

## BREVE HISTORIA DEL ALMA EN LA ANTIGÜEDAD

*Josa Fructuoso*

(IES "Gerardo Molina" de Torre Pacheco, Murcia)

### RESUMEN

La psicología como ciencia se erige sobre un concepto tan poco científico como el "alma", un concepto fundamental en el pensamiento occidental y que, desde su categoría de mito, se inserta en la filosofía, recorriéndola a lo largo de toda su historia. En sus orígenes prefilosóficos y homéricos, el mito del alma es aún un concepto emergente y disperso que, antes de pasar a convertirse en el principio de inmortalidad atrapado en la cárcel mortal del cuerpo, propio de la corriente órfica y de la escuela pitagórica, carece de una denominación clara. En los filósofos milesios el alma es un principio vital extensivo a la materia en su totalidad, que terminará desarrollándose como principio de movimiento y de sensibilidad, de conocimiento, por tanto. La asociación del alma con el conocimiento dará lugar a una teoría selectiva y aristocrática, en la que sólo alcanzarán la inmortalidad las almas que logren un conocimiento racional, que encontrará su máximo nivel de exposición en la teoría platónica. En oposición a esta concepción y asociada al materialismo, el atomismo ofrece una teoría subjetivista de las sensaciones en una línea empírica más próxima a lo experimental. En esta misma línea, Aristóteles insistirá en el tratado de las sensaciones sin abandonar tampoco la concepción tripartita platónica del alma. El hedonismo esbozará, por último, una teoría homeostática de la sensación como búsqueda del placer.

#### PALABRAS CLAVE

Psyché. Hilozoísmo. Metempsicosis. Atomismo. Hedonismo

Cuando hablamos de la *psyché*, de la actividad humana, de la conducta o de la motivación, estamos sobreentendiendo una de las dos siguientes posibilidades o hipótesis. Según la primera hipótesis, el principio

de la acción humana reside en su materialidad corporal, lo que equivale a afirmar que la materia es intrínsecamente activa. Es la explicación del *hiloísmo* que hallamos en los filósofos milesios. Según la segunda hipótesis, el principio de la acción humana no se deriva de su materialidad puesto que la materia es considerada inerte y necesita, por tanto, de un principio motor ajeno a la propia materia. Pero aún dentro de esta segunda hipótesis debemos distinguir otras dos posibilidades: que la actividad del cuerpo se deba a un principio inmaterial e inmortal de carácter individual que penetra y que habita en el cuerpo, un principio al que denominamos *alma*. Es la explicación del *orfismo*, del *pitagorismo* y del *platonismo*; o que la actividad de los cuerpos se deba al influjo de fuerzas extrínsecas, siendo estos simples piezas de una gran máquina. Es la explicación del *mecanicismo*, que encontramos por primera vez formulada en el *atomismo* (y que dentro de la psicología actual estaría representada por el conductismo)

El sentido etimológico del término *psicología* es el de tratado o estudio del alma. Alma, en efecto, es la traducción consagrada de la palabra *psyché* desde que la obra fundacional de la ciencia que hoy denominamos *psicología*, *Peri-psyché* de Aristóteles fuera traducida al latín como *De anima*, y al castellano como *Del alma*. Sin embargo con la traducción de *psyché* por *alma* hemos adelantado bien poco en términos científicos, porque *alma* es un término evanescente cargado de un contenido religioso y de un poder místico capaz de liberarnos de la angustia de la finitud, pero insuficiente para aclararnos algo respecto al contenido de la ciencia que estudiamos. *Alma* es, simplemente, un término mágico que, por hacer referencia a un principio inaprehensible, escapa a toda posibilidad de verificación, siendo, por ello, ajeno por completo al ámbito del conocimiento científico.

Pero, entonces, podemos preguntarnos, ¿de qué trata la Psicología, cuál es su objeto?; e incluso podemos ir más allá y preguntarnos si la Psicología es, verdaderamente, una ciencia. A tal o a tales preguntas podríamos responder afirmativa o negativamente y la afirmación o la negación dependerá otra vez de una nueva traducción, en esta ocasión del término *alma*. Podemos traducir *alma* como mente, como principio de volición, de acción o de conducta, como conciencia, como inconsciente,

como identidad o personalidad, o bien como conocimiento. Y así, dependiendo del sentido que atribuyamos al término *alma* diremos que la Psicología es la ciencia de la mente, la ciencia de la conciencia, del inconsciente, de la conducta, de la personalidad o del conocimiento.

Para superar la ambigüedad habrá que remontarse a una serie de relaciones originarias del término *psyché*. En primer lugar a la relación *psyché*-muerte, dentro de la cual se incluyen las relaciones de la *psyché* con la vida y con el sueño, lo que, desde una perspectiva actual, podría relacionarse con una teoría del inconsciente. En segundo lugar a la relación *psyché*-cuerpo, traducible en términos actuales a una teoría de la identidad o, si se quiere, de la personalidad e incluso de la conducta. En tercer lugar tendríamos la relación *psyché*-conocimiento, que podríamos relacionar con las teorías cibernéticas.

Antes de entrar en el análisis de estas relaciones conviene recordar un texto de uno de los mayores enemigos del *alma*, el filólogo y filósofo alemán Nietzsche: *Lo que a mí me espanta (...) es (...) que se aprendiese a despreciar los instintos primerísimos de la vida, que se fingiese mentirosamente un "alma", un "espíritu", para arruinar el cuerpo; que se aprendiese a ver una cosa impura en la sexualidad, en el presupuesto de la vida...*

En este texto Nietzsche se refiere al *alma* como un "invento" y como un invento "contra el cuerpo" para la negación de la vida. Habría que objetar tal vez que el *alma*, sea o no un "invento", es, desde luego, un mito, un mito que pervive, y que los mitos, como observa Wittgenstein en sus *Observaciones sobre "La rama dorada" de Frazer* no se "inventan", como no se inventa una teoría científica, sino que son explicaciones ante una realidad que sólo se vuelve comprensible a partir de la formulación del mito (o de la teoría científica). Explicaciones, pues, de una realidad que, en principio y en tanto que el mito aún no funciona, aparece como incomprensible y, en consecuencia, como temible y terrorífica.

Aciertan Platón y Aristóteles cuando ubican en el asombro, en la extrañeza, el origen de la ciencia (de la filosofía). Porque, efectivamente, sin asombro, sin extrañeza, no surge el interés, la curiosidad, la pregunta que nos lleva por el camino, por el método de la investigación y de la formulación de respuestas que sirvan al menos para aplacar ese asombro,

ese sobresalto. Pero ¿qué hecho nos puede producir mayor asombro, mayor espanto y estupor que el hecho de la muerte ajena? No existe, no tenemos experiencia empírica del antes de la vida del mismo modo que existe experiencia del después de la muerte. Por eso, la muerte que contemplamos como lo otro absoluto de la vida nos sorprende más que ningún otro hecho, pues todos los otros hechos permanecen dentro del orden de la vida, mientras que la muerte está, por el contrario fuera de este orden. La muerte es el silencio que sobreviene, de pronto, interrumpiendo la voz (la vida); la muerte es el frío que sobreviene, de pronto, interrumpiendo la calidez del cuerpo (la vida); la muerte es la ausencia de mirada, es la oscuridad que sobreviene interrumpiendo, de pronto, la luminosidad de los ojos que miran y que son mirados; la muerte es la quietud que sobreviene, de pronto, interrumpiendo el movimiento (la vida). La muerte es lo definitivamente inexplicable. Tan incomprensible, tan terrible en su insondable misterio que casi sólo puede ser pensada a través del recurso al mito. El alma será el mito, el cristal a través del cual resultará soportable pensar la muerte.

Por eso habría que corregir a Nietzsche, no sólo en su concepción del alma como mero "invento" y como invento "interesado" sino en el objetivo de este interés, pues el mito del alma no surge como un intento de negación de la vida, sino como un deseo de negación de la muerte. Lo que, sin duda, llevará, y en esto lleva toda la razón Nietzsche, a una moral de renuncia y de desprecio a la vida, a la vida del cuerpo, a la vida finita, a la vida que muere (mortal).

A los primeros filósofos griegos, aquellos que vivieron en el siglo VI a.C. en la ciudad de Mileto, ubicada en la Magna Grecia marítima y comercial, se les suele conocer bajo el epíteto de "los físicos". *Los físicos*, porque se preguntaron y estudiaron el porqué de la *physis*, es decir, de la naturaleza ordenada, buscando en ella, dentro de ella, la causa racional, el *lógos*, la *lógica*, de ese orden ya racional en sí mismo. Sin embargo, el motivo de su interrogación no es otro que el movimiento, o mejor dicho, aquello que permanece a través del movimiento, a través de la generación y de la corrupción, a través del nacimiento y de la muerte, es decir, aquel substrato (material) o *arché* que no muere, que permanece *vivo* aunque *las formas individuales* mueran. Pero el término *psyché* nos conduce, más allá

de los primeros filósofos, a Homero.

### **La psicología prefilosófica**

Parece que no es posible encontrar en Homero una correspondencia entre *psyché* y lo que nosotros podemos entender por *alma*. Las "*almas*" son denominadas "*sombras*", sombras que se escapan de las bocas o de los miembros de los guerreros y se precipitan hacia el *Hades* o mundo infernal. La *psyché* no es en Homero lo que nosotros podamos entender por *alma*, sino que es *vida* y a la vez *sombra de vida* o *doble* del muerto. Lo más parecido a nuestro concepto de *alma* estaría expresado en Homero por el término *Timós*, con el que hace referencia a la *fuerza del corazón* o al *origen orgánico de los afectos*, a la pasión o incluso a la voluntad.

En los textos de Homero, no encontramos referencia alguna a esta *psyché* que dará origen a la *psicología*, sino que encontramos el término *psyché* con dos significados diferentes pero íntimamente ligados: en un sentido es un principio de vida, que es impersonal; y en otro la sombra o el doble del muerto, como imagen, espectro o espíritu personal. Por otro lado encontramos otros términos que sí se aproximarían a lo que nosotros buscamos; así, el término *thymós*, que, en principio, significa órgano de los afectos e impulsos para pasar más tarde, dentro del propio Homero, en *La Odisea*, a significar la función, "voluntad o carácter"; y encontramos también el término *nóos*, en principio "órgano de las representaciones" y más tarde la función de esta representación, es decir, el pensamiento concreto.

La *psyché* homérica sería pues un "*aliento*" o principio de vida impersonal, relacionado con las creencias animistas primitivas, que abandona el cuerpo cuando éste muere, en tanto que *thymós*, haciendo referencia a los fenómenos de conciencia y afectivos vinculados al cuerpo, muere con éste; y lo mismo ocurre con *nóos*, relacionado con el sentido de la vista y base de las representaciones o de las percepciones.

La relación de la *psyché*, o si se quiere del *alma*, con la muerte es común al pensamiento primitivo. El alma, para este pensamiento, (por otra parte no tan alejado del nuestro), aparece efectivamente como principio de vida o de movimiento y se opone a la quietud: la muerte es entendida como la quietud definitiva debida a una huida sin retorno del alma, mientras que

el fenómeno asociado del sueño, es concebido como mero trance o como ausencia temporal... El alma, dentro de esta concepción animista es representada como un animalito o como un hombrecito interior (como un maniquí) que mueve al ser vivo.

Frazer escribe, en *La rama dorada*, al respecto:

*"Tan exacto es el parecido del maniquí al hombre, es decir del alma al cuerpo, que así como hay cuerpos gordos y flacos, también hay almas gordas y flacas, y así como hay cuerpos pesados y ligeros, grandes y chicos, también hay almas pesadas y ligeras, grandes y chicas..."* Y sigue diciendo que los hombres tienen alma de hombre, un hombrecito, y las mujeres alma de mujer, una mujercita. Los niños tienen un alma pequeña y los adultos la tienen grande.

La muerte consiste en la huida de este maniquí o de este pequeño doble interior, y para evitarla hay que impedir que el alma salga del cuerpo o asegurando su regreso mediante los tabúes (o prohibiciones especiales). Puesto que el alma escapa por las aberturas naturales, boca, nariz u ombligo, éstas han de cerrarse para impedir que escape, o bien colocar anzuelos o ganchos para conseguir que quede atrapada en ellos en su intento de huida.

Es frecuente también concebir el alma como un pájaro presto a emprender el vuelo. Durante el sueño el alma del durmiente vuela y visita los lugares del sueño. Es un viaje en el que al alma le acechan peligros y su no retorno supondría la muerte del individuo. Por la misma razón (ausencia del alma) no debe nunca despertarse a una persona que duerme, cambiarla de sitio o alterar su apariencia. Algunos pueblos primitivos (los bororo, por ejemplo) no diferencian la vigilia del sueño, de modo que suelen pedir cuentas en la vigilia de lo ocurrido durante el sueño.

En Homero, sin embargo, la teoría del sueño se aleja de esta versión, siendo éste, el sueño, concebido como una aparición que se acerca al durmiente. Para el animismo la salida del alma puede ocurrir también durante la vigilia, y ello será causa de enfermedad, locura o, naturalmente, muerte. Podemos, en el presente, encontrar rastros del animismo en forma invertida. Es decir, no concibiendo el alma como pájaro, sombra o imagen, sino inversamente concibiendo la sombra o la imagen como el alma. Expresiones como "mala sombra", la creencia de que la rotura de un espejo

es causa de mala suerte, el hábito árabe de que la mujer no debe pisar la sombra del marido, o en el rechazo en ciertas culturas a ser fotografiado, son manifestaciones de este tipo de creencias ancestrales. La novela de Michel Tournier "*La gota de oro*" nos ofrece un ejemplo de cómo un joven berebere al ser fotografiado parte en busca de su fotografía-alma.

Según Jean-Pierre Vernant, en *Mito y pensamiento en la Grecia clásica*, era tradición en la Grecia arcaica colocar un coloso (figuritas de reemplazamiento utilizadas también en la magia amorosa) como doble o *psyché* en sustitución del cadáver ausente, así como el cadáver era también considerado doble del vivo. El coloso es una de las apariencias, de las formas que puede adoptar la *psyché*, "*poder del más allá, cuando se vuelve visible a los ojos de los vivos*". El coloso y la *psyché*, "*estrechamente emparentados*", se incluyen en la categoría de los *eidola* (ídolos). Estos comprenden, junto a la *psyché* y el coloso, realidades como las imágenes del sueño (*oneirós*), la sombra (*skía*) y la aparición sobrenatural (*fasma*).

Todos estos *eidola* significan, según Vernant, la categoría psicológica del doble. Un doble, aclara Vernant, es diferente de una imagen. No es ni un objeto material ni un producto mental. Ni imitación de un objeto real, ni ilusión del espíritu, ni creación del pensamiento. "*El doble es una realidad exterior al sujeto*" que se mueve en dos planos: presencia/ausente-ausencia/presente. El coloso es la *psyché* en forma de *eidolón* que permanece venciendo sus apariencias de soplo, humo, sombra o vuelo de pájaro. Es el doble, que con su apariencia sólida, con su ser de piedra representa lo opuesto a la inconsistencia de la *psyché*. La estatuilla de piedra, como el cadáver, carece de movimiento, es silenciosa, fría, rígida, seca y opaca y por ello, al contrario que el alma, permanece y permanece inalterable.

La teoría del doble que estudia Vernant nos lleva directamente a una teoría de la personalidad, de la identidad o de la conducta, en definitiva a una teoría del Yo, y ésta a la relación "psyché-cuerpo".

En el periodo arcaico, o en la edad arcaica en Grecia no sólo se ignora por completo la distinción cuerpo-alma, sino que no existe idea del cuerpo como unidad. De los diferentes términos con los que se hace referencia al cuerpo, ninguno se refiere a éste como unidad. Cuando se hace referencia al cuerpo en sus distintas funciones o aspectos, tales como

vitalidad, estatura, epidermis, prestancia o presencia o aspecto exterior, o bien cuando se alude a impulsos, afectos, emociones, reflexiones o conocimiento, se recurre a una diversidad de términos que designan partes del cuerpo u órganos corporales (miembros, cabeza, rostro o *prosopon*, corazón, pulmones, pecho, diafragma, hígado, etc). El término *sôma*, que se traduce por *cuerpo* y que más tarde se opondrá a *psyché*, designa simplemente el *cadáver*, es decir, el cuerpo desprovisto de vida, aquello que permanece del individuo cuando no es ya sino figura inerte, imagen; cuando no es ya sino ese doble del vivo del que antes hablábamos, puro "objeto de espectáculo y de deploración para otros", escribe Vernant, antes de ser inhumado o incinerado.

En vida, el cuerpo del ser humano es concebido como un cuerpo plural, atravesado por fuerzas, energías y pulsiones que provocan en él, por igual, movimientos y emociones. Existe pues, como señala J.P. Vernant, una identidad entre lo puramente físico y lo que hoy concebimos como psíquico en la conciencia de sí mismo, que está al mismo tiempo enlazada con las diferenciadas partes del cuerpo. Citando a James Redfield escribe Vernant que *en los héroes de Homero "el yo interior no es otro que el yo orgánico"*.

El cuerpo humano, el ser humano, el yo, para los griegos de la edad arcaica, es un cuerpo, un yo parcializado, incompleto e imperfecto por ello. Un cuerpo, un yo, habitado por la muerte en cada uno de sus momentos y no sólo como horizonte final, pues ese final es propio y constitutivo del ser humano desde el momento mismo de su nacimiento y se manifiesta en la necesidad constante de realimentarse, de recuperarse después del esfuerzo, en la necesidad continua de descanso para reponerse. La debilidad, el agotamiento, son características humanas, y por ello el cuerpo humano es concebido como efímero.

El cuerpo humano, el yo plural humano, está pues dominado por fuerzas, por impulsos que le vienen de fuera; las acciones humanas y sus motivaciones están sometidas por un lado a los caprichos de los dioses y por otro a la fuerza del destino de muerte, a la *moira*. No existe, pues, no se tiene conciencia de la existencia de una realidad interior, de un núcleo que pueda entenderse como sustrato de la conducta y las motivaciones. Y puesto que no existe una concepción unitaria del cuerpo, sino en todo caso

"articulada", tampoco existe una realidad interna distinta a la orgánica plural, y no puede hablarse, por tanto, propiamente, de una identidad del yo, o de una personalidad tal y como hoy la concebimos.

La identidad del hombre homérico es objetiva, su personalidad le viene conferida por la mirada de los otros, por su convivencia con los otros; la identidad, la personalidad del hombre homérico le viene conferida desde el exterior. Como señala Dodds, el hombre homérico vive en el contexto de una "cultura de vergüenza" y no en una "cultura de culpabilidad", entendiendo que en una "cultura de vergüenza" el máximo bien consiste en la aceptación y en la estima de los otros y el mayor de los males en el desprecio o la burla de sus semejantes. Una "cultura de culpabilidad", por contra, es aquella en la que la conciencia tranquila prevalece sobre la opinión pública. Se trataría, en resumen, de una diferencia en el peso entre lo exterior en la "cultura de vergüenza" y de lo interior en la "cultura de culpabilidad". Más tarde, sin embargo, y como un fenómeno ligado a la consolidación de la idea de la inmortalidad del alma, hallaremos manifestaciones propias de una "cultura de culpabilidad". Así ocurre, por ejemplo ya en Platón.

Después de Homero, según Vernant en *L'individu, la mort, l'amour*, nos vamos a encontrar con dos concepciones del cuerpo. Una concepción religioso-filosófica, basada en la idea del *sôma-sêma*, o cuerpo-cárcel, que lleva implícita la creencia en la oposición cuerpo-alma y en la inmortalidad y en la divinidad del alma, que se desarrolla dentro de la tradición órfica, pitagórica y platónica y que contiene la idea de un cuerpo inerte desprovisto de vida. Y otra concepción, que lleva implícita una idea del cuerpo como realidad viva, presente en una práctica y en una literatura médicas a través de las cuales se desarrolla un conocimiento empírico del cuerpo, de su anatomía y de su funcionamiento, así como de los humores que circulan en él y condicionan los estados de salud o enfermedad. Los testimonios escritos de esta concepción fisiológica, anatómica y orgánica del cuerpo han llegado hasta nosotros con el nombre de *Corpus hippocraticum*.

Respecto a la concepción del alma divina e inmortal, existe acuerdo entre los distintos especialistas en que las primeras referencias escritas a la *psyché* como alma en este sentido, el mismo en el que hoy la entendemos, se remontan al siglo VI a.C. Concretamente Píndaro, en la *2ª Oda Olímpica*,

alude a la creencia del personaje Terón de Agrigento en una vida después de la muerte, en la que habría un castigo o una recompensa. Píndaro, siguiendo las explicaciones de W. Jaeger en *La teología de los primeros filósofos griegos*, no haría sino hacerse eco de los mitos y teogonías órficas que proclaman la divinidad del alma. Dentro de esta tradición el alma ya no es aquel soplo de vida que escapa volando del cuerpo muerto para sumergirse definitivamente en las sombras del Hades o reino de las tinieblas propia de la tradición homérica. El alma, en el siglo VI a.C. es ya concebida, dentro de las creencias órficas, como aquello que, por su origen divino, queda o sobrevive después de la muerte del cuerpo. Pero al mismo tiempo aún se detecta una huella de la primitiva explicación animista, pues el alma sigue apareciendo como un doble del sujeto albergado en su cuerpo, como un "segundo e invisible yo", o como un "ídolo" que, esta es la novedad, deriva de los dioses y sigue vivo cuando el cuerpo muere. Una novedad en la que se nos enuncian dos principios: la divinidad del alma, y, el dualismo cuerpo-alma concebidos como dos sustancias irreconciliables.

### **Los Milesios**

No obstante la creencia en el alma inmortal y divina no estaba, en aquel siglo, extendida hasta el punto de ser una creencia común, como veremos al analizar la psicología de los filósofos presocráticos. Los tres filósofos milesios tienen en común una concepción del alma como elemento material, ya sea como agua, en el caso de Tales de Mileto, como un principio indefinido, caso de Anaximandro, o como aire, caso de Anaxímenes.

Tales de Mileto pasa por ser el primer filósofo porque es el primero que busca y ofrece una respuesta racional a la pregunta de cuál es el origen y elemento permanente de todas las cosas, o dicho de otra manera, lo que Tales pregunta, según la versión aristotélica, es cuál es el *arché* o principio de vida y de movimiento de todas las cosas; lo que bien podríamos traducir como cuál es el "*alma*" de las cosas. Dejando a un lado la afirmación de que el agua es el *arché* o principio material de todas las cosas, Tales nos ofrece otra respuesta: *Todo está lleno de dioses*, nos dice.

De esta afirmación de Tales de Mileto se han dado explicaciones varias, sin embargo la que más parece ajustarse a lo que el filósofo pudo

querer decir es la que la relaciona con una interpretación *hilozoista* de la naturaleza. El *hilozoísmo* (de *hyle*: materia y *zoon*: animal, animado o con alma) concibe la naturaleza como un organismo biológico en el que la materia es, en sí misma, vida y fuente de movimiento. No hay algo fuera, más allá o distinto de la materia, sino que el principio de vida está en la materia, es la materia. Coherentemente no existe para el *hilozoísmo* distinción ni diferencia entre mente y materia, ni tampoco existe la distinción entre seres animados y seres inanimados, o lo que es lo mismo, entre seres con alma o con un principio de acción intrínseco y seres sin alma o sin vida. No existe diferencia, y por ello Tales añade una nueva afirmación: "*La piedra imán tiene alma porque atrae al hierro*".

Un testimonio de este *hilozoísmo* que se atribuye a Tales de Mileto lo tenemos en el texto *Del alma*, de Aristóteles: "*Algunos afirman que el alma se halla entreverada en el todo. Posiblemente es éste el motivo por el que Tales pensó que todo está lleno de dioses*", escribe Aristóteles.

A Anaximandro, el segundo de los filósofos milesios, dado que anticipa una teoría que cabría calificar de evolucionista del mundo a partir del *apeiron* (lo indefinido), y del ser humano a partir de seres acuáticos, cabe situarlo en la misma teoría del *hilozoísmo* o de la materia animada. Del *apeiron*, según Anaximandro, se segregan lo caliente y lo frío, lo seco y lo húmedo y a partir de la combinación desigual, desproporcionada de estos cuatro elementos se originan todos los seres. Dice Anaximandro: "*El principio de los seres es indefinido. Las cosas perecen en lo mismo que les dio el ser, según la necesidad. Y es que se dan mutuamente justa retribución por su injusticia, según la disposición del tiempo. Es eterno y nunca envejece. Es inmortal e indestructible. Lo abarca todo y todo lo gobierna*"

Anaxímenes, el tercero de los milesios, concibe el alma como un elemento material (*aér*), consistente en aire o más bien vaho, vapor o respiración, siendo éste el principio de coherencia de los distintos elementos. El universo, dentro de la tradición *hilozoista*, resulta una versión amplificada del ser humano, un ser animado, por tanto, que respira y cuya respiración o alma es un soplo ardiente que vivifica: "*El alma nos gobierna*", afirma. Y también: "*Así como nuestra alma, que es aire, mantiene nuestra cohesión, así también al mundo lo abarca un hálito, el aire.*"

## **Pitágoras y la escuela pitagórica.**

La escuela pitagórica constituye una secta religiosa, los *acusmáticos*, a la vez que una escuela filosófica o científica, los *matemáticos*; si bien es preciso reconocer que las doctrinas religiosas, inspiradas en el *orfismo* y en los movimientos místicos sur-italicos, impregnan las teorías filosófico-científicas.

Un fragmento de Jenófanes atribuye a Pitágoras la doctrina de la transmigración de las almas o *metempsicosis*, lo que según Lévy-Bruhl se corresponde con un pensamiento propio de los pueblos primitivos que ven en el nacimiento una reencarnación. Según esta conocida doctrina, el alma, que representa al Yo del individuo, sobrevive a la muerte del cuerpo y se acopla gradualmente en otros cuerpos hasta su definitiva liberación. La fórmula del *sôma sêma*, o del cuerpo como cárcel temporal del alma inmortal tiene en la teoría de la metempsicosis una perfecta explicación, pues la estancia en el cuerpo se considera como un periodo transitorio en el que el alma está atrapada y sometida a las imperfecciones del cuerpo. La liberación del alma se entenderá así como la culminación de una serie de purificaciones encaminadas a lograr la liberación definitiva del alma respecto a sus encarnaciones.

En la necesidad de las purificaciones para alcanzar la liberación del alma está implícita la idea de la necesidad de una salvación personal a través del modo de conducta. Sin embargo, en la metempsicosis está también contenida la idea del parentesco entre todos los seres vivos o de la *congeneridad* de todos los seres animados, pues el alma de un hombre puede encarnarse en cualquier otro animal según haya sido su conducta. Naturalmente esta teoría no resiste el análisis lógico implícito en la pregunta de cómo habría de comportarse un animal, pongamos por ejemplo un cerdo, que pasa por ser un animal despreciable, por despreciado, para convertirse en un ser humano. Pero no debemos someter una teoría propia de una mentalidad primitiva a un análisis lógico propio de una mentalidad más exigente.

La doctrina pitagórica podría resumirse en una serie de puntos: 1) Tiene una concepción dualista de un alma inmortal y viajera aprisionada dentro de un cuerpo mortal (el *sôma sêma*) y, como ya hemos visto, sin

vida propia. 2) Existe un parentesco entre todos los seres animados, poseedores de un alma inmortal. 3) El alma sufre sucesivas reencarnaciones hasta alcanzar el grado de divinidad, por lo que la historia es concebida como una serie de repeticiones en la que nada hay nuevo, teoría que será formulada como del "*eterno retorno*". 4) La contemplación (*theoría*) es el método de conocimiento de la verdad del Cosmos y de liberación del alma. 5) El alma individual es una chispa del alma divina y universal. 6) El universo o Cosmos es armonía de elementos numéricos, concebidos en su representación geométrica, con sonido: el universo emite música (recordemos que el sonido es movimiento y vibración). 7) La música es el principal elemento de purificación o catarsis para el alma, como la medicina lo es para el cuerpo. 8) Los elementos del número son lo impar y lo par y a partir de estos dos principios se produce una armonía de contrarios en la que los derivados de lo impar (de la unidad) representan lo positivo, la luz, lo derecho, lo recto, lo bueno o lo perfecto, en tanto que los derivados del número par representan lo negativo, lo oscuro, lo izquierdo, lo curvo, lo malo o lo imperfecto. Así, por ejemplo, lo masculino queda del lado impar, del lado de la luminosidad y la perfección, mientras que lo femenino queda del lado de lo par, es decir, del lado de la oscuridad y la imperfección. Planteada esta dualidad en tales términos es perfectamente posible establecer una comparación con los principios chinos del *Yin* y el *Yang*, puesto que el *Yin*, cuya traducción es "oscuro", representa el principio femenino y es descrito como fuerza negativa y el *Yang*, cuyo significado es "brillante", representa el principio masculino activo y positivo.

Alcmeón de Crotona es un filósofo relacionado con el pitagorismo, pero con una filosofía propia que nos interesa. Nos interesa porque de sus temas preferidos, la procreación y transformación del semen, y los sentidos y las sensaciones, este último (sin que por ello pretenda restar interés al primero) supone de hecho la primera formulación de una teoría de la sensación.

Enumera Alcmeón cuatro sentidos: oído, olfato, vista y gusto, y no menciona en cambio el tacto, lo cual marca una primera diferencia con la teoría aristotélica de los sentidos que veremos más adelante. En los seres humanos estos sentidos tienen unos conductos que confluyen en el cerebro, con lo que parece que concede al cerebro el importante papel de centro o

núcleo de los sentidos (para Aristóteles, en cambio, el centro de los sentidos estará en el corazón, lo cual implica, obviamente un paso atrás en la incipiente teoría de la percepción). Que, para Alcmeón, el cerebro sea el centro de los sentidos quiere decir que el ser humano comprende al tener sensaciones, mientras que el resto de los animales sólo sienten, y ello implica una concepción orgánica, y desmitificada por tanto, del conocimiento.

Alcmeón ofrece también una explicación física del sueño, que entiende producido por una acumulación de sangre, y al referirse al alma lo hace en relación con los cuerpos celestes. Dice Alcmeón que puesto que los cuerpos celestes se mueven, tienen alma, y puesto que tienen alma, son inmortales. Lo que equivale a formular las siguientes afirmaciones: a) el alma es principio de vida y de movimiento. b) todo lo que se mueve está vivo, tiene alma. c) en tanto que principio de vida el alma no puede morir, luego es inmortal. d) nada de lo que se mueve es mortal

Pero, entonces ¿por qué los hombres mueren? Y responde Alcmeón que "*porque no pueden (como los astros) enlazar el principio con el fin*", esto es realizar el movimiento circular completo. Explicación que encaja dentro de la idea de la perfección como círculo, propia del pitagorismo y de la mentalidad griega en general que, como veremos, no concibe la idea, implícitamente lineal, de creación o de que el ser pueda surgir del no-ser o de la nada.

### **Heráclito, Parménides, Empédocles y Anaxágoras.**

De estos cuatro filósofos, que no forman grupo o escuela, pero que tienen evidentes puntos en común, Heráclito de Éfeso afirma que el alma es de *fuego* y sufre las mismas transformaciones que éste. Es decir, se enciende, se apaga y se transforma en otros elementos. El mejor estado del alma para Heráclito es la sequedad: cuando está seca el alma goza de salud. Consecuentemente, cuando en el alma existe algún grado de humedad, el alma está enferma y su conversión en agua conlleva la muerte.

Probablemente dentro de esta curiosa relación del alma con lo seco y lo húmedo (que, recordemos, está en la antítesis de lo que afirmaba no mucho antes Tales de Mileto) hay en Heráclito un rechazo al disfrute de los

placeres, que posiblemente relaciona con el estado de ebriedad que sin duda consideraba impropio de una conducta acorde con la dignidad aristocrática y propio de la conducta del populacho. El ceder a los deseos es causa para Heráclito de pérdida del alma, pues concibe a ésta como ilimitada y dotada del grado máximo de razón o de *lógos*. Esta *alma racional* o mejor dicho, estas almas racionales, van husmeando la muerte en vida y tienen su mayor enemigo en los deseos. Aquellas que cedan a los deseos perecerán, pero las que no cedan y por ello alcancen el conocimiento de la verdad, de la ley o del *lógos* que rige al universo, podrán tener un nuevo destino tras la muerte del cuerpo o su desecación. Pues, al parecer, lo que es bueno para la salud del alma, lo seco, es malo para la salud del cuerpo e implica su muerte y viceversa. Queda claro, pues, que Heráclito liga la inmortalidad del alma al conocimiento.

A partir de esta doble y opuesta relación entre alma y cuerpo, que podemos deducir de los enigmáticos fragmentos de Heráclito, llamado el "*oscuro*", se podría formular la hipótesis de un dualismo y de una oposición fundamentada en la existencia de dos naturalezas distintas: una naturaleza seca para el alma, la cual permaneciendo en su sequedad podría sobrevivir, y una naturaleza húmeda para el cuerpo, para el que la carencia inevitable de humedad implicaría la muerte. Tal oposición, y continuando con las hipótesis, la podríamos inscribir dentro del contexto de la lucha o dialéctica de contrarios por la que Heráclito explica la realidad física.

Lo que nos interesa del siguiente filósofo, Parménides de Elea, es su teoría del conocimiento y especialmente su alusión a los sentidos como instrumentos de error. Plantea Parménides dos vías de conocimiento, la de la razón y la de los sentidos. La primera conduce al conocimiento verdadero, es decir al conocimiento de la verdad o del ser, que concibe como uno, redondo, completo, increado, imperecedero e inmóvil (en tanto que completo y perfecto). La segunda vía, la de los sentidos, nos proporciona un conocimiento falso, un conocimiento de lo aparente, del no-ser, por el cual percibimos la realidad como movimiento, variedad, cambio y pluralidad.

Partiendo de la afirmación parmenideana de que "*El ser es y el no-ser no es*", son ilustrativas las llamadas "*aporías*" del discípulo de Parménides, Zenón de Elea, mediante las cuales demuestra que el movimiento no existe.

Efectivamente, si el movimiento es el paso del no-ser al ser o del ser al no-ser, el movimiento no existe al no existir uno de los dos extremos, el no-ser. La negación del movimiento, implícita en la negación del no-ser, equivale en términos físicos a la negación del vacío y, por tanto, a la afirmación de que todo está lleno de materia o de que todo es materia. Lo que a su vez validaría la afirmación de que el alma, que, según una cita de Aecio en *Opiniones de los filósofos*, Parménides concibe como fuego, en coincidencia con Heráclito y con las teorías pitagóricas, sería una realidad material de naturaleza ígnea, es decir formada por partículas de fuego.

La interpretación de los fragmentos de Parménides como pertenecientes a la tradición órfico-pitagórica nos permite aclarar algunos conceptos, ya que, por una parte, recurre a una cualidad numérica, la unidad del ser, en coincidencia con la explicación numérico-geométrica de la realidad que ofrece la escuela pitagórica (Aristóteles, *Metafísica*), en la que la unidad o número impar es representado como un punto; y, por otra, también la cualidad geométrica de la circularidad o redondez puede inscribirse dentro de la representación del eterno retorno como esfera propia de la metempsicosis, y, en concreto, enlazarla con la relación que Alcmeón establece entre la inmortalidad del alma y la perfección circular. Nos encontraríamos, pues, no ante el esbozo de una futura ontología, sino ante una explicación que encaja perfectamente con las creencias y con la actitud de racionalidad mística propia de la escuela pitagórica.

Con Empédocles de Acragante entramos en el siglo V a.C. En su pensamiento se detecta la influencia tanto de Parménides como de las teorías pitagóricas y órficas de las que el filósofo del Ser participa. Empédocles propone una primaria y a la vez compleja teoría psicológica en la que los elementos cósmicos y físicos se entremezclan con afirmaciones propias de una teoría del conocimiento y de la percepción. La primera afirmación es que los elementos constitutivos de la realidad (aire, tierra, agua y fuego) son imperecederos, sólo los cuerpos que se forman a partir de ellos perecen. La segunda afirmación, que las combinaciones de los cuerpos las explica Empédocles por una intervención psicológica sobre los elementos instándolos a la unión o a la separación. Esta instancia psicológica está conformada por dos fuerzas o motores del universo, activos, necesarios y alternativos, que son la Amistad y el Odio o Discordia.

La amistad produce un efecto de atracción entre desemejantes (agua-aire, etc.); el Odio produce un efecto de atracción entre semejantes (agua-agua, etc.)

Según testimonios de Platón en el *Menón*, de Aristóteles en *Acerca de la generación y la corrupción* y de Teofrasto en *Acerca de las sensaciones*, Empédocles habría formulado una teoría de la percepción según la cual ésta tendría lugar por un principio de atracción de lo semejante por lo semejante (el fuego percibe el fuego, el agua percibe el agua, etc.). La percepción se produciría a partir de los efluvios o pequeñas partículas materiales que los objetos emiten y que son captados por los órganos sensoriales gracias a unas vías de paso de los efluvios. Estas vías de paso son los *poros*. Los poros de cada órgano son adecuados en tamaño al efluvio correspondiente (si son más pequeños pasan sin ser percibidos, si son más grandes no pasan y tampoco son percibidos). Sin embargo, para que los fluidos puedan pasar los poros o vías de paso habrían de estar vacíos, lo que entra en contradicción con sus presupuestos teóricos de negación del no-ser. En distintos fragmentos de Empédocles existen referencias al conocimiento sensible, en concreto al sentido de la vista, del oído y del olfato. De cualquier modo Empédocles comparte con Heráclito y con Parménides la opinión de que el conocimiento sensible es imperfecto, pero parece resignarse en tanto que humano a esta imperfección, pues el conocimiento perfecto sería sólo un atributo de los dioses.

Por el contrario, no parece que Empédocles establezca una separación radical entre Inteligencia y Sentimiento. Concibe la Inteligencia como un elemento que es variable según los cambios corporales y que se acrecienta con lo semejante. Paralelamente, explica el sentimiento como reacciones a la mezcla de lo semejante, lo que produciría placer y sabiduría, o a lo desemejante, lo que produciría dolor e ignorancia.

En su libro *Las purificaciones*, Empédocles escribe sobre el nacimiento y la muerte como apariencias y establece una división de las almas entre dioses y *demones*. Estos *demones* parecen ser fragmentos de combinaciones perfectas, es decir, de dioses, y están condenados a transmigrar en diferentes cuerpos, desde vegetales a animales y seres humanos.

La vida humana la presenta como inferior (como una cueva) a otra

donde habitan los dioses, y antes del destierro, también los *demones*. La degradación en la especie humana consiste en una caída, causada por comer carne (prohibición debida a la transmigración de las almas), desde el reinado de la Amistad al reinado del Odio.

La purificación del alma consiste en un viaje ascendente hasta alcanzar el estado original de felicidad (veremos la semejanza de la teoría platónica). Este viaje implica una gradación o una jerarquía en los seres. En el reino vegetal el nivel superior está ocupado por el laurel. En el animal por el león. Entre los humanos por los poetas, los augures, médicos y dirigentes.

Anaxágoras de Clazómenas es continuador de la teoría evolucionista de Anaximandro y la desarrolla relacionando el hecho de tener manos con la evolución del intelecto. Sitúa en el cerebro el centro de las sensaciones, como ya hizo Alcmeón, y, según el testimonio de Teofrasto, concibe toda una teoría de las sensaciones, según la cual: 1º. Se percibe lo disímil por su contrario (el frío por lo caliente y viceversa). 2º. Todas las sensaciones comportan dolor, sólo manifiesto cuando la sensación es muy intensa. Por tanto, sentir implica sufrir en mayor o menor grado. 3º. El cerebro es el centro de los sentidos. 4º. Los sentidos nos proporcionan un conocimiento imperfecto y parcial de lo predominante. El conocimiento completo, no obstante, sí es alcanzable por la vía racional. 5º. Todo está formado por pequeñas partículas materiales (*homeomerías*). 6º. No todos los seres poseen alma: el *Noûs* (realidad desmaterializada "*sutil y pura*") o *Intelecto* controla la vida de los seres que la poseen.

## **Los Atomistas**

El *atomismo* representa la primera formulación de una concepción mecanicista del universo. Son materialistas, como sus predecesores, y pueden ser considerados como continuadores de la escuela eleata, pues no creen ni en la generación ni en la corrupción del ser, ni en que de lo uno pueda derivarse lo múltiple, pero a diferencia de Parménides y sus seguidores, afirman la existencia del vacío, es decir, del no-ser. Los dos principales representantes del atomismo son Leucipo y Demócrito. Ambos afirman que la materia está compuesta de infinitud de minúsculas partículas indivisibles (*átomos*) del ser único al que cada una de ellas reproduce y

separadas entre sí por el vacío, en el que las partículas flotan.

Las diferencias entre los seres se explican porque los átomos son diferentes en forma, orientación y disposición. En su flotación en el vacío se arremolinan y se entremezclan dando lugar a combinaciones infinitas. Pero lo que nos interesa, sobre todo, es el aspecto psicológico de esta teoría. Demócrito concibe el alma como principio de moción o de movilidad y de vida, por lo que no es privativa de los seres humanos sino que podemos suponer que todos los animales la tienen. Esto no es nuevo. El alma, para Demócrito, está formada por un conjunto de átomos esféricos, que son los que producen la consistencia del fuego. Es, por tanto, material (al igual que en los filósofos que le preceden) y diferente del cuerpo al que usa y domina, porque este tipo de átomos esféricos son capaces de mover a los demás, sin engancharse (observemos que la, al principio mencionada, estrategia de los anzuelos para evitar que el alma escape sería incompatible tanto con esta teoría como con la de la transmigración). Estos átomos habitan en el interior del cuerpo, pero no permanecen dentro durante toda su vida, sino que en su vagar por el aire se incorporan al interior de los individuos por la respiración y luego vuelven a salir.

En cuanto a las sensaciones afirman que se producen por contacto o impacto de los átomos desde el exterior. Las cualidades de los objetos no existen, son meramente subjetivas, pues lo único real y objetivo son los átomos y el vacío. De ahí que consideren, como es común en los filósofos presocráticos, que el conocimiento que nos proporcionan las sensaciones es falso.

Para terminar este capítulo es obligada una mención a la figura de Hipócrates de Cos, médico cuyas teorías, recogidas por Galeno en el siglo II d.C., constituyen la principal aportación a la teoría médica del cuerpo. Hipócrates explica la naturaleza humana en base a los cuatro elementos de Empédocles, agua, aire, tierra y fuego, que en el cuerpo humano se presentan en forma de fluidos o "*humores*". Humores que son la *flema*, la *sangre*, la *bilis negra* y la *bilis amarilla*. La proporción de tales humores implica salud en tanto que la desproporción acarrea enfermedades cuya curación, a partir de un diagnóstico, consistirá en devolver la proporcionalidad alterada.

## Una teoría aristocrática del alma

La teoría psicológica en Platón está contenida fundamentalmente en dos de sus diálogos, *Fedón* y *La República*, así como en algún fragmento del diálogo *Timeo*. En el primero de ellos, *Fedón*, Platón se acoge a la teoría de la divinidad del alma de la tradición órfico-pitagórica, concibiéndola como principio de movimiento y, por tanto, como inmortal. En el segundo, *La República*, desarrolla una teoría del alma tripartita que culmina en una concepción del alma como pensamiento, en perfecta correspondencia con una concepción aristocrática del mundo y de la sociedad. De hecho en las teorías que predicaban la divinidad y la inmortalidad del alma hay siempre un trasfondo de predicamento aristocrático, pues si bien se afirma la *congeneridad* de todos los seres animados, sólo aquellos que alcancen un determinado grado de purificación del alma por medio del conocimiento de una verdad no evidente, inaccesible por la vía de los sentidos y oculta para el común de los humanos, lograrán la liberación del alma. Parece evidente que sólo unos pocos individuos, especialmente dotados por la naturaleza para resolver con éxito el proceso intelectual y, pertenecientes, por derecho, a un grupo socialmente privilegiado, pueden tener los medios necesarios -la falta de ocupación del tiempo- para desarrollar intelectualmente sus facultades innatas y alcanzar así el grado de conocimiento liberador.

Platón no sólo no se aparta un ápice de este sentido aristocrático, sino que lo vuelve explícito al hacer coincidir la teoría psicológica con la teoría política. La creencia en la inmortalidad del alma está planteada en Platón en términos nítidamente políticos, cuando, consciente de que el miedo a los dioses y al más allá puede ser utilizado por los gobernantes como un instrumento de control al pueblo, convierte esta creencia en asunto legal. "*La creencia en la inmortalidad del alma está afirmada por la constitución. El incrédulo se convierte en un hereje y deberá ser castigado con la muerte*", escribe sobre la teoría platónica Benjamín Farrington en *La rebelión de Epicuro*.

En *Fedón*, Platón expone su visión dualista a través del mito del alma tirada por dos corceles alados, uno de ellos es un corcel dócil que tiende hacia el mundo de las Ideas mientras que el otro es un indómito que tiende hacia el mundo sensible. Finalmente y sin que Platón aclare el porqué de

este triunfo, es el caballo indómito el que consigue arrastrar al alma en su loca carrera hacia el mundo sensible. A consecuencia de esta caída y para su perdición, el alma, inmortal y divina, queda atrapada en la cárcel del cuerpo que es por naturaleza principio de imperfección.

El consuelo para el alma es que el cuerpo es mortal, lo que le permitirá escapar, pero esta escapada no supondrá su liberación definitiva, sino que tras la muerte del cuerpo el alma volverá a quedar atrapada en otros cuerpos, sin que se explique en absoluto este extraño poder de los cuerpos, al fin y al cabo materia inerte, sobre las almas divinas. Platón repite la teoría de la *metempsicosis* porque tal vez le interesa para defender un tipo de vida que él considera superior, un tipo de vida, una vez más, ligado a un conocimiento sólo asequible a unos pocos elegidos, por naturaleza o raza, rango social y educación. En el diálogo (mal llamado, según, entre otros, Karl R. Popper en *La sociedad abierta y sus enemigos*, *La República*, pues siendo el título original *Politeia* la traducción correcta sería *La Política* o *El gobierno de la ciudad*, y, además, siguiendo aún a Popper, el término "república" puede despertar simpatías entre los defensores de la "sociedad abierta", cuando lo que Platón nos representa en ella es un modelo de sociedad "cerrada". Pero este es el título admitido y a él hay que atenerse) *La República*, Platón expone la teoría del alma tripartita. Según tal teoría el cuerpo humano estaría habitado por tres clases de almas: el *alma concupiscible*, el *alma irascible* y el *alma racional*, ubicadas respectivamente en el vientre y bajo vientre, en el pecho y en la cabeza. La idea de las tres almas, a cada una de las cuales correspondería una virtud, no parece en principio disparatada, pues podría entenderse como un modo de representar las distintas funciones biológicas, emotivas y racionales, e incluso, haciendo un esfuerzo, podría establecerse algún paralelismo con la teoría freudiana sobre el ello, el yo y el súper-yo. Lo peor, o simplemente, lo malo, es que Platón aplica esta graduación del alma a su teoría social. El modelo de sociedad que Platón nos ofrece es, en efecto, como afirma Popper, el de una sociedad cerrada, dividida en tres estamentos o castas que se corresponden con las tres almas.

El alma apetitiva o concupiscible, ubicada como ya sabemos en el vientre, es la encargada del control de las pulsiones relativas a los placeres sensuales o apetitos. Le corresponde la virtud de la templanza, virtud que,

como es sabido, consiste en la moderación de los placeres relacionados con las funciones biológicas de nutrición y reproducción. El alma concupiscible tiene su correlato socio-político en el estamento más bajo, el de los artesanos o productores, cuya única función en la vida es la de procrear y producir para mantener satisfechas las necesidades elementales para el funcionamiento de la sociedad o de la polis. El pueblo que constituye este estamento es ignorante por definición y carece de dominio sobre sus impulsos por lo que precisa de un control permanente. Jamás, en consecuencia, será dueño de sí mismo ni capaz de autogobierno, siendo éste uno de los argumentos por los que Platón abomina de la democracia.

El alma irascible, ubicada en el pecho, tiene como propia la virtud de la fortaleza o *andreia*, es decir, la capacidad de resistencia a los impulsos violentos así como la ausencia de temor propia de los varones. Se corresponde con la casta o el estamento de los soldados, cuya función en la vida es la de mantener el orden de la sociedad y, en caso de guerra, salvaguardar la paz defendiéndola de los ataques enemigos. Esta casta o estamento de los soldados vive en un régimen comunitario en el que no existen los intereses privados, ni económicos ni afectivos, pues tanto las posesiones materiales como las mujeres y los hijos son de propiedad común. Puesto que el alma es en sí incorpórea, según reflexión de Platón, debe carecer de sexo, razón por la cual incluso las mujeres podrían, en teoría, desempeñar las tareas propias de los soldados, si bien esta supuesta igualdad de las almas no encaja del todo dentro de la teoría de la metempsicosis atribuible a Platón, pues, en definitiva, el cuerpo de una mujer implica siempre un grado inferior en la escala de las reencarnaciones respecto al cuerpo masculino. De ahí el prestigio que la homosexualidad masculina tuvo sobre la heterosexualidad en la sociedad griega, para la que, en definitiva, la relación sexual de un hombre con una mujer no dejaba de ser una relación animal que sólo se justificaba por la obligación social de la reproducción de la especie. Algo de este sometimiento de la actividad sexual al imperativo de la reproducción aún nos resuena como propio de nuestra cultura cristiana y católica, si bien, por supuesto, rechazando con escándalo la premisa de que la relación homosexual masculina se apoye en pulsiones de más alta dignidad.

Por último, volviendo al tema, el tercer estamento, formado por la casta de los gobernantes o reyes, en correspondencia con el alma racional, ubicada en la cabeza y encargada de regular las facultades intelectuales de pensar y querer por medio de la virtud de la prudencia, recae sobre aquellos que poseen el conocimiento de la verdad última, es decir, de la idea del Bien. Es este un conocimiento, en definitiva, contemplativo que vuelve a ubicarnos en el círculo de la racionalidad mística. Racionalidad que, según Platón, pertenece por derecho y por definición a los filósofos. Los filósofos constituirán una casta reservada a unos seres cuya cuna y educación los destina a gobernar con un poder indiscutible y casi divino. Será éste grado de filósofo también el último de la estancia del alma en el cuerpo antes de su liberación definitiva.

La teoría del conocimiento es en Platón otra versión de su concepción aristocrática del mundo. Platón diferencia en principio el conocimiento sensible o *doxa* de la *episteme* o conocimiento inteligible. El conocimiento de los sentidos, *doxa*, es rechazado por Platón como un conocimiento de lo aparente y falso, en tanto que el inteligible o *episteme* es concebido como conocimiento de lo verdadero. Pero aún diferencia Platón dos tipos de conocimiento dentro de cada uno de los anteriores. Dentro del sensible señala dos grados, la *eikasía* y la *pistis*. La *eikasía* se corresponde con el conocimiento de las imágenes, en tanto que la *pistis* es el conocimiento de los objetos sensibles. Sería la diferencia que existe entre la realidad virtual y la objetiva (tema, por ejemplo, de una película de Alejandro Amenábar, "Abre los ojos"). Dentro de la región del conocimiento inteligible o *episteme*, el primer grado corresponde al pensamiento discursivo, *dianoia*, que es el conocimiento racional de la representación geométrica de los números, mientras que el segundo grado, la *noesis*, es el conocimiento supremo, el conocimiento de las ideas en sí mismas.

Puesto que el alma caída se halla en el grado más bajo de conocimiento, la cuestión es si podrá ascender hasta el grado superior y cómo. La cuestión de la posibilidad no tiene en Platón una respuesta clara, al menos en lo que se refiere al común de las almas. Al parecer, como se ha dicho, el ascenso es una posibilidad reservada en exclusiva a una clase de almas exquisitas y tendrá lugar por la vía del recuerdo o de la

reminiscencia. En el supuesto de la caída del alma desde el reino de las ideas o del conocimiento puro hasta el reino carnal del conocimiento impuro de los sentidos existe, claramente, una pérdida, un déficit de conocimiento. Pero si el conocimiento existió anteriormente a la caída, conocer será simplemente recordar, recordar aquel conocimiento de que se gozó en una existencia anterior. El método dialéctico o el método socrático de la *majeútica* consiste justamente en eso, en una *anamnesis* o rememoración de las ideas conocidas por el alma en su existencia pura y olvidadas a causa del encerramiento en la prisión corporal. El proceso de rememoración supondrá, según Platón, un despojamiento de lo sensible y de lo corporal no exento de sufrimiento, pues el ascenso gradual implica en ejercicio de voluntad y de renuncia que no todos los individuos están capacitados para realizar. La recompensa final será el conocimiento racional-místico de la verdad última, el Bien, cuyo resplandor equipara Platón al de la luz solar. De ahí que dentro del desprecio que Platón reitera hacia los sentidos en general, la vista aparezca como una excepción expresada en forma de analogía entre luz y conocimiento. "Ver" la luz del sol y conocer la verdad que la idea del bien refleja, vislumbrarla, supondrá la purificación del alma y su liberación definitiva.

En uno de sus últimos diálogos, *Timeo*, Platón describe una nueva cosmología en la que el alma es de la misma naturaleza que los astros, está sujeta a las leyes que rigen a éstos y es, como ellos, eterna. El futuro que le espera al alma después de la muerte del cuerpo, siempre dentro de la doctrina de la metempsicosis, es descrito así por Platón: "*Un hombre que haya vivido bien podrá regresar a gozar de una nueva existencia en su estrella de origen. Aquel cuya vida fue un fracaso volverá a reencarnarse en forma de una mujer. Si persiste en seguir por el mal camino, su próximo nacimiento será en el cuerpo de algún animal, de acuerdo con las malas tendencias que haya demostrado*". Y esta degradación en las sucesivas reencarnaciones será inapelable mientras el alma no sepa someterse "*al movimiento superior de las estrellas*". Como se ve, Platón da un paso más en su peregrina teoría sobre la inmortalidad del alma formulando una "religión astral", ya esbozada en la metáfora del sol como hijo del bien que utiliza en *La República*, que más tarde será contestada por Epicuro.

Platón, en realidad, no ofrece una aportación valiosa, en términos científicos, a la teoría psicológica. Además, como afirma Popper, es un filósofo reaccionario, en quien, como hemos visto, la psicología está en función de una concepción elitista y aristocrática de la sociedad. Uno de sus méritos ha sido recoger y reproducir con enorme fidelidad los debates, profundos y aún actuales, respecto al conocimiento, a la antropología y a la teoría ético-política que fueron planteados en su época gracias a los filósofos sofistas, quienes, en general, aportaron una versión sensualista y relativista del conocimiento acorde con la sensibilidad democrática del momento en Atenas. Filósofos éstos, los sofistas, profundos y acertadísimos teóricos de una concepción democrática del conocimiento y de la cultura, injustamente tratados por la historia a causa, sobre todo, del retrato negativo que de ellos hace Platón en sus *diálogos*. En efecto, los *diálogos*, en su mayoría, contienen una alta dosis de libelo contra los sofistas y contra las teorías igualitarias por ellos expuestas. Y la obsesión de Platón hacia o contra ellos es tal que no sólo los convierte en objetivo principal de la ironía que pone en boca de Sócrates, sino que incluso muchos de los *diálogos* llevan como título el nombre de algún sofista (*Hippias*, *Protágoras*, *Gorgias*, *Critias*, o *El Sofista*). Los sofistas enseñaron al pueblo de Atenas una teoría sensualista del conocimiento en la que éste, desligado de su relación con el ser o con la realidad y exclusivamente ligado al libre ejercicio de la palabra, quedaba despojado de elementos inasequibles para el vulgo, y que, a la vez que perdía su perfil misterioso se alejaba también de la posibilidad de certeza, convirtiéndose en un conocimiento probable, subjetivo y relativo, siempre sometido a revisión, siempre acosado por la incertidumbre que impide darse por satisfechos y obliga a reanudar, sin descanso, la búsqueda; un conocimiento, en resumen, siempre perfectible, para lo cual era imprescindible una educación sin privilegios, que Protágoras formuló con el enunciado de que "*el ser humano es la medida de todas las cosas*", y Gorgias con las tres siguientes proposiciones: *Nada existe* o *el Ser no existe* / *Si existiera no podríamos conocerlo* / *Si pudiéramos conocerlo no podríamos comunicarlo*. Socavaron los sofistas el anterior dualismo criterial que oponía al conocimiento la opinión, haciendo del conocimiento opinión, y haciendo de ésta un derecho para todos los ciudadanos llevado a la práctica como libertad de expresión. Los sofistas eran demasiado modernos para su

época. De hecho, han tenido que pasar veinticinco siglos para que podamos empezar a quitarles la etiqueta de malditos con que la historia, gracias a Platón, los despachó.

### **La fundación de la Psicología**

Aristóteles pasa por ser el padre de la psicología porque es el primero en considerar las cuestiones relativas a la vida, a la conducta y al conocimiento como fenómenos de la naturaleza que, como tales, merecen un estudio empírico y un tratamiento científico. Para el filósofo estagirita la *psyché* es principio de vida, de sensación y de pensamiento. Lo que equivale a ofrecer una definición tan amplia que su estudio no cabe en el tratado que específicamente Aristóteles dedica al alma y por ello la psicología no sólo está relacionada con otros saberes como la *Física* o la *Metafísica*, sino incluso con los tratados de *Ética*, de *Retórica* o de *Lógica*.

La psicología se relaciona con la *Física* en cuanto que ésta es el estudio de los seres móviles en general, de los que los seres animados, con alma, animales y el ser humano forman parte. Con la *Metafísica* se relaciona en cuanto que en ella estudia la razón última del movimiento, exponiendo la teoría de la potencia y el acto como explicación del movimiento, así como la teoría del *Hylemorfismo* con la que hay que relacionar su definición del alma como *eídos* o *morphé*, es decir, forma o esencia del cuerpo. En la *Retórica* estudia Aristóteles los afectos, las pasiones y los sentimientos, así como el carácter en relación con la edad; y en la *ética* podemos encontrar una teoría de los actos volitivos o de la motivación asociada a la búsqueda del placer y a la fuerza de los hábitos. Finalmente, en la *Lógica* estudia los procesos relativos al conocimiento superior o intelectual.

En cuanto a los tratados específicos, está, ante todo *Pery Psyché* o *Del Alma*, pero también otros tratados que están a caballo entre lo que hoy entendemos por psicología y la biología. Estos son *De las partes de los animales*, *De la memoria y el recuerdo*, *Del sentido y lo sensible*, y *De la adivinación por el sueño*.

En *Del Alma*, Aristóteles renuncia a la teoría dualista del "piloto en la nave" que ya conocemos de la tradición órfico-pitagórica y que ha escuchado de su maestro Platón, del mismo modo que renuncia a los presupuestos de la "religión astral", para llegar a la formulación de una

teoría de la unidad sustancial del cuerpo y del alma, afirmando que "*Podemos convenir, pues, en que todas las afecciones del alma son inseparables del sustrato material de la vida animal*". Afirmación de la que podría deducirse una doctrina de la mortalidad del alma individual.

Podemos encontrar no obstante una nueva versión de la teoría platónica del alma tripartita, si bien Aristóteles la formula de modo más científico a partir de sus estudios y de su observación de la naturaleza. Escribe Aristóteles de tres tipos de almas: un alma vegetativa sobre la que recaerían las funciones biológicas de nutrición y reproducción; un alma sensitiva, sobre la que recaerían las funciones animales de sensibilidad, que proporcionarían el placer y el dolor, y por último, un alma racional sobre la que recaerían las funciones intelectivas. La vegetativa la poseen plenamente los vegetales, la sensitiva los animales, que también poseen la anterior y la racional sería exclusiva de los seres humanos que también poseen las dos anteriores. Ser humano sería, según esta teoría funcional, poseer las tres almas, vegetativa, sensitiva y racional.

Al alma racional le corresponde ejercer el control sobre las dos almas inferiores, impregnarlas de racionalidad, pues según la concepción *teleológica* que Aristóteles tiene de la naturaleza, cada ser está orientado a un fin que le es propio por razón de su especie. Así para aquellos seres o especies que posean sólo un alma vegetativa su finalidad será simplemente sobrevivir. Para los o las que tengan alma sensitiva, a la tarea de sobrevivir se sumara la de satisfacción de los apetitos. Para los humanos la tarea se complica, pues desde una naturaleza racional no bastará la simple consecución de la supervivencia ni la satisfacción de los apetitos, sino que se tenderá a desarrollarse en un nivel de vida superior que nos colme en el natural deseo de conocer y nos proporcione la felicidad que constituye la finalidad última para el ser humano.

El conocimiento empieza para Aristóteles en los sentidos, es por tanto un conocimiento de lo concreto, que implica una relación directa entre el sujeto que conoce y el objeto que es conocido. Los sentidos que Aristóteles enumera son cinco: vista, oído, olfato, gusto y tacto. Los cuatro primeros los considera como accidentales para la calidad de vida, mientras que considera el tacto importantísimo para el desarrollo de las funciones vegetativo-sensitivas. Es decir, afirma Aristóteles que se puede sobrevivir

con una cierta calidad de vida sin alguno de los sentidos (vista, oído, olfato o gusto), pero que sin el sentido del tacto sería prácticamente imposible sobrevivir. En el ser humano los sentidos, para una vida mejor, están siempre en función de su vida superior social y ética, en aras del logro de la felicidad concebida como autorrealización.

Los mensajes de los sentidos se reúnen en lo que denomina ambiguamente el "sentido común"; además de que, a pesar de sus extensos conocimientos adquiridos mediante la observación empírica, el centro de las sensaciones sea para Aristóteles el corazón y no el cerebro. Observa, por otra parte, que, en ocasiones, los contenidos producidos por los sentidos perduran una vez que el estímulo ha desaparecido reproduciéndose en la imaginación y en la memoria que funciona también a base de imágenes. Respecto a la memoria plantea Aristóteles una cierta teoría de la asociación de ideas por razón de semejanza, de contraste o de contigüidad, así como afirma que ciertos hábitos lógicos favorecen el recuerdo.

Formula también Aristóteles algo parecido a una teoría de los umbrales perceptivos, pues afirma que por razón de proporción aritmética la escasez de excitante no produce sensación alguna en el órgano correspondiente, así como por otra parte el exceso daña al órgano receptor. La sensación quedaría así definida como un "término medio".

En cuanto al conocimiento intelectual, Aristóteles ofrece una teoría de la Inteligencia pasiva, una especie de recipiente o de sala vacía donde se precipitan las informaciones de los sentidos, y de la Inteligencia activa, responsable de la tarea de convertir la información concreta de los sentidos en conceptos universales. De cualquier modo, dentro de su visión empirista, concibe la mente como una "tabla rasa".

Sobre el origen y naturaleza del alma, Aristóteles expone algunas ideas vagas y confusas. El alma inferior sería hereditaria por transmisión en el acto de la generación, la sensitiva sería mortal, mientras el alma intelectual, siguiendo a Platón, procedería de fuera y sería de origen divino.

### **El alma en el periodo Helenístico**

Como rasgo común a todas las escuelas que florecen en el periodo postaristotélico se puede señalar la búsqueda de un ideal práctico concebido

bajo la idea de autocontrol, sin que ello implique el abandono de la actividad especulativa. El ser dueños de sí mismos aparece como el ideal de todas estas escuelas que existen en una época de crisis, de fractura definitiva de un modo de vida, el de la *pólis*, que se tenía por perfecto. Roto el modelo de sociedad o Estado armónico de la *pólis*, una nueva experiencia, la del Imperio, más abierta, más desamparada, menos segura, incita a estos pensadores a protegerse por el medio de la indiferencia hacia los asuntos sociales y a refugiarse en el único espacio seguro de su individualidad. Roto, en conclusión, el modelo de "sociedad de vergüenza", donde el criterio de felicidad dependía del exterior, se esboza el modelo de "sociedad de culpa" en el que prevalece el espacio interior sobre el exterior y en el que la felicidad pasa a ser una cuestión íntima, una cuestión de vivir acorde con los dictados de la conciencia y de espaldas a la sociedad que ya no ofrece garantías ni de seguridad ni de autenticidad.

Epicúreos, estoicos y escépticos, en la línea iniciada por las escuelas socráticas, de los cirenaícos, cínicos y megáricos, intentarán no sólo formular ideales, sino proponer formas de vida con las que alcanzar, al menos a título individual, la ansiada felicidad.

La *autarquía* se impone como fórmula de vida feliz y en la imperturbabilidad del ánimo o del alma por medio de la renuncia a los deseos y en una supervivencia de mínimos se depositan las esperanzas de tranquilidad y de paz interior. El ideal de autosuficiencia, y la despreocupación por lo material y por lo innecesario, se traducen en formas de vida austeras que llevaron, como caso extremo, al cínico Diógenes a vivir como un mendigo y a predicar la mendicidad desde el único refugio de un tonel que tenía por casa y vestido.

Esta economía de medios y de placeres encuentra en el *hedonismo* de Epicuro una de sus más coherentes formulaciones. Atomista, y por tanto materialista y mecanicista en su concepción del universo, concibe el placer como la motivación última de los seres vivos o de los seres con alma. Epicuro entiende por placer el placer presente de la carne, de los sentidos.

Haciendo profesión de empirismo, concede a los sentidos absoluta credibilidad. Cree que las sensaciones son impresiones causadas en nuestros órganos sensoriales por fenómenos externos que siempre nos proporcionan un conocimiento real y verdadero. Cree también que los

errores se producen en la interpretación de las sensaciones (Nietzsche dirá lo mismo algunos siglos después) y que el proceso de conocimiento a través de los sentidos no es pasivo sino que exige un control consciente por parte del sujeto. Pero además, para Epicuro, las sensaciones van siempre acompañadas de emociones, bien de placer, bien de dolor. Las emociones no nos informan sobre el mundo exterior, tan sólo nos orientan sobre la dirección de nuestras acciones. Y la dirección no es otra que la evitación del dolor y la consecución del placer.

Profundizando en la noción de placer Epicuro llegó a formular una teoría de la *homeostasis*, al definir el placer como ausencia de dolor y al entender el dolor como carencia de lo necesario para la vida. Por tanto el placer consistirá en la satisfacción de las necesidades primarias o en el reestablecimiento o en el logro del equilibrio biológico. A continuación establece Epicuro una diferencia entre los placeres del cuerpo y los placeres del alma, si bien, (recordemos que hablamos de un alma material) todos los placeres remiten al cuerpo, pues tanto el alma como el cuerpo son compuestos atómicos que nacen y mueren juntos. Llama placeres del cuerpo a aquellos que van ligados directamente a la sensación y que, localizados en el órgano correspondiente, se dan siempre en presente. Son placeres del alma los intelectuales, cuya característica es ser más duraderos e independientes que los estrictamente corporales.

Diferenció también Epicuro los placeres por su calidad en superiores o inferiores según su relación con los deseos humanos. Entre los deseos, unos los consideró naturales y necesarios, otros naturales pero no necesarios y otros ni naturales ni necesarios. Entre los deseos naturales y necesarios incluyó los relativos a la satisfacción de las necesidades básicas: beber cuando se tiene sed o comer cuando se tiene hambre. Los naturales y no necesarios los relacionó con el sibaritismo y el lujo: comer alimentos exquisitos, rodearse de cosas superfluas o de objetos caros. Entre los no naturales y no necesarios clasificó aquellos que son imposición del medio social, como el deseo de riquezas, de fama y de honores o el ansia de poder.

La fórmula de Epicuro para lograr la *autarquía* o autosuficiencia y la *ataraxia* o indiferencia, es evitar los deseos no necesarios y minimizar los necesarios: huir de los excesos en la comida y en la bebida, rechazar los

cargos públicos, los honores y riquezas, y, entre otros consejos, evitar el matrimonio. Pero todo esto no le pareció suficiente, porque Epicuro reconoció en el miedo al peor enemigo de la *ataraxia*. Mientras el miedo habite en el espíritu, el ser humano no será libre sino que seguirá siendo esclavo. El miedo es la cárcel interior, la auténtica cárcel del alma. Y por ello Epicuro nos propone su superación. La superación del miedo a los dioses, la superación del miedo al sufrimiento y la superación del miedo a la muerte. La superación del miedo a los dioses, a su mirada vigilante, a su castigo, por su mero alejamiento de los humanos, porque si los dioses existen, y él no lo niega, habitan en otro mundo, en otra dimensión que no está comunicada con la humana. La superación del miedo al sufrimiento, pues todo sufrimiento es pasajero y su cese implica el regreso del placer. La superación del miedo a la muerte, por último, porque la muerte carece de realidad como experiencia personal. No es posible tener experiencia de la muerte propia, y en este sentido la muerte no existe para uno mismo. Sólo tenemos experiencia de la vida y de la vida en presente. Por ello, para concluir, sigamos el consejo de Epicuro, en su versión latina, y aprovechemos el momento: *Carpe Diem*.

## BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES: *Obras completas*, Aguilar, Madrid, 1967.
- BLUMENBERG Hans: *Trabajo sobre el mito*, Paidós, Barcelona, 2003.
- De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos*, B. U., Círculo de Lectores, Barcelona, 1995.
- DODDS E. R.: *Los griegos y lo irracional*, Alianza Universidad, Madrid, 1994.
- FARRINGTON B.: *La rebelión de Epicuro*, Ediciones de Cultura Popular, Barcelona, 1968.
- FILOSTRATO, F.: *Vida de los sofistas*, Ed. Gredos, Madrid, 1982.
- FRAZER J. G.: *La rama dorada*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1981.
- GARCIA GUAL Carlos: *Epicuro*, Alianza Editorial, Madrid, 1981.
- GARCÍA GUAL Carlos y M<sup>a</sup> Jesús IMAZ: *La filosofía helenística*, Ed.Cincel, Madrid, 1986.
- GUTHRIE W. K. C.: *Historia de la filosofía griega* (6 tomos) Ed. Gredos, Madrid, 1988.

JAEGER Werner: *La teología de los primeros filósofos griegos*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1978.

JAEGER Werner: *Paideia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1968.

KIRK G. y otros: *Los filósofos presocráticos*, Ed. Gredos, Madrid, 1969.

LAÍN ENTRALGO P.: *El cuerpo humano*, Espasa Universidad, Madrid, 1987.

LLEDÓ Emilio: *El epicureísmo*, Ed. Montesinos, Barcelona, 1984.

MELERO BELLIDO A.: *Sofistas. Testimonios y fragmentos*, Ed. Gredos, Madrid, 1996.

NIETZSCHE F.: *Ecce Homo*, Alianza Editorial, Madrid, 1971.

PLATÓN: *La República*, Alianza Editorial, Madrid, 1995

PLATÓN: *Obras Completas*, Aguilar, Madrid, 1969

POPPER K. R.: *La sociedad abierta y sus enemigos*, Ed Paidós, Barcelona, 1994.

RODRÍGUEZ ADRADOS Francisco, FERNÁNDEZ-GALIANO, Luís Gil, Lasso de la Vega: *Introducción a Homero*, Ed. Guadarrama, Madrid, 1963

ROHDE Edwin: *Psyqué*, Ed. Librería Ágora, S.A., Málaga, 1995

ROMILLY Jacqueline de: *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles*, Seix Barral, 1997.

SOLANA DUESO J.: *Los sofistas. Testimonios y fragmentos*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1996.

VERNANT Jean-Pierre: *L'individu, la mort, l'amour*, Gallimard, Paris, 1989.

VERNANT Jean-Pierre: *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Ed. Ariel, Barcelona, 1973.

WITTGENSTEIN L.: *Ocasiones filosóficas*, Cátedra, Madrid, 1997.