

“EL CUERPO” COMO PROBLEMA HERMENÉUTICO EN LA LECTURA DE LOS POEMAS HOMÉRICOS*

Aida Míguez Barciela

Universidad de Vigo (España)

aidamiguezbarciela@gmail.com

RESUMEN

El objetivo de este trabajo es doble. Primero se recuerda cierta reserva metodológica relevante para una lectura hermenéutica de los poemas homéricos (¿hasta qué punto es legítimo utilizar conceptos y categorías obvias para el lector moderno en el estudio de textos o fenómenos premodernos?). En segundo lugar se intenta comprender cómo algo que ya se parece a nuestra dualidad de “el cuerpo” y “la mente” pudo generarse a partir de lo que originalmente era un fenómeno unitario (para captar el significado de una palabra griega como *phrēnes* tendríamos que poder dejar de lado la dualidad mente-cuerpo). A modo de cierre se apunta asimismo hacia la cuestión de en qué sentido precisamente este fenómeno unitario (el “cuerpo” cuando aún no se oponía al “espíritu”) juega un papel importante en la crítica de Nietzsche a la metafísica en la forma de una referencia a la antigua Grecia.

PALABRAS CLAVE

Cuerpo, mente, ser, apariencia, engaño, Nietzsche.

ABSTRACT

This paper has two main purposes. First, I recall a relevant methodological reservation that concerns our reading of the Homeric poems (is it right to take one of our modern concepts, namely “body”, as point of departure for our study of an ancient text?). Second, I try to explain how something like our common body-mind dualism could emerge from what originally was a single reality (in order to grasp the meaning of a Greek word like *phrēnes* the modern reader would have to put his dualistic language aside in some way); nevertheless, it is also true that in the Homeric poems, especially in the *Odyssey*, *phrēnes* seems to be one of the names for that peculiar space we would nowadays call “the innerness of the mind or thought”. Finally, I suggest that this original single reality is related to Nietzsche’s criticism of Metaphysics by means of the reference to the Ancient Greece.

KEYWORDS

Body, mind, being, appearance, deception, Nietzsche.

* Este artículo es la versión revisada de una comunicación leída en el marco del VII Congreso de la Sociedad Académica de Filosofía en Cádiz (mayo de 2015).

"EL CUERPO" COMO PROBLEMA HERMENÉUTICO EN LA LECTURA DE LOS POEMAS HOMÉRICOS

Titulando nuestra investigación así: "El 'cuerpo' como problema en los poemas homéricos", estamos dando por supuesto la operatividad de dualismos tales como "el cuerpo" y "la mente", "el exterior" y "el interior", "lo físico" y "lo psíquico", etcétera. Ahora bien, si lo que pretendemos es ganar acceso a un mundo conceptual distinto del moderno, por ejemplo, la Grecia antigua, el primer obstáculo que hay que salvar es justamente el plantear la investigación dando por supuesto la aplicabilidad de una categoría que siendo obvia para el investigador quizá no corresponda a nada en el mundo sobre el que pretendemos hablar, pues el fenómeno no se encuentra allí ni con ese nombre ni con otro. Eludiendo la pregunta por la pertinencia hermenéutica de los propios conceptos y categorías (y aparentemente esto es lo que pasa en fórmulas como "el cuerpo en...", pero también, "la religión en...", "la filosofía en...", y a continuación seguiría el nombre de un autor que en principio podría pertenecer a cualquier lugar y época) estamos asumiendo de manera tácita que ciertos conceptos y categorías son, en efecto, válidos para cualquier tiempo y cualquier lugar, que ciertos fenómenos presuntamente universales pueden documentarse en principio en todas partes (estaríamos ante eso de "es lo mismo con nombres diferentes"; aparecen así los "reyes de Ítaca" y los "duques de Atenas", la "religión homérica" y la "filosofía presocrática"), lo cual no solo es problemático en sí mismo, sino que hace imposible lo que realmente sería interesante que ocurriese, a saber, que el objeto de estudio se presentase bajo su propia luz y en sus propios términos. Nada se gana y todo se pierde cuando uno se empeña en imponer el sistema conceptual de un mundo dado sobre otro mundo distinto (no se puede describir un territorio con el mapa de otro); ni cuando subsumimos fenómenos concretos bajo imprecisos conceptos generales, pues lo primero conduce a violencias del tipo "duque de Atenas",

mientras que lo segundo comporta pérdida del objeto mismo que se quiere estudiar (aplicado indiferentemente a la Grecia antigua y a la Europa cristiana, el concepto “religión” es válido solo si es vacío, pero entonces no describe nada ni ayuda a entender nada).

No es, por tanto, nuestra intención ofrecer aquí una respuesta a la vieja pregunta por qué sea “el cuerpo” en Homero; tampoco queremos reducir el problema de la interpretación a una cuestión de traducciones (no se trata de un problema de traducción sino de distancia entre mundos históricos). Lo importante no es modificar nuestras traducciones; lo importante es comprender un poco mejor el entramado de significaciones de ciertas palabras griegas que nosotros, cuando traducimos (y tenemos que traducir: no hablamos “desde Grecia” sino “acerca de Grecia”), inevitablemente relacionamos con “el cuerpo”. Consideramos así que la verdadera dificultad hermenéutica no consiste en traducir más o menos bien palabras como *eídos*, *morphé*, *phyé*, *démas*, *mégethos*, *khros* o *sóma*, sino, más bien, en entender en qué sentido esos “aspecto, forma, crecimiento, talla, estatura, piel” no son uno de los dos términos en la dualidad de lo “físico” y lo “psíquico” (o “lo exterior y lo interior”, “la materia y el espíritu”), sino que *eso* —el aspecto, la figura— es en principio todo lo que hay. El aparecer (eso que nombran *eídos*, *morphé*, etcétera) tiene de entrada para el griego antiguo una sola cara, es un fenómeno unitario, y esto tiene varias implicaciones importantes.

La primera implicación es que eso que nosotros llamamos el aspecto “físico” no es allí una cuestión meramente corporal o anatómica. Si consideramos el significado de *phýsis*, enseguida vemos que esta palabra menciona algo mucho más radical que la mera apariencia corpórea; no en vano se trata del nombre correspondiente a un verbo que significa nada menos que “crecer, brotar, surgir, llegar a ser, ser”¹. Algo semejante ocurre con la palabra

¹ *Phýsis* significa la “figura” o la “apariciencia” o el “ser” de alguien o de algo; pensemos en la *phýsis* de Orión en Píndaro (I. 4.40, cf. Míguez Barciela, 2014b), o en

eídos, que significa el aspecto, pero no el sentido de mero soporte neutro de cualificaciones ulteriores, sino el aspecto imponente, distinguido, el bello aspecto². Pero no nos confundamos: tampoco la belleza es aquí un simple problema "físico"; de lo contrario no podría entenderse la reiterada caracterización homérica de Aquiles como el más bello de los héroes que lucharon en Troya, ni tampoco la mención del ruinoso aspecto de ese otro personaje que destaca por su bajeza y cobardía: Tersites, el más feo-vergonzoso³ de cuantos aqueos viajaron a Troya, es en verdad "tan malo como parece" (Russo, 1974, p. 149).

Si el aparecer (el aspecto, la figura, el ser) no es un problema meramente "físico" ni meramente "corporal", si una y otra vez tenemos que recordar que nuestras categorías más elementales aquí no funcionan y que es tan solo un problema nuestro el que tengamos que introducir mil matices para captar el significado de un término griego del campo semántico que hemos delimitado como relativo al "cuerpo" (siendo justamente esta delimitación ya en sí misma problemática), entonces nuestra interpretación de lo griego será tanto más hermenéutica cuanto más confirme en cada uno de sus pasos la inadecuación de los conceptos que en tanto que intérpretes modernos manejamos de manera obvia. Para entender ciertas palabras griegas nosotros, modernos, tenemos que hacer algo que los griegos mismos no entenderían que tuviese que hacerse, a saber, tenemos que conectar conceptos de campos distintos —estéticos y morales, incluso sociales— y decir que todo eso era una sola cosa. Solo así podemos hacer justicia de alguna manera al hecho de que desde el punto de vista griego

Hermes mostrándole a Odiseo la *phýsis* de la planta *môly* en la *Odisea* (10.303). Sigo la edición de Allen (1917/1918) para la *Odisea* y la de Monro y Allen (1902/1920) para la *Iliada*.

² Cf., por ejemplo, el *eídos agetón* de Héctor en Il. 22.371.

³ La palabra *aískhistos* es ambigua solamente para quien da por supuesto la separación de lo "físico", lo "moral" y lo "estético"; la palabra griega implica una condena o censura en todos esos para nosotros distintos planos.

el fenómeno primario sea la unidad del aparecer o el aparecer como fenómeno unitario (la ya mencionada continuidad entre lo “físico” y lo “mental”) (cf. Bernsdorff, 1992), consistiendo el problema que a partir de ahí se plantea en la posibilidad de una discrepancia o una oposición: el problema griego consiste en que el aspecto se vacíe de esas otras cualidades —el coraje, la fuerza, el valor— que en origen no son en absoluto “otras”. (En esta misma constelación podría quizá ubicarse el hecho de que en Grecia no funcione la escisión, típicamente moderna, entre lo prescriptivo y lo descriptivo, entre la moralidad y el conocimiento; escisión que presupone justamente la neutralidad de lo físico: no hay valores inscritos en las cosas, etcétera) (cf. Martínez Marzoa, 2009).

Hemos visto que ciertas palabras griegas que aparecen implicadas ahí donde nosotros hablaríamos de “cuerpo” (*démas*, *eídos* o *phyé*) tienen que ver con la figura, el aspecto, la constitución o la estatura. Un segundo campo semántico, estrechamente vinculado con este, incluye términos que solemos asociar con la fuerza, la vitalidad, el vigor, el movimiento y la flexibilidad no del “cuerpo” (no hay en Homero una designación unitaria y omniabarcante similar a la nuestra, tampoco por lo que se refiere a la actividad “psíquica”) (Cf. Snell, 2000; Vivante, 1995; Clarke, 1999), sino, más bien, de los miembros y las extremidades (tanto *mélea* como *guía* son candidatos a ocupar nuestro cajón “cuerpo” y son, característicamente, nombres plurales). Pues bien, este segundo aspecto de (lo que nosotros llamamos) la “corporalidad” o la “exterioridad” “física” de algo o de alguien comporta el mismo problema que el primer aspecto: cuando en los poemas homéricos se subraya la potencia corporal de los guerreros que luchan, cuando Píndaro canta las proezas de los participantes en las competiciones, lo que se ensalza no es la fuerza física en sentido restrictivo sino algo más comprometido; lo que sale a la luz en ese campo de acción que son la guerra o las competiciones no es tanto la excelencia deportiva como la excelencia a secas, y lo que muere en ese lugar no es simplemente “el cuerpo”, sino eso que Aquiles representa en superlativo: la belleza, el vigor, la virilidad, la fuerza desbordante,

la juventud; esto es lo que realmente brilla y muere en la llanura de Troya (si la belleza o la fuerza fuesen mera belleza y mera fuerza, entonces tampoco tendría sentido plantear la decadencia de las generaciones como una desaparición progresiva de ciertas cualidades "físicas"). Lo que muere en la *Iliada* es esa generación demasiado próxima a los dioses; expresándose esta proximidad en ciertas características que solo para nosotros son meramente "físicas". Insistamos en esta última idea.

Hemos dicho que *phýsis* podía referirse a la enorme figura del gigante Orión (cf. nota 1) en la medida en que la figura se comprende como el crecimiento, el surgir, el emerger y el estar ahí en pie (el emerger o haber emergido ahí) de alguien o de algo, en el mismo sentido en que un árbol tiene una figura y un tamaño porque ha crecido así, se ha desarrollado así. La *phýsis* es el principio de crecimiento, la fuerza que lleva a la semilla a salir a la luz, a la flor a abrirse, al héroe a desarrollarse en la plenitud de una figura. (De los muslos de los héroes se dice, como de los árboles, que son *euphyées*: algo así como bien crecidos o bien desarrollados: p. e. 4.147). En esta misma línea está el hecho de que imágenes que para nosotros son literatura quizá no lo fuesen en su contexto original. Pensemos en las palabras de Tetis cuando para Aquiles ya todo se ha terminado: "Y él se alzó igual que un brote. Y yo lo crié como una planta (*phytón*) en la ladera de un huerto" (18.56-57). Tampoco la frecuente expresión homérica "y yació extendido cuan largo era" es una mera fórmula literaria, ni los símiles en los que los guerreros caen al polvo como los árboles o las ramas que el leñador tala en el bosque (p. e. 4.482-487) son pura literatura. El tamaño, la envergadura, la grandeza que se desploma en el campo de batalla es no pues solamente la fuerza del cuerpo de los héroes muertos, sino también su altivez, su energía, su arrogancia, su superioridad en general; la fuerza, la velocidad y la energía son más que cualidades "físicas", son al mismo tiempo problemas "espirituales".

Ya hemos dicho que en el léxico homérico no encontramos ningún equivalente a nuestro "cuerpo" (si aparece en alguna entrada

de nuestros diccionarios o en nuestras traducciones es porque se traduce un presunto referente en lugar de la significación). Como es sabido, la designación unitaria *sôma* no se refiere en Homero al hombre vivo sino solamente al cadáver, mientras que tras el “cuerpo” de nuestras traducciones se esconden los ya mencionados miembros y extremidades, o bien el crecimiento, la talla y la piel. Uno se pone la ropa “sobre la piel”, no “sobre el cuerpo”; el desfallecimiento de un guerrero herido es el soltarse sus rodillas y extremidades; y ahí donde Telémaco advierte el cambio en lo que nosotros no tenemos más remedio que describir como el “cuerpo” de Odiseo-mendigo, el texto griego no dice “Tu cuerpo ya no [es] semejante”, sino: “Tu piel ya no [es] semejante” (17.182). Y sin embargo, ya en Homero puede documentarse algo así como la génesis de lo “espiritual” o la génesis de la “interioridad”, cuya irrupción genera a la vez el otro término, teniendo entonces ya sentido hablar de mera “exterioridad” y mero “físico”. Examinaremos este problema en lo que viene a continuación.

Recuérdese en primer lugar que tanto en la *Iliada* como en la *Odisea* el aparecer “bello” es un aparecer más intenso o más cuidado o más distinguido de lo habitual. Las así llamadas “escenas de embellecimiento” homéricas no son sino la descripción del restablecimiento de alguien en su propio ser, su volver a ser el que era: Atena vierte *kháris* (“brillo”, “belleza”) sobre la cabeza de Odiseo, que por eso aparece más impresionante y más apuesto ante Nausícaa. Y cuando Laertes vuelve a ser como era antes de la devastación por la larga ausencia de Odiseo, el elemento narrativo central no es sino la descripción detallada de cómo recupera su aspecto y se embellece su figura. Lo que estas escenas nos enseñan es que el embellecimiento está lejos de ser algo puramente externo u ornamental: recuperar la belleza es recuperar el ser propio en todos sus sentidos, y no solamente la apariencia “corporal”.

Pues bien, teniendo esto en cuenta no puede ser casual que el personaje en el que aparece en cierto modo el aparecer mismo denuncie cierto procedimiento o cierta actitud por su tendencia a dinamitar o relativizar la consistencia del aparecer. Lo que Aquiles

denuncia (a propósito de cierto personaje que no nombra, pero que el oyente podría identificar con Odiseo⁴) es un hacer aparecer o un manifestar A que está destinado a ocultar B. Aquiles lo dice más o menos así: "Odioso como las puertas de Hades es para mí el que una cosa oculta en las *phrènes* y, sin embargo, otra cosa dice" (Il. 9.312-313)⁵. Fijémonos en esta última parte.

Comprender una palabra griega como *phrènes* nos obliga a reconocer otra vez nuestra incapacidad para pensar más allá de lo "físico", por una parte, y lo "espiritual-mental", por otra. Las *phrènes* son, sin embargo y a la vez, tanto una parte del "cuerpo" del hombre vivo (la cavidad torácica o el diafragma) como la actividad "mental" que tiene lugar en dicho "cuerpo" (el estar en sí y, por tanto, ser capaz de pensar y darse cuenta). La mente es el cuerpo, que, por eso mismo, no es lo que nosotros llamamos "cuerpo". Para los griegos hay continuidad entre lo uno y lo otro; nosotros, cuando traducimos, tenemos que escoger entre una versión corporal o una versión mental *de lo mismo*. (Esta continuidad aparece también en epítetos que para nosotros tienen que ver con las cualidades "mentales" de alguien; pensemos, por ejemplo, en la palabra *pepnyménos*, participio perfecto del verbo *pnéo*, "respirar"; la cualidad mental que destaca el participio, a saber, el ser sabio o sagaz o prudente, no es sino el estado de haber inspirado o respirado; la respiración no es un fenómeno meramente físico; los pensamientos son algo que está, en cierto modo, en la respiración de uno, que por eso mismo no es un simple proceso biológico.)

Pero prestemos de nuevo atención al contraste que nos interesa. La crítica de Aquiles al personaje que dice una cosa y esconde

⁴ Aquiles no menciona explícitamente a Odiseo, y de hecho la *Iliada* dice que la estrategia de prueba no es sino la puesta en práctica de un procedimiento que ha instigado Néstor (9.179-181). No obstante, esto no aplana la relevancia que tiene el hecho de que el plan astuto y engañoso de todos los aqueos haya encontrado portavoz precisamente en Odiseo, siendo además el suyo el discurso que está respondiendo ahora Aquiles.

⁵ Sobre el carácter de denuncia que tiene en general la posición de Aquiles respecto a la empresa de los aqueos, cf. Míguez Barciela (2016).

otra “en las *phrénes*” nos confronta, en efecto, con la posibilidad de un hacer aparecer que relativizaría y, por tanto, vaciaría el aparecer mismo. Este fenómeno, a saber, la relativización del aparecer de la que surge lo meramente aparente (el aparecer ya no es lo único que hay, surge otro plano: el plano del pensamiento o la interioridad), es, en efecto, un problema central en la *Odisea*, determinante incluso de su trama (cf. Míguez Barciela, 2014a). No podemos aquí sino sugerir algunos aspectos de esta cuestión. Para ello comentaremos un pasaje en el cual la relativización del aparecer redundaba en lo que quizá sea una primera versión de nuestra oposición “cuerpo y espíritu”. Veamos:

Cuando describiendo los efectos de la magia de Circe sobre sus compañeros Odiseo apunta que su “cabeza, voz, pelo y figura (*démas*)” era de cerdos, mientras que su “proyecto” o “pensamiento” (*nóos*) seguía siendo el de antes (*Od.* 10.239-240), lo que vemos es ni más ni menos que la escisión entre el aspecto y lo otro; escisión que aquí se presenta como la consecuencia de la magia de la diosa, es decir, de su capacidad de engañar y producir un juego de apariencias. Circe no transforma a los compañeros en cerdos; los compañeros siguen siendo compañeros, solamente son cerdos en cuanto al aspecto “externo”, en cuanto a lo puramente “físico” (Circe cambia su voz, su pelo, su figura, pero el *nóos* permanece intacto). Así pues, la capacidad de generar un aparecer inconsistente o falso es justamente eso que, produciendo una escisión entre la apariencia y lo que se substrahe en la apariencia (aquí el *nóos*), supone un primer paso en dirección hacia algo que en principio no había: el desgarramiento de la unidad del aparecer (*eídos* y *phyé* se oponen a *phrénes* igual que *démas* se opone a *nóos*) y, consiguientemente, un “cuerpo” en sentido restrictivo (un “meramente cuerpo”). El “aparecer” y el “ser” de alguien ya no tienen por qué coincidir, y esto es justamente lo nuevo (es posible aparecer bello pero en el fondo ser cobarde, parecer mendigo y ser en el fondo “rey”). El engañar, el retener, el abstraer, el substraer, todo eso que tan central resulta en la *Odisea*, supone, por lo tanto, un primer paso en ese camino hacia lo que para nosotros ya es

obvio: que el cuerpo sea una cosa y la mente otra, que lo interior se oponga a lo exterior⁶.

Antes sugerimos que la escisión de "cuerpo" y "alma" no nos la proporciona el léxico homérico mismo. *Phrénēs* eran tanto "cuerpo" como "espíritu", o dicho de otra manera: tener *phrénēs* no es simplemente tener un órgano en el cuerpo. Por su parte, el pensamiento (la capacidad intelectual) es concebido de una manera que nosotros comprendemos como corpórea, si bien, como hemos visto, en los propios poemas homéricos parece plantearse la cuestión de que algo pueda escaparse en el aparecer, y ello en detrimento de la unidad o consistencia que encontramos de entrada. Aquiles denunciaba en su discurso un hacer presente A ocultando B, o sea, se ponía en guardia frente a la posibilidad de un engaño. El fenómeno del engaño consistía en generar una oposición entre lo que aparece y lo que se subtrae, localizándose esto último en las *phrénēs*, las cuales, aun conservando su significado "físico", conectan entonces con lo que para nosotros sería "la mente" o "la interioridad"⁷. Asimismo, la magia de Circe generaba una discrepancia entre *démas* y *nóos*, la "figura" y eso que nosotros llamaríamos la identidad "psíquica" de los compañeros. En ambos casos se llama la atención sobre el contraste (obvio para nosotros) entre la exterioridad y la interioridad, entre lo físico y lo mental, contraste que no había de entrada. Que ello presupone una distancia frente al aparecer y redundante en una relativización y des-substanciación del mismo es evidente, en tanto que todo eso

⁶ Cuando en el "Filoctetes" de Sófocles (versos 50-52) Odiseo llama a Neoptólemo a ser "noble" o "excelente" "no solo en cuanto al cuerpo", toda la precaución del hablante se basa en que lo obvio (y no solo para Neoptólemo) es la excelencia en cuanto al "cuerpo". La fuerza, el vigor, la belleza son pues eso que aquí se resume en la palabra *sōma*. Como es sabido, la nueva excelencia que Odiseo está reclamando tiene que ver con ser hábil en el decir, la excelencia que nosotros llamaríamos "intelectual" y que justo después se plasma en un plan de intriga y engaño.

⁷ Pensemos en el papel conductor que en la *Odisea* tiene la frase *kakà dè phrēsì bys-sodómeuon*, algo así como "planeando cosas malas en lo hondo de su pensamiento". Cf. Míguez Barciela (2014a, pp. 165-166).

que vemos desplegarse en torno a Odiseo en la *Odisea* (el engaño, la intriga, la farsa, la retórica) presupone el haber ya perecido los héroes que en la *Iliada* destacaban por su aspecto y su fortaleza, personajes que no solamente son bellos sino también honestos y veraces: tanto Aquiles como Áyax han muerto ya hace mucho cuando la *Odisea* empieza. Lo queda en pie después de todo es la distancia frente a ello, o sea, la centralidad de Odiseo como héroe doloso, así como la relevancia que en la caracterización de este personaje tiene no tanto el aspecto como, más bien, eso que desde nuestro punto de vista sería el “espíritu” o el “intelecto”: su *nóos*; el mismo *nóos* que en el pasaje antes citado se hacía relevante en tanto que los compañeros perdían su aspecto o su apariencia (pensemos que Odiseo es quien ha burlado figuras que destacan por su violencia, fuerza y tamaño). Tanto la figura de Odiseo como la trama de la *Odisea* se sostienen pues en aquella habilidad que Aquiles tanto despreciaba: la habilidad para manifestar sin manifestar, para hacer aparecer A cuando lo que hay es B, la posibilidad de que el aparecer no lo sea todo. No casualmente Odiseo es ya desde la *Iliada* el personaje cuya apariencia camufla o esconde eso que solo comparece cuando habla, piensa, trama y maquina.

Volvamos, ya para acabar, sobre la idea de una des-substanciación del aparecer por el engaño que resulta de la actividad del “intelecto”, o, si se quiere, de la constitución de ese segundo plano que hemos asociado con la distancia del “espíritu”, pero ya no a propósito de la *Odisea* sino de la modernidad.

Cuando Nietzsche denuncia una desvalorización de “la realidad”, cuando pone de manifiesto que el mundo de los “valores” no es nada (nada más que simulación, negación, abstracción, vaciedad), donde dijimos “realidad” podríamos haber dicho también “cuerpo”, pues “cuerpo” parece designar en la obra de este pensador justamente la realidad “física” y “sensible”, la realidad anterior (por eso “única” realidad: “la vida”) a la segregación de otro plano: el plano metafísico, inteligible o ideal. Lo que hace Nietzsche es poner a la luz la otredad del otro plano, recordar el

carácter fingido de lo fingido, rehabilitar la "fisiología", etcétera, con el potencial hermenéutico que aquí anida.

Por otro lado, si la irrupción de la interioridad "no física" la vinculamos con la aparición de "la moral", entonces ese todavía-el-cuerpo de los griegos, que se distinguía precisamente como "cuerpo" (o sea, que destacaba por todas sus cualidades "físicas"), digamos: el cuerpo de Áyax o de Aquiles, no podrá ser sino un cuerpo sin moral, y su distinción (su "bondad"), algo completamente amoral o extramoral (solo habría aquí espacio para la bondad de una buena constitución física). En la medida en que aún no se ha perdido en ellos la memoria de un "cuerpo sin espíritu", los griegos son grandes y son trágicos; en cuanto se ha formado en ellos ya un "espíritu", son clásicos, decadentes y crepusculares. Odiseo es crepuscular porque ante todo es dueño no del cuerpo sino del espíritu; es maestro no de la realidad, sino del disimulo, el fingimiento y la mentira, por más que su posición en el decir griego antiguo, sin dejar de ser central en absoluto, sea todavía la de "el otro frente a..." Aquiles, Áyax o Filoctetes.

REFERENCIAS

- Allen, T. W. (1917/1918). *Homeri opera: Tom. III et IV. Odysseae*. Oxford: Oxford Classical Texts.
- Bernsdorff, H. (1992). *Zur Rolle des Aussehens im homerischen Menschenbild*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Clarke, M. (1999). *Flesh and spirit in the songs of Homer: A study of words and myths*. Oxford: Clarendon Press.
- Martínez Marzoa, F. (2009). *Pasión tranquila. Ensayo sobre la filosofía de Hume*. Madrid: Machado Libros.
- Míguez Barciela, A. (2014a). *La visión de la Odisea*. Madrid: La Oficina.
- Míguez Barciela, A. (2014b). A propósito de φύσις y τέχνη en la cuarta oda ístmica de Píndaro. *Euphrosyne. Revista de filología clásica*, 42, 177-188.
- Míguez Barciela, A. (2016). *Mortal y fúnebre. Leer la Iliada*. Madrid: Dioptrías.
- Monro, D. B. & Allen, T. W. (1902/1920). *Homeri opera: Tom. I et II. Ilias*. Oxford: Oxford Classical Texts.

- Russo, J. (1974). The inner man in Archilochos and Homer. *Greek, Roman & Byzantine Studies*, 15, 139-152.
- Snell, B. (2000). *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denken bei den Griechen* (8th ed.). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Vivante, P. (1995). Sulla designazione del corpo in Omero. *Archivio Glottologico Italiano*, 40, 39-50.



"Full of scorpions is my mind...". Diseño digital a partir de tomografías, fotografía y monotipo.
Gabriel Acuña, 2016