

El Alma en Homero

por

Alejandro Ioras

“¡Otra vez te has librado de la muerte, perro! Muy cerca tuviste la perdición, pero te salvó Febo Apolo...”¹

Introducción.

Si consideramos a los poemas homéricos como los testimonios literarios más antiguos de que disponemos –al menos en lo que a Occidente se refiere– estaríamos en condiciones de plantear, mediante su estudio, una discusión de neto contenido antropológico:

¿Tuvo su origen aquí el dualismo, de carácter metafísico, materia espíritu?

Si es así, ¿surgió también en esta época, como correlato de lo anterior, el problema de la relación cuerpo-alma?

Conrado EGGERS-LAN² empieza así su investigación, acerca del tema que nos ocupa. Al principio nos ceñiremos a su trabajo, para establecer una suerte de ordenamiento en el *Kaos* inicial, pero forzosamente vamos a apartarnos de él, dado que su labor tiene objetivos más ambiciosos –y su erudición es imposible de seguir, añadiríamos...–

¹ *Iliada* XI. 362

² *El concepto del alma en Homero*. Buenos Aires. F.F.L. 1983 (1964).

El plan que nos hemos propuesto comienza con el tratamiento que L. LEVY-BRUHL³ da a la cuestión, basándose en ejemplos de pueblos llamados “primitivos” – y dando, de esta manera, origen a una importantísima ruptura con la escuela británica, representada por J. FRAZER⁴ y M. TAYLOR⁵. Enseguida tomamos a Erwin ROHDE,⁶ que a través de su fundamental análisis del culto de las almas en la Grecia antigua constituye una verdadera piedra basal para la delimitación del objeto de nuestro estudio. W. OTTO⁷ es el otro helenista que introduciremos a continuación, porque la mayoría de sus obras ha estado dedicada a lo divino, como componente fundamental de la vida griega.

Otros autores, clásicos y modernos, irán apareciendo, en la medida en que sus aportes enriquezcan la polémica o contribuyan a aclarar aspectos oscuros del asunto, pero los textos indispensables – aunque no los manejemos, lamentablemente, en su idioma original – son los que, por definición, acordamos en atribuir a HOMERO.⁸

A continuación, el planteamiento del problema.

El origen del dualismo.

Hablando de la muerte en Melanesia, L. LEVY-BRUHL abunda en ejemplos de una cierta “estupefacción” del alma en el momento de abandonar el cuerpo. Dado que

“Según una creencia bastante extendida, el que acaba de morir no se da cuenta en el acto de su estado. No sabe que ha dejado de pertenecer al mundo de los vivos. Solo se dará cuenta de ello y tomará ver-

³ *Alma primitiva*. Madrid. Hyspamérica, 1985 (1927).

⁴ *La Rama Dorada*. México, F.C.E., 1979 (1890).

⁵ *Cultura primitiva*. México, F.C.E., 1968 (1903).

⁶ *Psique*. Barcelona, Labor, 1973 (1891).

⁷ *Teofanía. El espíritu la antigua religión griega*. Buenos Aires. EUDEBA, 1978 (1956).

⁸ Utilizamos las ediciones de *Iliada* y *Odisea* traducidas por Luis Segala y Estalella. Ediciones en prosa, no numeradas. Se cita el Canto y página correspondientes de cada obra.

daderamente conciencia después de un lapso de tiempo, cuando por ciertos signos objetivos tenga la prueba de que ya no vive.”⁹

Este sería, de acuerdo con el autor, un antecedente valedero de la separación alma-cuerpo que más adelante expondremos. Según las representaciones colectivas de nuestras sociedades lo que abandona el cuerpo en el momento de morir es el alma, entendiéndola como un principio puramente espiritual, totalmente separado de la esfera material.

Los “*primitivos*”, sin embargo, no conciben nada tan drásticamente separada en “*espíritu puro y cuerpo material*”. Jamás, entonces, un shaman diría que el alma se ha separado del cuerpo.

Lo que sí abandona el cadáver, según la representación del “*primitivo*” y de acuerdo con la teoría de L-BRUHL, es el espíritu que lo habita, ente a la vez material y espiritual:

“Casi todos los primitivos creen que los muertos se hallan abocados a llevar en otra parte una vida bastante semejante a la de aquí abajo”¹⁰

De esta bipresencia plenamente aceptada se desprenden toda una serie de rituales destinados a alimentar a los muertos (y a sus almas), resultando una dualidad fantasmagórica, la cual podemos representar someramente a través del siguiente esquema:



⁹ L. LEVY-BRUHL. Ob. cit. p. 219.

¹⁰ Id. Ob. cit. p. 230.

De esta vinculación nacería, para la teoría animista, el alma.

Como también L. LEVY-BRUHL observa, el sueño juega un papel muy importante en este proceso dicotómico, dado que el primitivo se sorprende al ver apariciones oníricas de personas muertas, pero a las que él puede acceder con todos los sentidos propios de la vigilia. La inferencia de nuestro durmiente tenderá, (de acuerdo con este antropólogo) a atribuir una doble condición al hombre; una que, circumscripita al cuerpo, permanece en el cadáver [corpórea]; otra, duplicado etéreo, aparece cuando el sujeto sueña... o muere [incorpórea].

Si se generaliza lo anterior, buscando explicación a todos los fenómenos naturales (especialmente a aquellos que provocan miedo y/o desazón) se puede caer en conceder un accionar consciente a estas manifestaciones, accionar que estaría gobernado por determinados espíritus.

Esto es lo que se ha dado en llamar animismo.

Claro que, como sostiene C. EGGERS-LAN:

“... no ha de creerse que dicha tesis es una ocurrencia de la pura fantasía especulativa, carente de fundamentación empírica. Mal podría suceder eso a quienes partían de una doctrina rigurosamente empirista como el positivismo.”¹¹

Si FRAZER, SPENCER, TYLOR y otros representantes británicos de esta escuela no se han referido en detalle a la Grecia antigua, un alemán sí lo hizo, y en detalle. La primera parte de la obra de Erwin ROHDE apareció en 1891 y en ella se le destinan unas sesenta páginas al análisis del culto en los poemas homéricos, para luego extenderse sobre el tratamiento de los muertos y las creencias religiosas de los griegos a través de su historia. ROHDE, amigo de Friedrich Nietzsche, había ya escrito una defensa del *Origen de la Tragedia* de éste (1872) y una *Historia de la novela griega* (1876), pero su obra más famosa es, con total justicia la que vamos a usar nosotros.

¹¹ C. EGGERS-LAN, Ob. Cit. p. 3.

En *Psique. El culto de las almas y la creencia de la inmortalidad entre los griegos* es donde E. ROHDE desarrolla acabadamente lo que proponían los pensadores ingleses, traspolándolo al mundo griego, mundo que, según él, se nos revela racional, al menos en las obras que han llegado hasta nosotros bajo la común autoría de HOMERO.

Nuestro autor cree que aparecen en la *Iliada* y en la *Odisea* dos concepciones religiosas, una anterior a la otra, relacionadas con la muerte y el alma.

HOMERO nos habla de la muerte como un tránsito de la psique al Hades, reino de los muertos, gobernado por Hades y Perséfone. Pero esta psique no podría ser una nada, nos recalca ROHDE, pues ¿qué sentido tendría para Hades reinar sobre la nada? Pero entonces, ¿qué es la psique? Una imagen, dice este estudioso, apoyándose en las fuentes:

“Entonces vino a encontrarle el alma del mísero Patroclo, semejante en un todo a éste cuando vivía, tanto por su estatura y hermosos ojos, como por las vestiduras que llevaba”

Iliada XXII. 34.

Este pasaje corresponde al sueño de Aquileo y el héroe dialoga con su amigo, pero sin atribuirle ninguna de las funciones propias del alma o del espíritu. Estas se encuentran, nos dice HOMERO, en el corazón y así nos lo hace ver cuando Agamenón se retracta de las injurias que poco antes, en el calor del combate y sin medir las consecuencias, le había inferido a Odiseo:

“No ha sido mi intento ni reprenderte en demasía ni darte órdenes. Conozco los benévolos sentimientos del corazón que tienes en el pecho, pues tu modo de pensar coincide con el mío”

Iliada IV. 358.

A la psique hay que definirla por lo que no es (somos concientes de que esta no es la mejor forma de definir algo, pero es el camino seguido por E. ROHDE), puesto que, evidentemente, no anima, como lo haría el espíritu, sino que se pone en marcha cuando el

cuerpo duerme o muere, y estos y no otros son los ejemplos que HOMERO nos brinda.

Existe una normatividad en la obra homérica; Hades (el Plutón romano) es el señor del mundo subterráneo y reina sobre el acompañado por su esposa Perséfone (protagonista, a su vez, de un mito agrario muy conocido).

Ambos reciben a las imágenes [*éidola*] que llegan desde el mundo de los hombres, enviadas de acuerdo con los designios de los dioses que habitan el Olimpo.

Esas imágenes serían sombras, carentes de todo poder sobre los vivos. En el Hades no hay nada parecido a la fuerza vital. Una vez cremado el cuerpo del guerrero muerto frente a los muros de Troya, su psique no regresara jamás a este mundo.

Y sin embargo...

La resistencia al no ser.

Erwin ROHDE dice, según lo hemos anunciado más arriba, que coexisten en HOMERO dos cosmovisiones acerca de la muerte y de las almas. La que hemos explicado sería la más antigua: la psique esta absolutamente desprovista de todo hálito vital pero, no obstante ello, “*siente*” de alguna manera esa carencia, como se ve en este fragmento, citado numerosas veces:

“– No intentes consolarme de la muerte, esclarecido Odiseo: preferiría ser labrador y servir a otro, a un hombre indigente que tuviera poco caudal para mantenerse, a reinar sobre todos los muertos.–”

Odisea XI, 489-491

Odiseo es interpelado así por la psique de Aquileo, en ocasión de su descenso a los infiernos; descenso que es descrito por HOMERO con una dedicación sorprendente para alguien que creía en la Nada...

El mismo método de invocación [*Nekyia*] que el héroe emplea – la ofrenda de sangre que reanima momentáneamente a las almas, al beberla éstas– tiene mucho de la creencia –casi universal– que asocia sangre y vida.

En estas palabras de Aquileo se hallaría, según E. ROHDE, el indicio de una creencia posterior, que postularía un status distinto para la psique. Otros ejemplos, en apoyo de esta tesis, pueden encontrarse tanto en la *Iliada* como en la *Odisea*. No podemos afirmar que los griegos no adoraran a las almas antes de HOMERO, pero ignoramos la exacta naturaleza de ese culto. Así, en los funerales de Patroclo:

“– ¡Alégrate, oh Patroclo, aunque estés en el Hades! Ya voy a cumplirte cuanto te prometiera: he traído arrastrando el cadáver de Héctor, que entregaré a los perros para que lo despedacen cruelmente; y degollaré ante tu pira doce hijos de troyanos ilustres, por la cólera que me causó tu muerte.”

Iliada XXIII. 19.

Si la *psique* del compañero de Aquileo fuera una sombra indefensa, ¿qué necesidad tendría de ser aplacada con sacrificios? Una cierta inquietud parece transparentarse en los cuidadosos ritos de cremación –práctica funeraria que en los tiempos de HOMERO ya había sido reemplazada por la inhumación– que tienen el objetivo de asegurar el ingreso de las almas en el Hades, puesto que la destrucción del cadáver impide definitivamente su regreso al mundo de los vivos, es decir que, siguiendo a ROHDE, el temor a la acción de la psique del difunto, que puede ejercer una influencia nefasta sobre los que quedan, tendría su correlato en la insistencia de estos para que la imagen deje de perturbarlos.

Los ritos funerarios, descritos en *Odisea* XI –el alma de Agamenón se queja ante Odiseo de que la impiadosa Clitemnestra ni siquiera se ha dignado a cerrarle boca y ojos cuando estaba moribundo–; en *Odisea* XXIV –Aquileo es amortajado según prácticas

muy precisas, las que también se detallan en *Iliada* XVIII y XXIV–.

Asimismo, en *Odisea* XI se nos da cuenta de la situación de Títo, Tántalo, y Sísifo, introduciéndose con gran fuerza en los poemas homéricos la idea de castigo –se discute si esto no es sino una interpolación posterior–, lo que reforzaría la tesis de E. ROHDE.

Pero hay más: las almas de los pretendientes de Penélopea, muertos por Odiseo, se resisten a entrar en la mansión de Hades y es necesario que un dios las conduzca, azuzándolas incluso con una vara, según *Odisea* XXIV.

Otro signo de temor vendría dado por la religiosa aprensión que habría motivado la incineración del cuerpo del padre de Andrómaca, una vez muerto por Aquileo, como aquélla cuenta en *Iliada* VI.

La transformación del pensamiento.

W. OTTO¹² no discute la idea básica de ROHDE y adhiere a la *eidola* vengativa, pero entiende la cremación, no como un acto de temor, sino como un pasaporte al otro mundo, apoyándose en *Iliada* XVIII y XXIII.

Este autor critica la tesis de la psique débil que duerme/vela alternadamente con el hombre en quien habita. Apoyándose en el Canto XI de la *Odisea* y en una cuidadosa reinterpretación del sueño de Aquileo (que citábamos *ut supra*) aduce que la psique es la de Patroclo muerto, no la de Patroclo-durmiente, y que la conversación se da entre un vivo y el alma, no entre las almas de los dos. En una de sus obras más importantes, OTTO afirma:

“Se ha encontrado poco natural la representación homérica del Hades, donde deambulan los muertos como sombras insustanciales y cuando por un momento despiertan a la conciencia, se lamentan de haber perdido la luz del sol [...] Pero esto no es óbice para que simul-

¹² W. OTTO. *Los dioses de Grecia*. EUDEBA. Buenos Aires, 1976 (1961).

*táneamente se le tema o venere, que por momentos se crea en su presencia y se le atribuya un poder misterioso. Porque la creencia en los muertos es, por naturaleza, contradictoria y lo sigue siendo, aún cuando el dogma o la especulación le hayan dado una forma unívoca.”*¹³

Aceptemos que los muertos son sombras, pero no son entes inermes y pueden aprehender, merced a la libación ctónica de sangre, siquiera por un momento la conciencia y el habla –pero nunca la acción–. Estas *eidola* anhelan, como en el caso de Patroclo, que su cuerpo sea cremado para descansar en paz –también el tema se da frecuentemente en la escatología cristiana– y esto determinaría que el Hades no sea un lugar ni de premio (?) ni de castigo.

Se nos habla del dios Hades, en tanto “*el fuerte; el invencible; Zeus del infierno; poderoso guardián*” de una zona tenebrosa, vigilada por el Can Cerbero y aislada de la luminosa tierra. Únicamente el Señor de la Oscuridad tiene contacto con los dominios de su hermano, el Crónida, cuando algún desesperado lo invoca “*golpeando el suelo con las manos*”, pero fuera de esos ocasionales relaciones nada se espera de él.

Dice OTTO:

*“Sólo la antiquísima santidad de la maldición y del juramento parecen hallar eco en el abismo. Los mismos muertos, los moradores del reino de Hades están segregados por completo del reino de los vivos. Ni la oración ni el sacrificio puede llegar a ellos. Ningún camino los conduce de vuelta.”*¹⁴

Y continúa explicando que el cambio de cosmovisión se da en la época homérica, al reducir ese terror sagrado que se le tenía al *Innombrable* a una simple evocación de su lejano reino, sin ofrendas post mortuorias, ni apresuradas ceremonias de eliminación del cadáver, para evitar la cólera sombría. El muerto, de quien jamás se habla con terror en los poemas, pertenece a otro mundo aparte y está bien que así sea.

“En la cosmovisión homérica, sin embargo, “ser” y “haber sido”, se enfrentan por primera vez como entidades de distinto orden, pero no

¹³ W. OTTO. *Ob. cit.* pág. 116.

¹⁴ Id. *Ob. Cit.* pág. 118.

significa que este último valor se equipare simplemente a la nada. El nuevo espíritu no ofrece una mera negación sino una idea positiva. La vida que ha concluido el individuo que no puede tener más historia, no puede presentarse y actuar personalmente en ningún lugar sino transfigurarse en una realidad de singular especie”¹⁵

Como en toda ruptura, puede rastrearse en esta un *continuum*.

Existen ritos anteriores a la época posthomérica. La purificación con agua, con fuego y azufre antes de ir a luchar o luego de matar a un enemigo están presentes a lo largo de ambos poemas a través de gran profusión de ejemplos, lo que nos permitiría afirmar que en esos mismos ritos reside la clave del progresivo giro que ha tomado el culto de las almas. La división de mundo y submundo comienza a dibujarse con nitidez cuando el muerto va perdiendo poder sobre los vivos. Thanatos y Hipnos sólo ocupan lugar en el panteón griego...

M. P. NILSSON¹⁶ no coincide con la idea de que la cremación haya destruido el vínculo existente entre los habitantes del Hades y los seres vivientes, ya que este autor considera que esta práctica funeraria es coexistente con la inhumación:

“En Homero, el hombre de ha liberado de temor a lo muertos, pero no del temor a la muerte. La tendencia de sentimiento dio preeminencia, no al estado de inanidad mismo, que podía haber sido objeto de indiferencia y aun de consuelo sino de temor a la inanidad. El sentimiento venció al racionalismo, y se abrió camino para una evolución que transformaría el reino homérico de los muertos en algo totalmente opuesto”¹⁷

Las que sí se perpetúan en la muerte son las diferencias sociales del mundo de los vivos. El mortal común, feo, pobre, carente de cualidades heroicas –de *areté* se dirá unos siglos más tarde–, es

¹⁵ W. OTTO. Ob. cit. pág. 120. En este sentido, el recurso del fuego no es *destructor*, ya que la práctica se cita en los poemas con carácter adivinatorio, según hace notar R. FLACELIERE. *Adivinos y Oráculos Griegos*. EUDEBA. Buenos Aires, 1965. (1961) págs. 19 y ss.

¹⁶ *Historia de la religión griega*. EUDEBA, Buenos Aires, 1968 (1925)

¹⁷ Ob. cit. pág. 129.

rápidamente olvidado por el poeta –que tampoco alude a él en vida, salvo para ponerlo como telón de fondo–. El héroe, en contraste, recibe todos los favores mientras habita aquí; es el interlocutor válido de las deidades, que nunca derramarían sobre un ser insignificante sus divinos dones pero... creemos que existe una indisimulable tensión entre el goce ilimitado que la dulce vida homérica proporciona a sus criaturas privilegiadas y la certeza absoluta de la inalterabilidad del destino que les aguarda en los dominios del Señor Oscuro. Ese destino que Tetis anuncia a Aquileo [*Iliada* XVIII] es aceptado plenamente por el héroe, pero sin que éste pierda de vista la real posibilidad de opción que le presenta su madre –en tanto intérprete, mas no alteradora de una voluntad superior–.

Si bien esta acción del protagonista de la *Iliada* puede deberse a una exageración manifiesta del poeta. Sabemos por él mismo Homero que otros guerreros, tanto aqueos y argivos que se embarcaron hacia Ilión, como licios o dárdanos que acudieron en socorro de la ciudad sitiada, conocían la suerte que allí les esperaba. Ninguno de ellos intentó escapar al *sueño de bronce* que se le había pronosticado.¹⁸

El sentido agonal de la épica homérica se halla perfectamente desarrollado aquí; no pocas veces el héroe alcanza estatura de tal ante la muerte y toda en actividad parece encaminarse al encuentro final con el enemigo que lo matará –quizás con ayuda de algún dios– frente a los muros de la ciudad de Príamo. Y no es excusa echarle la culpa a la crueldad de los olímpicos, ya que

*“La belleza lo mismo que la gloria deben buscarse aunque su precio sean lágrimas y destrucción”*¹⁹

Vemos así que tragedia y épica van de la mano en las obras de HOMERO –pese a que eso no sucede tan claramente en la *Odisea*– que nos hace coincidir con R. MONDOLFO, cuando hace notar:

¹⁸ Podemos citar los casos de Patroclo, Pentésilea, Sarpedon, Protesilao y una docena más, sin agotar los ejemplos.

¹⁹ H. KITTO. *Los Griegos*. EUDEBA, Buenos Aires, 1966 (1951) pág. 83.

“...el espíritu de un pueblo no se puede dividir en casillas y departamentos cerrados, sin recíproca comunicación; en él no pueden subsistir y obrar formas diversas de religión, aún teniendo cada una su centro particular en determinados estratos sociales, sin que se cumplan, en cierta medida, interferencias, acciones y compenetraciones recíprocas. De manera que la exclusiva consideración de una de tales formas, aislada de las otras, conduce a no darse más cuenta adecuada ni siquiera de la realidad histórica de ésta, cómo se ve por la mencionada existencia en la religión homérica, no sólo de elementos relativos al culto de los muertos, sino también de elementos demoníacos y mágicos, de voluntad y de dinamismo, que una exclusiva consideración de la pura forma descuida erróneamente.”²⁰

La adivinación, de la cual ya hemos hablado; las luchas entre dioses y de éstos y los hombres contra monstruos primigenios – según nos relata HESIODO– son también corrientes de significación profunda para la consolidación del espíritu helénico, puesto que el reino del orden y la forma deriva de una lucha contra su antítesis primordial, combate mítico, traducido en muy diversas cosmogonías.

Con respecto al contenido religioso de la *Iliada*, cuestión que nos parece de especial relevancia para la cabal comprensión de la creencia en la *psique*, una gran mayoría de helenistas se muestra escéptica acerca de su existencia²¹, y una minoría afirma que sí podemos hablar de una religiosidad homérica. Nosotros creemos que:

- No podemos hablar de una Teogonía completamente racionalizada en los poemas dado que, si entendemos orden por raciocinio, esa alegre banda de haraganes, bebedores y pendencieros, sujetos a duras penas por un *primus inter pares* –ese Zeus que solamente más tarde apareceré como el padre de Dike– no encaja muy bien en la definición anterior.

²⁰ R. MONDOLFO. *El Genio Helénico*. Tucumán. UNT. 1943. pags. 102-3.

²¹ Por el primer grupo: NILSSON (ya citado) y C. BOWRA *Cinco estadios de la Religión Griega*. Era. Buenos Aires, 1966 (1948). Por el segundo grupo: R. DODDS. *Los griegos y lo irracional*. Alianza, Madrid, 1971 (1956).

- Tampoco encontramos la distancia “oriental”, fuertemente jerarquizada, entre la divinidad imperativa y el fiel-esclavo Aquileo; Diómedes; Odiseo, se dirigen de manera natural a sus interlocutores divinos, sin sentirse en absoluto disminuidos en el goce de su libertad humana.

En HESÍODO sí podemos hablar de una Teogonía, pero lo que salta a la vista en HOMERO es la contextualización –cierto que interpolación a veces, supervivencia en otras– de ritos y prácticas, plegarias y/o sacrificios, de los actores, tendientes a asegurarse el favor del dios, y esto nos parece indicio suficiente para hablar, aunque sea en forma larvada, de un sentimiento religioso. Es imprescindible, y no por conocido menos importante, destacar que la falta de unidad entre *Iliada* y *Odisea* se extiende también al aspecto de la religión, cosa que se advierte aun dentro mismo del primero de los poemas.

Si de sentimiento religioso hablamos ¿podemos, asimismo, hablar de ética en la obra de HOMERO? En el sentido usual del término creemos que no, ya que los dioses distan mucho de ser modélicos; los hombres son los héroes y en cada deidad reside una dicotomía imposible de salvar, que se traduce en un *Theos-Daimon* que hace a los Olímpicos muy humanos, y que los mueve a arrastrar a los mortales a su perdición. El mismo comienzo de la *Iliada* da idea de un deseo del Cronida, no precisamente piadoso:

“Canta, oh diosa, la cólera del Pelida Aquileo, cólera funesta que causó infinitos males a los aqueos y precipitó al Hades muchas almas valerosas de héroes, a quienes hizo presa de perros y pasto de aves –cumplíase la voluntad de Zeus- desde que se separaron disputando el Atrida, rey de hombres y el divino Aquileo.”

Iliada I.

Y esta ira divina ¿se debe a la sanción de alguna falta humana? Diversos pasajes de ambos poemas parecerían forzarnos a aceptar esta hipótesis. Así Apolo “castiga” a los dánaos con las flechas de la peste y Poseidón la soberbia de Ajax, precipitándolo al mar, pero una gran cantidad de contraejemplos nos impiden caer en la

tentación de elaborar, una especie de teoría de la culpa en HOMERO, al estilo de P. DIEHL²², o de aventurar, inclusive, una estructura pecaminosa en la obra... Pero no, las faltas no se castigan, si lo que entendemos por tales resultan de la aplicación de nuestra escala de valores. El dios homérico parte de un desprecio absoluto de toda ética y mal podría condenar al que tiene *las homicidas manos manchadas de negra sangre*.

El que mata en HOMERO no carga con ninguna culpa; sigue siendo caro a los dioses, ya que la desgracia se ceba con el vencido y el alma de éste sigue siendo derrotada en el Hades.

Pero esa *moira* cruel que hace exclamar a la psique de Aquileo lo que citamos oportunamente, no es intérprete de una deidad inclemente, ya que:

*“Nada más lejos de la teología homérica que la idea de un misticismo, por vago que sea. Hombres y dioses se hallan en esferas distintas. Tanto que incluso los dioses no pueden servir de norma moral, de ejemplo de conducta para el hombre. Los dioses homéricos actúan a su capricho, impulsados por sus propias pasiones. El resultado es un divorcio absoluto entre la religión y la ética”*²³

Y con esta cita damos fin el trabajo que nos propusimos, afirmando que en los poemas existe una noción de alma, pero muy diferente a como la entendemos nosotros, tanto por su esencia misma, como por las atribuciones que le competen en el universo homérico.

²² *El simbolismo en la mitología griega*. Labor, Barcelona. 1976 (1969).

²³ J. ALSINA. *Tragedia, Religión y Mito entre griegos*. Labor, Barcelona 1971.