es conocida la abstención de comer carne entre los pitagóricos así como su famoso “tabú” hacia las habas. Si ambas doctrinas sostenían la trasmigración psíquica en seres vivos, a primera vista ello significaría una contradicción “ilógica” en el orfismo y una consecuencia “lógica” en el pitagorismo.

Sin embargo, ni el orfismo se dedicaba “habitualmente” a devorar animales (sólo una celebración anual recordaba el mito de Zagreo), ni la abstención de carne en el pitagorismo era tal. (*Diógenes Laercio: FI viii, 19, 20; viii, 34*). Por otro lado, de la tan “misteriosa” prohibición de comer habas, ha dado cumplida

4 Entre los doxógrafos y biógrafos de los filósofos, ninguno se compara a Diógenes Laercio (siglo III). Al llamarlo “embolista” en el texto, utilizo el término en uno de sus sentidos clásicos. El embolista es el exagerado, el enredador, el chismoso. ¿Cuánto es confiable y cuánto no un texto como el de estas “Vidas y Opiniones de los Filósofos más Ilustres”? Las anécdotas y detalles de la vida cotidiana de los filósofos superan en ocasiones la exposición de sus doctrinas que, supuestamente, el autor nos promete ofrecer en su libro. En el caso de Pitágoras y su “bajada al Hades”, transcribo lo que escribe Laercio: “*Cuenta Hermipo acerca de Pitágoras que (...) al llegar a Italia construyó un habitáculo subterráneo. Le dijo a su madre hiciese una lista de todo lo que aconteciese y las fechas en que ocurriese, lo escribiera cuidadosamente en una tablilla y se la hiciera llegar (...) La madre cumplió su deseo. Después de cierto tiempo, Pitágoras subió de su vivienda subterránea. Tenía un aspecto demacrado y estaba delgadísimo. Así se presentó ante todos y dijo que venía del Hades, leyéndoles todo lo que había ocurrido durante su visita (al Hades). Todos los que lo oyeron se asombraron y lloraron (...) y (así) creyeron que Pitágoras era alguien divino (...)*”

cuenta Luis Gil en su excelente obra *Therapeia - La medicina popular en el mundo antiguo* a la que nos referimos en nota aparte.⁵

1. La atracción del orfismo: la psyjé y el Hades.

Al establecerse como culto legal –esto es, respaldada por leyes que establecían festividades y ceremonias estatales–, la religión oficial en las distintas *póleis* griegas persiguió al orfismo como “superstición” sin fundamento; como restos de un primitivismo que no condecía con la civilización helena del presente. Señalemos –colofón necesario a lo escrito hasta aquí– que ya en pleno desarrollo de la racionalización filosófica, no sólo los pitagóricos se sintieron atraídos e influidos por el orfismo –aunque, al no definirse a si mismo como culto ni religión, el pitagorismo siempre procuró mantenerse a la distancia del *populismo* órfico, desde luego–, sino otros significativos exponentes de la cultura griega también sintieron y demostraron cierta fascinación por las creencias órficas.

El poeta Píndaro (-518 ? / -443) expone con entusiasmo en una de sus mejores odas (*OO. ii*) las doctrinas órficas referentes a la vida de ultratumba y la reencarnación. Y el orfismo latente en Platón (-427 / 347), tamizado tal vez por el pitagorismo, se evidencia en varias de las hipótesis que sostiene en su filosofía, así como en los mitos y alegorías que usa para ilustrarlas. Así, los dos temas centrales para su doctrina acerca de la *psyjé* –inmortalidad y trasmigración– se reiteran en diversos diálogos. (*cf. Fedón 70c-77 y ss, 197, 113...; Gorgias 523-525; Leyes 903 y ss; 957; 959b; Fedro 248-249; Repub. 518, 523, 608c y ss, 614b y ss; Menón 81b, 85e y ss; Timeo 41c – 42e y ss, 69c y ss... etc*)

Con este fondo cultural ¿en qué situación se encuentra la noción de psyjé al escribir Aristóteles su *Peri ten psyjén*?

No podemos cuestionar siquiera que, en la época en que se inicia el pensamiento filosófico, la cultura helena mantenía la creencia en la *psyjé* como algo “distinto” el cuerpo y, por tanto, separable de éste con la muerte. Tampoco caben dudas respecto a que la *psyjé* era algo de naturaleza inmaterial. La filosofía, pues, había “reconocido” su existencial real y había dado al término un significado racional *específicc* (principio de todo lo que tiene vida) que ni contradecía ni desafiaba las creencias religiosas o populares socialmente vigentes.

En esta línea, *Tales* utiliza el sentido genérico, popular y aceptado de “vida”, de “hálito vital”. Es el que se encuentra en las referencias que poseemos sobre su pensamiento, aportadas por Aristóteles y su comentador Aecio (*cf. FG, p.*

5 El libro de Luis Gil (*Madrid: Guadarrama, 1969*) es un obra excepcional acerca de la medicina popular en Grecia y Roma. Al margen de ser una inigualada labor de documentación e interpretación histórica extensa, es tan ameno que se lee con facilidad e interés. Respecto al “misterio” de las habas, Gil señala las variadas interpretaciones esotéricas que han dado distintos autores (Diógenes Laercio, Plinio, Porfirio, etc...) sobre el tabú de comer habas entre los pitagóricos (la “similitud” del haba con las partes pudendas femeninas, la conversión del haba masticada en sangre al contacto con el aire, etc) hasta encontrar la razón en la explicación más terrestre de otros autores (Aristóteles, Cicerón, Clemente de Alejandría, etc): la ingestión de habas produce “flatulencia” y, debido a ello, no condice con la dignidad del pitagórico. (*o.c.336-338*)

10). *Anaxímenes* ya hace una distinción entre aer (=aire respirable) y pneuma (=soplo, exhalación). La *psyjé* es aire y nos sostiene. Qué sea el pneuma puede interpretarse como el origen o principio envolvente del cosmos (¿atmósfera, o "principio de vida cósmica" interestelar?) del que el aire "desprendido" de aquel sería el origen de nuestro "hálito vital" o "psyjé"; nuestro "principio de vida" o alma. (*ibid.*, 15-17) *Heráclito* menciona "psyjé" algunas veces. En el fragmento 36, extraño en apariencia, no nos deja claro si lo conecta con una vaga noción de evolución o de disolución final. Y en los fragmentos 118 y 117 nos asegura que el alma es lo mejor y lo más sabio, pero que cuando el hombre se embriaga no tiene conciencia de sí porque "tiene su alma húmeda" (?) Con el pluralismo de Empédocles y Anaxágoras (cada uno con su solución del dilema unidad-multiplicidad) nos enfrentamos a una distinción relativamente más nítida. *Empédocles* piensa que hay trasmigración "Yo he sido un joven y una joven, un árbol, un pájaro y un mudo pez en el mar", según el testimonio de Hipólito (*FL i, 3*). Con esa trasmigración se realiza la purificación de la *psyjé* para todos los humanos; y, para los sabios, -i.e., los que alcanzan la sabiduría y la virtud- el reposo eterno, la felicidad para siempre (*Clemente: ST iv, 150*). *Anaxágoras* sostiene la indestructibilidad de la *psyjé* y la fundamental distinción entre ésta ("vida", principio de vida) y el Nús, dador de vida y rector cósmico (*cf. FG 51-56*)

Ahora bien, ¿qué esperaban los griegos no-filósofos que ocurriese con esa *psyjé* tras la separación?

Según la religión oficial, el Hades era el receptáculo de los que morían. La *psyjé* personal quedaba ahí o para siempre o -para aquellos que creían en la trasmigración- hasta el momento de su nuevo adhesión a un cuerpo. Y hay que reconocer que el Hades que propagaban la poesía y la religión griegas con su oscuridad o semioscuridad continúa, su silencio sepulcral y su vagar de la sombras sin rumbo y propósito alguno no ofrecía ni daba para momentos de euforia precisamente cuando se pensaba en ello desde aquí, desde la tierra. Sólo en la *Épica de Gilgamesh*⁶ se encuentra algo aún más angustioso y desalentador que el Hades heleno.

De los pasajes literarios dedicados a la descripción del Hades por Pausanias (*x, 28*), Homero (*Ilia. viii 368, ix 567 y ss*), Apolodoro (*ii, 5, 2*), Hesíodo (*Teog. 311; Trab, 167 y ss*), Eurípides (*Heracles 24*), y Platón (*Gorgias 168*) podemos sintetizar lo que sigue:

Los familiares del que muere deben depositar sobre su lengua una moneda. Con ella, la *psyjé* pagará a Caronte el precio del pasaje en barca por el río Estigio (alguno, lo denominan laguna Estigia). Sin esa moneda, las almas tendrán que esperar en la ribera interminablemente. Desde luego, pueden evadir la vigilancia de Cerbero, el perro de cincuenta cabezas que vigila el trasiego de almas; aunque será inútil, porque, inevitablemente, las devorará cuando las encuentre, cosa que ocurre siempre.

Toda *psyjé* recién llegada debe someterse al juicio de Minos, Radamanto y Eaco. Eaco juzga a los europeos; Radamanto, a los asiáticos y africanos. En al-

6 En el sueño premonitorio de Enkidu el "más allá" babilónico se describe como un lugar en total oscuridad, donde las "almas" de los muertos no mantienen comunicación alguna entre sí; la "comida" es barro y el agua escasa y sucia.

gún caso difícil, la decisión final será la de Minos. Una vez juzgada, la *psijé* tendrá como destino una de las tres regiones en que se divide el Hades. Porque el río Estigio –que bordea el Hades por el oeste– tiene cinco afluentes: Aqueronte, Flégueton, Cocito, Aornio y Leteo. Entre los cinco forman el contorno, límites y regiones del Hades.

Estas últimas son tres. En la primera (los Campos de Lirios) se encuentran las *psyjái* de los héroes que deambulan sin pausa entre murciélagos (las *psijái* de los menos distinguidos). Si pudiera dejar el lugar, cualquiera de ellas –aun la de los más distinguidos en la memoria de los seres humanos– preferiría ser el “esclavo más vil” en la tierra que soportar esa “vida” en el Hades. Su único placer es beber la sangre de los sacrificios de animales que los vivos viertan en su favor sobre la tierra.

La segunda región (el Erebo), está limitada por el palacio de Hades y Perséfone a la derecha y por el Leteo (lhjh= “olvido”) a la izquierda. En ella habitan las *psyjái* comunes que beben del río y con ello olvidan el pasado y sobrellevan su presente en el Hades.⁷ Algunas almas más avisadas prefieren beber de la pequeña Laguna del Recuerdo con lo que poseen una memoria fragmentada y transitoria del pasado.

En cuanto a los virtuosos (y es curioso que en la mente popular los héroes como Aquileo u Odiseo no lo sean; sí, empero, atribuía la virtud a los sabios), moraban la tercera región, los Campos Elíseos, comandada por Cronos, la única región de felicidad en el Hades. Los Campos Elíseos gozan de luz diurna perpetua⁸. Hay en ella juegos, música, conversación amena, etc. Las *psyjái* que habitan estos campos felices pueden elegir el renacimiento en la tierra. Pero, se exponen con ello a perder la felicidad. Únicamente si renacen tres veces y en las tres vidas alcanzan la virtud en la tierra, volverán a los Campos Elíseos y de allí reposarán para siempre en las Islas Afortunadas, ahora sí felices e inmortales.

Sobre toda esta tradición anterior Aristóteles no se pronuncia. En el *Peri ten psyjén* se limita, como se indicó al comienzo, a exponer las opiniones acerca de la *psyjé* que se atribuyen a los pensadores que le han precedido. Con ese estricto sentido del “deber” del filósofo que precede al desarrollo de sus obras, Aristóteles tiene conciencia de que o está “construyendo” una ciencia nueva, como ocurre con su Ciencia Primera o Ciencia del Ser en cuanto ser (Metafísica), o que está organizando por primera vez un tratado completo sobre disciplinas cuyos límites no han podido o no han sabido construir sus antecesores. Tales los casos de Física, Historia Natural, Retórica, Política, etc. Y, en el caso del *Peri ten psyjén*, es evidente su cuidado por instaurar un tratado de una nueva disciplina: la Psicología Racional. Concedida la existencia de la *psyjé* como un “principio de vida” innegable, no habrá lugar, pues, en sus páginas para los mitos acerca de la *psyjé*, ni para lo que afirman de ella las creencias populares o las religiones establecidas.⁹ ☛

7 Dante utilizó magistralmente toda esta nomenclatura para sus “bolge” y regiones del infierno.

8 También Dante al describir el “Limbo” utiliza la misma imagen de la luz y de la felicidad “natural” que tienen los justos y sabios que murieron antes de la venida de Cristo y, por consiguiente, no pueden gozar de la visión beatífica de Dios.

9 No se debe olvidar sin embargo que también Aristóteles recoge en el “De Anima” la tradición referente a la inmortalidad del alma humana, al menos por lo que toca a su parte intelectual o

Referencias bibliográficas

- AM . Cruz Hernández, Miguel. *Avicena : Metafísica*. (Madrid : Rev. de Occidente, 1950)
- AO. Apuleius. *The Golden Ass*, trans. by Robert Graves. (Harmondsworth /Edimburg : Penguin, 1958)
- FG. Caño-Guiral, J. *La filosofía griega entre los siglos –VI y –IV*. (Montevideo : Amesur, 1991)
- FI. Diógenes Laercio. *The Lives and Opinions of the Philosophers*; ed. biling gr-ingl. 2 vols. (London : Loeb Classical Library, 1958).
- FL. Hipólito de Roma (San). *Philosophoumena* (publicado con el acostumbrado título “Refutación de todas las herejías” en vol. II de *Los Gnósticos*, Madrid : Gredos, 1991)
- GM. Graves, Robert. *Greek Myths*. 2 vols.. (New York : Braziller Inc., 1959)
- HH. Heródoto. *History*; ed. biling. gr-ing., 4 vols. (London : Loeb Classical Library, 1950)
- ND. Cicerón. *De natura deorum*. (London : Loeb Classical Library, 1956)
- NT. Nietzsche, F. *El nacimiento de la tragedia*. (Madrid : Alianza, 1978)
- OO. Pindaro. *Olympic Odes*; ed. biling. gr-ingl. (London : Loeb Classical Library, 1957)
- PT. Porfirio. “Vida de Pitágoras”; referencias en la ya clásica obra de Augusto Rostagni: *Il verbo di Pitagora*. (Torino : Fratelli Bocca, 1924)
- SG. Colli, Giorgio. *La sabiduría griega*. (Madrid : Trotta, 1995)
- ST. Clemente de Alejandría (San). *Stromata*; ed. biling. Gr-fr., 2 vols. (Paris . Éds. Du Cerf, 1951)
- VP. Jámblico. *Vita Pythagorae* (en *De vita pythagorica*, lib. I, ed. L. Deuber, Leipzig, 1937).

“nous”. Y lo hace basado precisamente en la distinción esencial entre conocimiento sensible y conocimiento intelectual, y en la inmaterialidad e impassibilidad de este último. Dice por ejemplo: “Como en toda clase de cosas, así como en la naturaleza en su conjunto, encontramos implicados dos factores: una materia que es potencialmente todos los particulares incluidos en esa clase y una causa que es productiva, en el sentido de que los hace todos (estando esta última relacionada con la primera como el arte con su material) estos distintos elementos deben encontrarse también en el alma.

Y de hecho el alma, tal como la hemos descrito, es lo que es por el hecho de convertirse en todas las cosas, mientras que hay otra que es lo que es por el hecho de que hace todas las cosas: es una especie de estado positivo, como la luz, porque en un sentido, la luz hace que los colores en potencia sean colores actuales.

La mente tomada en este sentido, es separable, impassible, sin mezcla, pues es en su esencial naturaleza actividad, ya que siempre el factor activo es superior al pasivo, la fuerza originadora a la materia que forma.

El conocimiento actual es idéntico a su objeto: en el individuo, el conocimiento potencial es anterior en el tiempo al actual, pero en el universo como un todo no es anterior siquiera temporalmente. La mente no está pensando en un momento y no pensando en el otro. Cuando la mente es liberada de sus condiciones presentes, aparece justamente como lo que es, y nada más: sólo esto es inmortal y eterno, y sin esto, nada piensa; nosotros, sin embargo, no recordamos su actividad anterior porque, mientras que la mente en este sentido es impassible, la mente como pasiva es destructible.” (De Anima, III, 5).

Este texto es ambiguo en cuanto parece sugerir por momentos una preexistencia del alma o una eternidad de una única alma que estaría unida pasajeraamente a los diversos cuerpos, lo que será la tesis de algunos filósofos árabes en la Edad Media, combatida por Santo Tomás de Aquino entre otros. Pero de todos modos, es clara en este pasaje la afirmación de un alma o parte del alma (el “nous”, llamado luego “intelecto agente”) que es “inmortal y eterna” y además, inmaterial, es decir, “sin mezcla” con lo corpóreo.

