

EL
INCONSCIENTE
Y LOS SUEÑOS:
CORRESPONDENCIA CON EL
HADES GRIEGO

CARLOS ALFONSO CALLE MADRID

El inconsciente y los sueños:
correspondencia con el Hades griego

The Unconscious and Dreams:
Correspondence with the Greek Hades

Resumen

El propósito de este libro es discutir de manera crítica la tesis del autor estadounidense James Hillman, según la cual existe una correspondencia entre el inconsciente, los sueños y el Hades griego. A fin de demostrar dicho vínculo, Hillman —fundador de la psicología arquetipal— se remonta al origen y principio arquetípico del inconsciente y los sueños, esto es, al Hades griego. Desde una posición contraria a la de este autor, *El inconsciente y los sueños: correspondencia con el Hades griego*, se propone ir primero al contexto social y cultural en el que el Hades cobró vida (al pensamiento mitológico y filosófico griego), para luego adentrarse en la obra de Freud y establecer hasta qué punto el nexa pretendido por Hillman es posible. Los hallazgos obtenidos permitieron identificar que no es tan preciso afirmar que existe una correspondencia o un vínculo directo entre la concepción de inconsciente en Freud y la imagen del Hades griego. Por el lado de los sueños, si bien Freud retomó de los antiguos el valor que estos le atribuían dentro del devenir humano, se distanció en la manera como entendió los sueños, su formación inconsciente y la técnica para su interpretación.

Palabras clave: arquetipos, Freud, Hades, Hillman, inconsciente, interpretación de los sueños, Jung, sueños.

Abstract

The purpose of this book is to critically discuss the thesis by the American author James Hillman, according to which there is a correspondence among the unconscious, dreams, and the Greek Hades. In order to prove such connection, Hillman —founder of the archetypal psychology— went back to the origin and archetypal principle of the unconscious and dreams, that is, the Greek Hades. From a position contrary to that of this author, *The Unconscious and Dreams: Correspondence with the Greek Hades* proposes reviewing first the social and cultural context in which Hades came to life (to the Greek mythological and philosophical thinking), then studying Freud's work thoroughly and establishing to what extent the link claimed by Hillman is possible. The findings obtained allowed to identify that it is not so accurate to state that there is a direct correspondence or link between Freud's conception of the unconscious and the image of the Greek Hades. With respect to dreams, while Freud picked up the value that the ancients attributed to them within human becoming, he distanced himself in the way he understood dreams, their unconscious becoming, and the technique for their interpretation.

Keywords: archetypes, Freud, Hades, Hillman, unconscious, dream interpretation, Jung, dreams.

¿Cómo citar este libro?/ How to cite this book?

Calle Madrid, C. A. (2016). *El inconsciente y los sueños: correspondencia con el Hades griego*. Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia. doi: <http://dx.doi.org/10.16925/9789587600353>

Autor

Carlos Alfonso Calle Madrid es profesor investigador de la Universidad Cooperativa de Colombia, sede Cali. Coordinador del semillero de investigación Psicoanálisis, Subjetividad y Cultura. Doctorando en Teoría Crítica con énfasis en Psicoanálisis del Instituto de Estudios Críticos en México, D.F. Magíster en filosofía de la Universidad del Valle. Correo electrónico: ccalle7014@yahoo.com

Author

Carlos Alfonso Calle Madrid is a professor and researcher at Universidad Cooperativa de Colombia. He coordinates the hotbed of research called Psychoanalysis, Subjectivity, and Culture. He is doctorate student in critical theory with an emphasis in Psychoanalysis at Instituto de Estudios Críticos in México city. He also holds a MA in philosophy from Universidad del Valle. E-mail: ccalle7014@yahoo.com

El inconsciente y los sueños:
correspondencia con el Hades griego

The Unconscious and Dreams:
Correspondence with the Greek Hades

Carlos Alfonso Calle Madrid



Calle Madrid, Carlos Alfonso

El inconsciente y los sueños: correspondencia con el Hades griego / Carlos Alfonso
Calle Madrid. -- Bogotá : Fondo Editorial Universidad Cooperativa de Colombia, 2016.

136 páginas ; 24 cm. -- (Investigación en psicología)

Incluye índice analítico.

ISBN 978-958-760-035-3

1. Freud, Sigmund, 1856-1939 - Crítica e interpretación 2. Psicoanálisis 3. Filosofía antigua 4. Hades (Deidad griega)

I. Tít. II. Serie.

150.195 cd 21 ed.

A1526802

CEP-Banco de la República-Biblioteca Luis Ángel Arango

El inconsciente y los sueños: correspondencia con el Hades griego

© Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia, Bogotá, abril de 2016

© Carlos Alfonso Calle Madrid

ISBN (digital): 978-958-760-036-0

DOI: <http://dx.doi.org/10.16925/9789587600353>

Colección Investigación en Psicología

ISSN: 2500-6401

Proceso de arbitraje doble ciego

Recepción: septiembre de 2014

Evaluación de propuesta de obra: septiembre de 2014

Evaluación de contenidos: mayo de 2015

Correcciones de autor: agosto de 2015

Aprobación: septiembre de 2015

Fondo Editorial

Director Nacional Editorial, Manfred Acero Gómez

Coordinadora Editorial, Ruth Elena Cuasialpud Canchala

Producción editorial de libros, Camilo Cuéllar Mejía

Producción editorial de revistas, Daniel Urquijo Molina

Proceso editorial

Corrección de estilo, Hernando Sierra

Lectura de pruebas, Daniela Echeverry

Traducción al inglés, Nathalie Barrientos

Elaboración de índice analítico, Sebastián Montero

Diseño y diagramación, Claudia Patricia Rodríguez Ávila

Diseño de portada, Ivonne Carolina Cardozo Pachón

Impresión, Xpress Estudio Gráfico y Digital

Impreso en Bogotá, Colombia. Depósito legal según el Decreto 460 de 1995.

El Fondo Editorial Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia se adhiere a la filosofía del acceso abierto y permite libremente la consulta, descarga, reproducción o enlace para uso de sus contenidos, bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional. <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>



Contenido

Págs.

ix	Prólogo
1	Introducción

1

El Hades dentro del pensamiento mítico griego

Hades in the Greek mythological thinking

16	El papel de Homero y Hesíodo en la configuración del Hades
17	La polisemia en la representación griega del Hades como dios
26	La representación cartográfica del Hades en el mundo griego
29	Configuración y destino de las almas en el Hades
39	Referencias

2

El Hades en la filosofía antigua: el punto de vista de Platón

Hades in ancient philosophy: The standpoint of Plato

42	Platón y la nueva mirada sobre el Hades
43	La relativización del Hades y la concepción ética de Platón
50	La purificación del alma y la vida filosófica, formas privilegiadas de acceso al Hades
53	El desmoronamiento de las creencias sobre el Hades en la filosofía helenística
58	Referencias

3

El Hades, ¿trasfondo mítico del inconsciente?

Hades, mythical background of the unconscious?

60	Una crítica a la idea de vincular el pasado mítico con el presente psíquico
61	Freud y su concepción topográfica del inconsciente
71	El inconsciente freudiano y su correspondencia con el Hades griego
80	Referencias

4

Los sueños y su vínculo con el Hades

Dreams and their connection with Hades

84 Una crítica a la idea de vincular los sueños con un pasado mítico

87 La concepción del sueño en Freud

91 ¿En qué sentido los sueños tienen un correlato con el Hades?

104 Referencias

107 **Bibliografía general**

111 **Índice analítico**

Prólogo

El autor de este libro, se ocupa de analizar críticamente la tesis de un autor americano, lector de la obra de Jung, según la cual “existe una correspondencia entre el inconsciente, los sueños y el Hades griego”. Dado que la palabra *correspondencia* remite a correlación, afinidad, compatibilidad y semejanza, podemos deducir que para Hillman, autor de la tesis enunciada, en el descubrimiento del inconsciente poco o nada tuvo que ver el análisis que hizo Freud de sus propios sueños.

Da la impresión de que, a juicio de Hillman, lo descubierto por Freud sobre la lógica del funcionamiento del inconsciente, estaba ya de antemano estructurado como un saber correspondiente a una verdad mítica preexistente. Este saber, como dirá Lacan en su Seminario 17, “no ha tenido que ser reprimido porque lo está desde el origen”*. Es decir, que el inconsciente al que se refiere Hillman, no es el inconsciente reprimido, entendiendo por reprimido lo que alguna vez llegó a ser y posteriormente fue rechazado, sino el inconsciente no reprimido, uno que ya estaba ahí y que no resulta claro de dónde salió, motivo por el cual hay que referirlo al mito.

Preguntémonos entonces, ¿qué inconsciente es ese que Hillman supone tiene un trasfondo mítico y si, efectivamente, este es, en rigor, el inconsciente freudiano o solo es el aspecto del inconsciente que involucra sustancia, existencia ontológica y que Freud relaciona con lo filogenético?

El inconsciente que se estructura como un mito, es un inconsciente fundado sobre un principio arquetípico y es un inconsciente al que Freud no le da cabida más que cuando habla de las *fantasías originarias*. Estas fantasías son producciones psíquicas de las que el niño se sirve en su afán por responder a enigmas como el del origen. Son *fantasías teóricas* que no corresponden a formaciones del inconsciente puestas en escena como retorno de lo reprimido, pues los sueños, los síntomas neuróticos y los actos fallidos, nada tienen de míticos.

* Lacan, J. (1992). *El reverso del psicoanálisis, Seminario 17* (p. 94). Buenos Aires: Paidós.

Mientras las formaciones del inconsciente son producto de la represión propiamente dicha, las fantasías originarias no hacen referencia a un retorno de lo reprimido, sino a un retorno de los *mitos de los orígenes*; en otras palabras, están más del lado del *ello* pulsional que del inconsciente transferencial. Estas fantasías ponen en escena una ausencia de contradicción, responden a esquemas que trascienden lo vivido individual y no se refieren a escenas que tengan que haber sido vividas de manera real, razón por la cual reclaman una explicación que va más allá de la historia individual, o sea, del lado de la filogénesis.

La *fantasía teórica* más común en los niños, consiste en que ellos llegaron al mundo por el ano. También está la escena originaria, la castración, la seducción, donde siempre hay implicado un por qué. La *fantasía originaria* remite a un saber rechazado por el discurso de la ciencia, por cuanto constituye una verdad que no puede ser verificada de una forma objetiva. De igual manera, si nos remontamos al mundo griego, con el Hades se pretende responder a otro enigma inexplicado por la ciencia, que es el enigma de la muerte, que por cierto no tiene representación en el inconsciente.

Se deduce que con el mito, el folclor popular y los cuentos de hadas, se intenta explicar lo que no tiene representación en el inconsciente reprimido. En este inconsciente, asumido como una localidad imaginaria, Freud ubica lo que es representable, eso que quiere hablar y que busca retornar a la consciencia como una construcción deformada por la censura, la condensación y el desplazamiento, que son leyes que definen la forma de pensar de este inconsciente. En el sueño nos vemos ante una escritura expuesta en su contenido manifiesto bajo la forma de un jeroglífico que requiere ser descifrado por el soñante, valiéndose de la ayuda del analista quien, con su interpretación, apunta al contenido latente, es decir, al punto en que las distintas combinaciones del sueño, reveladas por las asociaciones libres del soñante, se anudan.

Es por lo que se acaba de decir, que en su aspecto más general, el inconsciente freudiano pone en duda que el ser racional sea dueño absoluto de lo que dice, conozca sus intenciones cuando habla, sepa cuál es la relación más adecuada entre un hombre y una mujer, disponga de lo que garantiza la comprensión entre las parejas y de una satisfacción ininterrumpida, que lo proteja del tedio y el aburrimiento. La división que se produce por el hecho del sujeto no poder gobernar sobre sus afectos y pasiones, nada tiene de mítica, pues se inscribe como trauma en la historia de cada sujeto. Lo que divide a un sujeto, es el hecho de no contar con un saber que le permita tratar sin dificultad con los enigmas que trae consigo

la existencia. Es porque del sexo, la muerte, el amor y el lazo social, se sabe poco, que el mito, la poesía, la pintura, el teatro y el arte en general, se vuelven formas irremplazables de responder a esos enigmas. Es debido a que el inconsciente es un saber que no se sabe, que no todas las manifestaciones humanas comportan un sentido diáfano.

Concluamos preliminarmente, que el inconsciente que Hillman relaciona con el Hades, es el inconsciente que remite a una sustancia y que implica una concepción del mundo. El inconsciente que se estructura a partir del lenguaje, es diferente al inconsciente de Hillman, pues en lugar de remitir a una sustancia y a los mitos de la prehistoria, remite a la historia particular de cada uno, ya que se compone con aquello que le viene del discurso del Otro y que se inscribe como una cadena significante de la que emerge el sujeto como ser que habla.

De los diferentes autores leídos por quien escribe este libro, autores que se ocupan de dar cuenta de los modos en que el Hades se representa en el mundo griego, se deduce que este significante es evocado, fundamentalmente, para tratar de arrojar un grano de verdad sobre el enigma de la muerte. Dado que la muerte es irrepresentable, se intenta representar qué pasa con los vivos después de su muerte, qué sucede con su alma y con su cuerpo, a dónde van a parar y qué sigue para ellos.

Con respecto a enigmas como el del origen y el de la muerte, Freud señala que la preocupación por desentrañarlos no se ha quedado en el ámbito filogenético. También dicha preocupación se reproduce en la historia de cada ser humano y es por esto que a cada uno le corresponde construir su propio mito individual y su novela familiar. El niño se ve tan atormentado, como los estuvieron los griegos, por los enigmas referidos a la vida y a la muerte. También hace suyos los enigmas que han atormentado a la humanidad, sobre todo tratándose del origen. Dado que a esto la ciencia no sabe cómo responder, el mito viene en nuestro auxilio para arrojar algún grano de verdad.

Volviendo a la tesis de que hay correspondencia, reciprocidad, relación armónica y complementaria entre el Hades griego y el inconsciente freudiano, digamos que sí la hay en el imaginario de Hillman. El libro de Hillman es el texto de un sueño realizado. Seguramente lo considerará su obra cumbre y con seguridad ha de cumplir para él una función vital muy importante. Para Freud, sus propios sueños y los de sus pacientes, se constituyeron en el insumo principal para escribir su “Interpretación de los sueños”. ¿Qué papel cumplen en la demostración de Hillman sus propios sueños, los sueños de sus pacientes y los sueños de Freud? Es una pregunta que en algún momento posterior de su investigación, el autor de este libro podría abordar.

El deseo que Hillman parece realizar con este sueño, no es un deseo particular, sino uno que compartimos todos los humanos, desde los griegos hasta nuestros días: que ojalá la relación sexual exista. Hillman se empeña en demostrar que hay buen encuentro entre el inconsciente, los sueños y el Hades. Seguramente sí lo hay, pero desajustado, con baches, malentendidos, conflictos, sin salidas y con aspectos incomprensibles. Me gustaría haber podido establecer cómo resuelve esos baches; si hace como si no existieran, si los obtura con “su gorro de dormir”, de qué manera los evita, si se enfrenta con los agujeros o pasa por un lado en lugar de interrogarse, pues de esta manera se habría podido hacer una aproximación al deseo que Hillman pone en escena como sujeto en su texto.

¿Hillman escribe como un sujeto mortificado por enigmas o lo hace como si estuviera seguro de lo que está diciendo? Me lo pregunto a mí mismo, porque un texto como el de Hillman, debido a la debilidad epistemológica implicada en los referentes de los que ha de verse obligado a servirse, no resiste un análisis crítico, debido a las contradicciones y omisiones que han de encontrarse de principio a fin.

Me habría gustado que el autor de este libro tomara el texto de Hillman *como si fuera una formación del inconsciente*, es decir, *como si fuera un jeroglífico a descifrar*, siguiendo a la letra, el contenido manifiesto del texto producido. Lo digo, pues de este modo, algo del deseo de Hillman se hubiera logrado desentrañar. Esta es una vía de análisis que el autor también podría abordar en otro momento de su reflexión, pues implicaría una mirada diferente de la obra.

No digo que debería haberse tomado el texto de Hillman como material puesto al servicio de dar cuenta de su caso, sino más bien como la elaboración escrita de un sueño. Digo sueño en el mismo sentido que lo hace Lacan refiriéndose a los sueños de Freud y a algunas de sus formulaciones. Lacan finaliza la lección 11 del Seminario 17, diciendo “que lo que nos proponemos es el análisis del ‘complejo de Edipo’ como si fuera un sueño de Freud” (p. 124).

A Lacan le parece extraño que Freud relacione a Moisés con Edipo y el padre de la horda primitiva, tres historias que son del orden del mito, así que toma el análisis del modo como Freud se sirve de la historia de Edipo, como si se tratara de un sueño, es decir, como algo que hay que descomponer en sus partes y, por esta vía, se aproxima a cuál es el deseo que Freud realiza con relación al padre. Entonces, dado que Hillman pretende sostener una extraña correspondencia entre el inconsciente, los sueños y el Hades, habría que seguir el ejemplo de Lacan, analizándolo *como si fuera un sueño* de Hillman.

Hillman no parece preguntarse por qué es el inconsciente freudiano, sino que dice lo que es. Freud se preguntó qué es un padre y a partir de ahí se dedicó a darle consistencia. Soñó con un padre potente, capacitado para ponerse a la altura de la función de transmitir una ley reguladora de los lazos entre los hombres. Freud soñó con la muerte del padre y, a partir de ahí, lo encumbra como referente, como un ser idealizado que merece ser amado por sus hijos. Del padre espera que ponga su saber hacer al servicio de resolver las dificultades que pueden presentarse en las relaciones del grupo que comanda.

Hillman realiza con su texto el sueño de que hay una correspondencia entre el inconsciente, los sueños y el Hades. Más que criticar este sueño, hay que analizarlo siguiendo su texto a la letra, es decir, preocupándose menos por el sentido oculto que por la relación entre los significantes que lo componen. Del análisis de esta relación surge la posibilidad de establecer, aproximadamente, dónde está el sujeto del sueño. Desde este punto de vista, los valiosos desarrollos que hace el autor de este libro referidos al Hades griego y que por cierto disfruté, podrían haberse subordinado estrictamente al desciframiento del contenido manifiesto del sueño de Hillman.

Todos soñamos con que exista relación, correspondencia entre dos o más elementos, así que Hillman tiene derecho a soñar con la correspondencia entre el inconsciente, los sueños y el Hades griego. El autor de este libro se pregunta si en efecto es posible validar la correspondencia planteada por Hillman y concluye que no, aduciendo razones que no es necesario reproducir en este prólogo, pues los lectores tendrán la oportunidad de leerlas en el último capítulo del texto. Para demostrar en qué medida es errónea la tesis de Hillman, nuestro autor se remonta al contexto social y cultural en el cual el Hades cobró vida en el mundo griego, siguiendo básicamente las concepciones del poeta Homero y de Platón.

Del abordaje referido, se extrae, entre otras conclusiones, que el Hades griego no es estático, como sí lo es el arquetipo, sino diverso. Su configuración, dice el autor, “da cuenta de sitios que no sólo serían lugares per se, sino referentes relacionados con el descenso de las almas de quienes morían”. Después del recorrido sobre las distintas concepciones del Hades griego, el autor se ocupa de establecer, a la luz de una lectura juiciosa de la concepción freudiana del inconsciente y de los sueños, “hasta qué punto el nexa pretendido por Hillman es posible”.

La expresión arquetipo remite a esquema ya establecido filogenéticamente, evoca la idea de un modelo tipo, especie de casillero predeterminado. El Hades griego sería, entonces, el modelo tipo sobre el cual se estructurarían los sueños y el

inconsciente que Hillman considera freudiano. Esta concepción de Hillman descarta la observación y la experiencia, y en su lugar coloca un principio arquetípico.

Freud no descarta las alusiones a lo filogenético en su afán por explicar la relación del inconsciente y de los sueños con lo más arcaico de la humanidad, pero lo hace solo después de agotar la observación, la experiencia y la referencia a la historia del soñante. Señala que la filogénesis se recapitula, en alguna medida, en la ontogénesis. Pero con la tesis de que “existe una correspondencia entre el inconsciente, los sueños y el Hades griego”, Hillman pretende sostener que Freud permanece en la filogénesis y es por esta vía que afirma la compatibilidad entre el inconsciente freudiano y el mito del Hades griego, que pasa a ser tomado como arquetipo sobre el cual se funda el inconsciente.

En tanto el arquetipo remite a un saber inmóvil, un saber sustancializado con sabor a eternidad, no hay en él contradicción y es inmune al tiempo. Nos preguntamos entonces ¿por qué al saber arquetípico se lo considera no susceptible de error, tal como sí sucede con los demás saberes?

A propósito de la pregunta que nos acabamos de formular, pregunta que tiene el valor de una objeción a la tesis de Hillman, nos viene como anillo al dedo un señalamiento que hace Lacan a propósito de la cercanía que establece Jung entre el inconsciente freudiano y el arquetipo. Lacan dice lo siguiente: “toda concepción de estilo junguiano, toda concepción que hace del inconsciente, con el nombre de arquetipo, el lugar real de otro discurso, cae categóricamente”^{**} en una sin salida.

La sin salida consiste en que no hay cómo explicar por fuera de la dimensión mítica el siguiente interrogante: “¿Esos arquetipos, esos símbolos sustantivos que residen en la base del alma humana, por qué habrían de tener algo más verdadero que lo que supuestamente está en la superficie? ¿Acaso es más verdadero lo que está en los sótanos que lo que está en el granero?” (p. 388) ¿Acaso hace más verdadero al inconsciente y los sueños retraerlos a un arquetipo, hacerlos compatibles con una realidad arcaica que permanece, tal cual, en las profundidades, que considerarlos estructurados como un lenguaje que se presenta en la superficie bajo la forma de discurso?

El valor del descubrimiento freudiano del inconsciente, radica en que en lugar de remitirse al mito para explicar las leyes de su funcionamiento, se ocupa de formularlo como un pensamiento que tiene sus propias leyes, por cierto bien

^{**} Lacan, J. (2004). *Los escritos Tecnos de Freud, Seminario 1* (pp. 387-388). Buenos Aires: Paidós.

diferenciadas de las leyes del pensamiento consciente. Por esta vía, Freud evita figurarse el inconsciente como un lugar que se localiza en las profundidades de lo psíquico y, en cambio, lo presenta como un modo de pensar dinámico que divide al sujeto que habla, en lugar de unificarlo.

Tomado el inconsciente como un modo de pensar en donde *yo no soy*, deja de ser un lugar localizado en las profundidades, fuente de diversas leyendas que hay que leer como un decir en el cual se revela sin duda una verdad, pero a condición de que sea a medias. O sea que la correspondencia entre el inconsciente, los sueños y el Hades griego, no cabe duda que expresa una verdad, pero a condición de que sea tomada a medias.

El texto de Hillman, tomado como un sueño en el que sin duda trabajó bastante y también ha puesto a trabajar al autor de este libro y a quien escribe el prólogo, nos da cuenta de una verdad a medias. Esa correspondencia de la que habla Hillman, sin duda existe a medias y esto se puede corroborar con los pasajes en los cuales Freud nos presenta una cierta correspondencia entre la historia de la humanidad y la historia particular de cada quien, pasajes que el autor de este libro reproduce en su último capítulo, el cual recomiendo a los lectores seguir con atención.

En el análisis que hace el autor de este libro de las referencias de Freud al inconsciente en su relación con los sueños, los lectores podrán establecer que el autor captura muy bien el hecho de que Freud separa el saber del inconsciente de un saber mítico, que es un saber acéfalo “que no ha tenido que ser reprimido porque lo está desde el origen” (Lacan, 1992, p. 94). Cuando Freud afirma que nada de lo que decimos surge del azar porque sin duda estará articulado en algún lugar, no se refiere a que ese lugar sea el Hades griego, como lo pretende Hillman, sino que hace referencia al modo como se ordena lógicamente la historia del sujeto contenida en su modo inconsciente de pensar. Para este modo de pensar, poco importa el juicio de verdad o de falsedad, realizado a partir de una referencia objetiva, cuestiones que el autor del libro no deja escapar.

El saber del inconsciente no excluye la verdad, más bien es inseparable de esta, pero sí excluye su dinámica, es decir, cuánto produce se localiza por fuera del debate lógico sobre lo que es verdadero y lo que es falso. De este modo, “lo que habita en el saber mítico” (p. 95), que es verdadero por principio, queda excluido para el psicoanálisis de su consideración, pues el saber disjunto, lleno de lagunas, producido por el sujeto hablante, deberá ser siempre sometido a verificación en el mismo discurso del que habla y es ahí en donde se establece su autenticidad o su inautenticidad.

Sucede que lo reconstituido de este saber disjunto del inconsciente, “no retornará de ningún modo al discurso de la ciencia ni a sus leyes estructurales” (p. 95).

Pero que ese saber disjunto del inconsciente sea extraño al discurso de la ciencia, que sea chocante que se imponga como un hecho, no significa que deba ser confundido con una verdad mítica que retorna en los sueños, pues lo que aparece en los sueños narrados por un sujeto, sin duda estará dominado, no tanto por un oscuro y subterráneo discurso mítico en donde el discurso del amo no tiene lugar, sino por los significantes amos que, al haber sido introducidos por el Otro como sus marcas de goce, pasan a gobernar al sujeto desde su inconsciente y es debido a la extrañeza de lo aquí alojado, que algo pretende saber un sujeto valiéndose de un análisis.

Examinado el inconsciente a la luz del Hades arquetípico, ¿quién habla cuando se narra un sueño a un psicoanalista? Habla sin duda el alma. Pero a la luz del inconsciente freudiano, del inconsciente transferencial amigo del sentido así se presente oculto, ¿qué será lo que florece en un análisis?

No florece el alma, pues “lo que hay que decir, y esto conforme a Aristóteles, es que no es el alma la que habla, sino el hombre el que habla con su alma, a condición de añadir que ese lenguaje lo recibe, y que para soportarlo sumerge en él mucho más que su alma: sus instintos mismos cuyo fondo solo resuena en profundidad por repercutir el eco del significante. Y así también cuando ese eco vuelve a subir de allá, el hablador se maravilla de ello y eleva allí la alabanza de romanticismo eterno”.^{***}

Lo que repercute cuando se cuenta un sueño al analista, no es el eco del Hades griego, sino el eco del significante, así que uno como analizante no se maravilla de entrar en contacto con ese mundo misterioso del Hades, que por cierto nada tiene que ver con mi vida, sino que si me llevo a maravillar, es porque una parte de mi verdad desconocida, o sea de la verdad de mi alma, generalmente desolada, se revela cuando uno insiste en hablar sin hacer uso del pensamiento racional.

Para terminar esta presentación, sólo me queda invitar a los lectores a seguir el debate emprendido por el autor de este libro, debate que tiene toda su vigencia, dado que si bien en la actualidad en todas partes oímos hablar de inconsciente, también hay que decir que asistimos a un uso indiscriminado de este concepto, de tal modo que los filósofos, psicólogos cognitivos, psiquiatras, sociólogos,

^{***} Lacan, J. (2005). Situación del psicoanálisis. En *Escritos 1* (p. 451). Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

antropólogos, historiadores, pedagogos, religiosos, políticos, junguianos y abanderados del llamado neuropsicoanálisis, parecen tener su inconsciente. En este sentido, hay que valorar que el autor de este libro se ocupe de interrogar de qué inconsciente habla Hillman, qué tiene que ver su inconsciente con el freudiano y en qué medida lo distorsiona como concepto y como fenómeno psíquico.

Héctor Gallo

Grupo de investigación

Psicoanálisis, Sujeto y Sociedad

Universidad de Antioquia

Introducción

La humanidad —siempre inquieta— ha intentado explicar los diversos misterios de la vida por medio de los sistemas de razonamiento que crea y, en especial, al acudir a una serie de relatos míticos que permitan comprender tales misterios. Estos relatos se han constituido como una forma de pensamiento presente desde épocas inmemoriales, de manera que los mitos han cumplido un papel fundamental, no tanto por su estatus epistemológico de verdad, sino por servirnos como medio para “dar razón de cosas que sabemos que existen, pero que hemos de admitir como demasiado misteriosas para demostraciones científicas exactas” (Guthrie, 1970, p. 241).

En este libro se acude al pensamiento mítico, a la filosofía antigua y al psicoanálisis con el fin de realizar una revisión crítica de la tesis del analista junguiano James Hillman, quien en su obra *The dream and the underworld*¹ (1979) propone que existe una correspondencia entre la concepción de inconsciente en Freud, los sueños y el Hades griego.

Según Giegerich (2008), Hillman puede considerarse uno de los pensadores más fuertes posteriores a Jung, y “probablemente es el único que se ha hecho responsable por aquello que fue germinalmente inherente en el proyecto junguiano” (p. 104) (original en inglés, traducción del autor).² Fue el creador de la escuela denominada psicología arquetípica, la cual ha avanzado por nuevos caminos a partir de la obra de Carl Gustav Jung y tiene como mérito ser el mayor avance teórico de la psicología analítica junguiana, así como la que con mayor consistencia acepta “la responsabilidad por su metáfora de origen, el alma” (p. 104) (original en inglés, traducción del autor).³

1 “El sueño y el inframundo” (traducción del autor).

2 “Is probably the only one who was responsive to what was germinally inherent in the Junguian Project”.

3 “Responsibility for its root metaphor, soul”.

La psicología arquetípica propone que la realidad psíquica humana encuentra su génesis y explicación en el pensamiento mítico griego, cuyas imágenes arquetípicas se relacionan y dan forma a nuestra vida psicológica. De esta manera, los valores y atributos simbólicos de los dioses griegos se manifiestan en la psique de los hombres contemporáneos en su manera particular de ser. Según Hillman, “los mitos viven vívidamente en nuestros síntomas, fantasías y en nuestros sistemas conceptuales” (1979, p. 23) (original en inglés, traducción del autor).⁴ En otras palabras, la concepción de Hillman

Imagina las ideas de la psique como expresiones o metáforas de personajes míticos. Ellas nos sirven de modelos tanto para nuestro sentir y actuar; confieren a todas nuestras funciones psíquicas —ya se trate del pensamiento, el sentimiento, la percepción o la memoria— vida imaginale, coherencia interna, fuerza, necesidad e inteligibilidad última (1999, p. 268).

Hillman asume que la realidad psíquica tiene un fundamento que la antecede, y decide examinarlo con el fin de encontrar una fuerza vinculante en un pasado mítico. Además, busca la génesis de los fenómenos psíquicos en ese pasado mítico y procura teorizar al respecto. En el caso que nos compete, Hillman realiza un viaje audaz con el fin de encontrar los nexos entre el inconsciente y el mundo onírico identificado por Freud y el Hades griego.

En *The dream and the underworld* (1979), Hillman se pregunta: “¿a qué región mitológica, a qué dioses, pertenecen los sueños?” (original en inglés, traducción del autor).⁵ Establecer una respuesta para esta pregunta resultaría de especial importancia para el trabajo con los sueños, ya que “al saber a dónde pertenecen, conoceríamos mejor lo que ellos desean, lo que significan y lo que hacemos con ellos” (p. 2) (original en inglés, traducción del autor).⁶

Como respuesta, Hillman asegura que el sueño y lo inconsciente tienen un trasfondo mítico en el Hades. Plantea como hipótesis de trabajo la existencia de una íntima relación entre lo inconsciente, los sueños y el Hades griego. Un

4 “Myth lives vividly in our symptoms and fantasies and our conceptual systems”.

5 “¿To what mythological region, to What Gods, do dream belong?”.

6 “Were we to know ‘where’ dreams belong, then we would know better what they want, what they mean, and what we are we do with them”.

ejemplo de dicha hipótesis se refleja en la siguiente expresión: “El Hades se ha ido al inconsciente, incluso se ha convertido en el inconsciente” (1979, p. 65) (original en inglés, traducción del autor).⁷ No sólo allí lo dice, también en *Re-imaginar la psicología* (1999) —otra de sus obras insignes—, Hillman afirma: “Y el ello freudiano, ‘dominado por los mudos aunque poderosos instintos de muerte’, puede compararse, como ya he hecho expresamente en otro libro, con el inframundo del invisible Hades” (p. 86).

Al referirse a Freud sostiene cómo este autor, de manera involuntaria, acudió al Hades griego para darle fundamento a su teoría de los sueños. A fin de sustentar su afirmación, toma como referencia principal *La interpretación de los sueños* (1900) y, de esta manera, asegura que allí Freud reconoció que los sueños pertenecían al Hades: “Ahora Freud reconoció por completo, incluso en el sentido más romántico, que en sí mismo el sueño perteneció al inframundo” (Hillman, 1979, p. 10) (original en inglés, traducción del autor).⁸ Considera asimismo que Freud asumió que los sueños tendrían su origen en un campo de acción diferente al mundo diurno, lo cual había sido retomado de Fechner. Según Hillman, “primero que todo, dice Freud, el inconsciente es una región debajo de la consciencia. Al pertenecer a esta región, existe un intenso sufrimiento psíquico, neurosis, psicosis, y es de allí de donde provienen los sueños” (p. 17) (original en inglés, traducción del autor).⁹ El inconsciente, al igual que el Hades, se sitúan “por debajo de”, lo cual sería prueba del nexo que los une. Hillman (1979) concluye que Freud “habla del ‘inframundo psicológico’ (*NIL*, p. 79) describiendo al inconsciente, el de lo reprimido como un ‘territorio extraño’ (*NIL*, p. 78), y la energía del id como un ‘fluido’ (*NIL*, p. 100)” (p. 18) (original en inglés, traducción del autor).¹⁰

Para sustentar su tesis Hillman acude a varios argumentos. En primer lugar, sostiene que la *psyqué* o “alma” guarda relevancia con el Hades, pues, al igual que este, prefiere ocultarse a la mirada de los otros: el inconsciente, como el Hades,

7 “The underworld has gone into the unconscious: even become the unconscious”.

8 “Now Freud fully recognized, even in the most romantic sense, that the *dream itself* belonged to the underworld”.

9 “First of all, says Freud, the unconsciousness is a region below consciousness. Owing to this region, there is intense psychic suffering, neurosis, and psychosis, and from this region come dreams”.

10 “Peaks of the ‘psychological underworld’ (*NIL*, p.79) in describing the unconscious, of the repressed as a ‘foreign territory’ (*NIL*, p. 78), and the energy of the id as ‘fluid’ (*NIL*, p. 100)”.

reside en lo profundo y no en la superficie. Durante todo el capítulo 3, titulado “Psyche”, en *The dream and the underworld* (1979), Hillman apunta a demostrar cómo el mito y la *psyché* se reflejan mutuamente, de manera que se hace evidente esta conexión en el término *psicología profunda*, el cual implica que “para estudiar el alma, tendremos que ir a lo profundo, y cuando vamos a lo profundo, el alma empieza a involucrarse” (p. 25) (original en inglés, traducción del autor).¹¹ Dicha profundidad conduce al reino de lo invisible, es decir, al Hades (“el invisible”). En el Hades reside la Noche y en esta, a su vez, los sueños. Todo esto le sirve a Hillman para establecer que el inframundo es igual a la *psyque*:

Para decirlo sin rodeos: el inframundo es la psique. Cuando utilizamos la palabra inframundo, nos estamos refiriendo totalmente a una perspectiva psíquica, estamos en un modo entero de ser que ha sido dessubstancializado, retirado de la vida natural, y aun así, es en buena forma, sentido y tamaño una exacta réplica de la vida natural (1979, p. 46).¹²

Así mismo, considera que a esta tentativa de conectar el inframundo con la psique se oponen tres hábitos de pensamiento. El primero es el materialismo, en el cual las imágenes del alma se vinculan con lo tangible, tal como sucede cuando los sueños se relacionan con la realidad. El segundo corresponde al oposicionismo, corriente que aborda los sueños por oposición, indicando que no están completos (algo les hace falta). Contrario a tal oposicionismo, Hillman (1979) asume que la conjunción (*conjunction*) y la identidad de los opuestos (*identity of opposites*) están presentes en los sueños y, por lo tanto, “la coincidencia de los opuestos significa que nada ha sido introducido por nadie, de ningún lado, porque los opuestos se encuentren ya presentes (p. 80) (original en inglés, traducción del autor).¹³ La última barrera la constituye la perspectiva del cristianismo occidental, ya que Cristo anula el Hades mediante su resurrección: “Debido a su misión, todos los

11 “To study soul, we must go deep, and when we go deep, soul becomes involved”.

12 “Put more bluntly: underworld is psyche. When we use the word *underworld*, we are referring to a wholly psychic perspective, were one’s entire mode of beings has been desubstantialized, killed of natural life, and yet is in very shape and sense and size the exact replica of natural life”.

13 “The coincidence of opposites means that nothing has to be introduced by anyone from anywhere, because the opposites is already present”.

cristianos estuvieron por siempre exentos del descenso (...) la vida eterna no se encuentra en el inframundo, pues está destruido” (p. 85) (original en inglés, traducción del autor).¹⁴

En segundo lugar, Hillman, con el fin de justificar la correspondencia mítica de lo inconsciente con el Hades griego, dirá que ambos se definen de forma negativa. En el caso del inconsciente, el prefijo *in-* significa “sin”, definiéndose por lo carente, lo que no es consciente, lo no manifiesto, lo no decible, aquello que se esconde y no aparece a simple vista, lo latente. Por su parte, *aideu* (“Hades”) también se define por vía negativa, pues el prefijo griego *a-*, al anteponerse a una palabra, indica ausencia, privación, carencia. Hades es conocido como el dios no visible, no manifiesto, aquel que se encuentra en lo profundo.

En tercer lugar, Hillman plantea que su teoría de los sueños se basa en la mitología. Señala que los dioses, daimones, ninfas, héroes y, en especial, las figuras del Hades aparecen en encarnaciones divinas a través de familiares y amigos. De igual manera, lo mundano —con todo lo que ello implica— sirve de tamiz para evitar una comunicación directa con lo divino. En las imágenes proyectadas de los amigos se evidencia lo que se refleja de mí en ellos, siendo este un procedimiento del inframundo. Luego sería necesario profundizar, descender, a fin de identificar los personajes arquetípicos, “quienes son las potencialidades más profundas en cada una de nuestras subjetividades” (Hillman, 1979, p. 101) (original en inglés, traducción del autor).¹⁵ En este sentido, todas las personas que aparecen en los sueños, incluido el soñante, estarían metafóricamente muertas para el mundo diurno y serían las sombras de aquello que son en otro lugar: “Nuevamente, en los sueños todas las personas, incluyéndome a mí mismo, han muerto para sus vidas, sombras de lo que son en otro lugar” (Hillman, 1979, p. 104) (original en inglés, traducción del autor).¹⁶ Así, sugiere que el trabajo con los sueños consiste en mantenerlos vivos mediante la imaginación, de manera que son las imágenes las que dan alimento al alma:

14 “Because his mission, all Christians were forever exempted from descent (...) the eternal life is not in the underworld but in its destruction”.

15 “Who are the deeper potentials within each of our subjectivities”.

16 “In dreams all persons, including myself, are dead to their lives, shadows of what they are elsewhere”.

Hades tiene una conexión oculta con *eidos* y *eidolon*, lo arquetípico en inteligencia dado en imágenes. De aquí que realizar nuestros más profundos deseos es Hades, de quien el sueño es la inteligencia de las ideas arquetípicas; y nosotros debemos dormir con el fin de ver estas ideas (1979, p. 121) (original en inglés, traducción del autor).¹⁷

De igual forma, sostiene la idea según la cual “nuestra psicología profunda comienza con la perspectiva de la muerte” (p. 5) (original en inglés, traducción del autor).¹⁸ En consecuencia, los sueños se encontrarían vinculados con la muerte. No la muerte en sentido literal, sino en sentido metafórico, como una especie de cambio de consciencia, cuando se pasa del mundo diurno al nocturno y se da una apertura hacia lo inferior, lo que está en el olvido y enterrado. Muerte en el sentido de descenso, de una pérdida paulatina de poder hercúleo para zambullirse en las profundidades de la oscuridad en la que domina Hades, el juez justo, señor de ultratumba. Implicaría también un punto de vista finalista que obliga a ir más allá de las apariencias.

Hillman se siente insatisfecho con algunas maneras de trabajar con los sueños que existen en la actualidad. No coincide con Freud en que para interpretar los sueños se deba realizar una traducción al mundo superior, así como no considera apropiada la idea romántica de dejar volar las imágenes. El sueño debe interpretarse a sí mismo, como lo indica Jung. La vía que propone —paradójicamente en esto sí coincide con Freud— es aquella que señala la necesidad de trabajar con los sueños (*dream-work*). Sin embargo, a diferencia de Freud, no busca traducir el sueño en un lenguaje de la vigilia, sino que se traduzca el ego al lenguaje del sueño: “Esto significa realizar el trabajo del sueño sobre el ego, haciendo una metáfora de él, visto a través de su realidad” (Hillman, 1979, p. 95) (original en inglés, traducción del autor).¹⁹

A manera de síntesis, Hillman considera con convicción que lo inconsciente y los sueños conectan al individuo con el Hades, de manera que encuentra sus raíces arquetípicas y, en últimas, “el trabajo deformativo y transformativo que se

17 “Hades has a hidden connection with *eidos* and *eidolon*, the archetypal in intelligence given in images. Hence, what fulfills our deepest wish is Hades, in whose dream is the intelligence of archetypal ideas; and we must sleep in order to see these ideas”.

18 “Our depth psychology begins with the perspective of death”.

19 “This means doing a dream-work on the ego, making a metaphor of it, seen through its ‘reality’”.

realiza en los sueños construye la casa de Hades, la muerte individual de uno. Cada sueño construye sobre esta casa. Cada sueño es practicar la entrada al inframundo, una preparación de la *psyché* para la muerte” (1979, p. 133) (original en inglés, traducción del autor).²⁰

Con respecto al método (*μέθοδος*) que emplea a fin de demostrar su tesis, Hillman propone un camino de razonamiento opuesto al que la filosofía antigua tomó en su distanciamiento de lo mítico. Según lo precisa, su recorrido parte del logos y se dirige a lo mítico, y no lo contrario. Para escoger este *μέθοδος* retoma el principio derivado del trabajo de Henri Corbin (cuyo método se denomina *ta'wil*), el cual busca dirigirse hacia el origen y principio arquetípico de las cosas, es decir, a lo mítico. En este sentido, considera que su abordaje es un “revertir, retornar, recordar el fenómeno en su trasfondo imaginal” (Hillman, 1979, p. 4) (original en inglés, traducción del autor).²¹ Dicha reversión es una manera de construir un puente que sirva de conexión entre el proceso psíquico y su trasfondo mítico, su imagen primigenia y original. Unido a ello, reivindica la actualización de los mitos en las manifestaciones y expresiones de lo inconsciente:

Los mitos clásicos no son solamente parte del pasado, pertenecientes a otra época o solamente para especialistas eruditos de griego y latín. Los mitos viven en nuestros síntomas y fantasías (...) Mitología es una psicología de la antigüedad. La psicología es la mitología de la modernidad” (1979, p. 23) (original en inglés, traducción del autor).²²

Hillman quiere establecer una conexión directa entre lo inconsciente, los sueños y el Hades griego, en un intento de mantener su continuidad ontológica. Así mismo, considera que “el helenismo, sin embargo, nos trae la tradición de la imaginación inconsciente: la complejidad politeísta griega habla a nuestras complicadas y desconocidas circunstancias psíquicas” (1999, p. 102).

20 “The deformative, transformative work in dreams constructs the House of Hades, one’s individual death. Each dream builds upon that House. Each dream is practice in entering the underworld, a preparation of *psyché* for death”.

21 “Reversion, return, the recall of phenomena to their imaginal background”.

22 “Classical myths are not simply part of the past, belonging to another age or only to specialist scholar of Greek and Latin. Myth lives vividly in our symptoms and fantasies (...) “Mythology is a psychology of antiquity. Psychology is a mythology of modernity”.

A partir de los argumentos propuestos por Hillman surgen diversas preguntas, a cada una de las cuales es posible contraponerles una serie de cuestionamientos de manera crítica. Por ejemplo, ¿en efecto el Hades griego guarda esa pretendida relación de similitud con el inconsciente freudiano? ¿Si tuviésemos la oportunidad de indagar entre los griegos, ellos asumirían que sus sueños pertenecían al Hades? ¿El inconsciente realmente se podría imaginar como el Hades griego? Incluso, ¿se puede afirmar que los sueños que describe el poeta Homero en la *Odisea* guardan relación con el inconsciente y el mundo mítico del Hades, tal como lo concebían los griegos? En fin, ¿es apropiado acudir al mundo mítico del Hades con el fin de determinar que allí se encuentra el trasfondo originario del inconsciente y los sueños?

Una vez cuestionada la posición de Hillman, y según el *μέθοδος* denominado por Vernant (2002) como “histórico”, es posible establecer una posición contraria a su tesis. El método de Vernant propone retornar a la mitología griega, no por vía de la reversión, sino por vía de ubicarse en su origen y en las concepciones, tal como aparecen en los griegos desde su contexto histórico, social y mental. Vernant sostiene que el método histórico procede así:

Toma su punto de partida de la obra tal como aparece, en la forma que le es propia; la estudia según todas las dimensiones que comporta un análisis apropiado a este tipo particular de creación. Si se trata de un texto trágico, como *Edipo Rey*, el análisis lingüístico, temático, dramático, desemboca en cada plano del estudio sobre un problema más vasto: el del contexto —histórico, social, mental— que confiere al texto todo su peso de significación. Por referencia a este contexto general se esboza, en efecto, la problemática trágica de los griegos, y solamente en el marco de esta problemática (que supone un campo ideológico definido, modos de pensamiento, formas de sensibilidad colectiva, un tipo particular de experiencia humana ligados a cierto estado de sociedad) se establece la comunicación entre el autor y su público del siglo V: teniendo en cuenta este contexto y este marco es como se liberan para el intérprete de hoy todos los valores significantes y los rasgos pertinentes del texto. Una vez acabado este trabajo de desciframiento del sentido, estamos en condiciones de enfocar los contenidos psicológicos, las reacciones de los espectadores atenienses ante el drama, de definir en ellos el “efecto trágico”. Al término del estudio, por consiguiente, es cuando se podrá reconstruir esa vivencia íntima que, en su presunta transparencia significativa, constituía en Freud el punto de partida y a la vez la clave del desciframiento. El material de la tragedia ya no es entonces el sueño, planteado como una realidad humana extraña a la historia, sino el pensamiento social propio

de la ciudad del siglo V, con las tensiones y contradicciones que nacen en ella cuando surge el derecho y las instituciones de la vida política cuestionan, en el plano religioso y moral, los antiguos valores tradicionales (2002, p. 81).

El método propuesto implica que se acuda, en primer lugar, a la *Iliada*, la *Odisea* y la *Teogonía*, con el fin de representar la visión mítica²³ de los griegos y, desde allí, obtener una aproximación relativamente clara sobre cómo los griegos concebían el Hades. ¿Por qué esta elección de escoger los textos de los poetas? Primero, a fin de ser coherentes con el mismo método. Segundo, en razón a la estrecha relación que los filósofos antiguos sostuvieron con dichos poemas y a la reafirmación de la tradición mítica en algunos filósofos, en especial Platón. Tercero, dada la importancia que los poemas homéricos tuvieron en el mundo escatológico griego. Al respecto, Kirk plantea cómo

El poema²⁴ dedica asimismo gran atención a la descripción del Hades, a sus diversas regiones y aspectos, lo cual nos indica el interés que los griegos tenían por la condición y el entorno físico en que se hallaban los muertos. Ese mismo interés puede verse en Homero, especialmente en las escenas del infierno que aparecen en el undécimo canto de la *Odisea*, confirmándonos los cuatro grandes relatos escatológicos de Platón que la elaboración del mundo detallado y pintoresco de los muertos seguía siendo un elemento importante de la tradición mítica (1985, pp. 182-183).

Lograr tal aproximación no fue tarea fácil. Diversos motivos hicieron de este un recorrido con cierto grado de dificultad. Primero, la distancia en el horizonte y el tiempo en relación con los griegos supone barreras referidas a la cosmovisión, el clima, la economía y los valores sociales. Segundo, la imposibilidad de obtener dicho sentido de primera mano, es decir, conocer la versión del griego común y corriente sobre los mitos y prácticas vinculadas al Hades. De manera que la salida fue acudir a los textos que son, sobre todo, “artefactos literarios complejos cuyos autores no pretenden teorizar sobre el orden del mundo” (Brunschwig, Lloyd y

23 Valga aclarar que en esta aproximación concebimos el mito como una expresión espontánea de la verdad, propia de una fase antequísima de la cultura humana, en oposición a la perspectiva de la escuela antropológica inglesa, la cual concibe los mitos como un estadio primitivo, un vestigio de salvajismo.

24 Refiriéndose a la *Teogonía*.

Pellegrin, 2000, p. 46).²⁵ Además, con el propósito de intentar contrarrestar esta dificultad natural, se acudió a las costumbres sociales y culturales griegas relacionadas con las prácticas funerarias, pues estas reafirman y son el fundamento de las creencias griegas referidas al Hades.

Ahora bien, es necesario decir que este camino —el de rastrear el sentido del Hades en el pensamiento mítico— es uno de los tantos caminos que se pueden tomar. Se opta por este al considerar que es la vía más esclarecedora con miras a demostrar que la tesis de Hillman no resulta fácil de sostener. Se dejó de lado, por ejemplo, el abordar desde una mirada mítica cómo el dios Hades se fue modificando para dar paso a la creencia de un volver a nacer, de una vida en el más allá representada en los misterios de Eleusis y la tradición órfica. Una de las razones para esto se deriva precisamente de Homero, pues en los poemas homéricos no se concibe ese Hades vinculado con la vida. En palabras de Jünger,

La epopeya no conoce el Hades de Coré, el Hades florido, el Hades de Dionisio, aquel Hades que forma una unidad con la vida y que es la condición de toda plenitud de vida, de toda renovación. Para la epopeya el Hades es un lugar de espanto y de hacinamiento, una mazmorra de almas (2006, p. 238).

No obstante, evitar dicho camino no significa su olvido, y no deja de ser una vía supremamente interesante por recorrer. Con el fin de incentivar a los futuros investigadores en estos temas, valga la pena decir que Hades para los griegos no sólo se vinculó con la muerte, también guarda relación con la vida: el Hades no es un lugar apartado e independiente de esta. Tal vínculo se esclarece por las continuas visitas de los diferentes héroes que hacen a este lugar en vida, tal como sostiene Jünger (2006). La concepción de Hades como un lugar tenebroso cambia para

Llenarse de movimiento circular que lo incorpora plenamente al devenir. En él todo germina y desprende vapor de un modo primaveral, echa raíces y empieza a brotar. El gran ciclo de los jugos lo atraviesa. Ya no es el que sorbe las sombras, el que succiona las almas que en él viven su crepúsculo, sino que él mismo está preñado de vida (p. 242).

25 Es el caso especial de autores como Homero, Hesíodo e incluso Platón, quienes no pretendían teorizar sobre el Hades.

A fin de exponer el punto de partida de la transformación que sufrió el Hades dentro del mundo griego, en el primer capítulo se busca establecer aquello que en el pensamiento mítico representaba el Hades como dios, como lugar y como destino de las almas.

En el segundo capítulo se aborda la concepción del Hades desde la filosofía antigua, representada inicialmente por la óptica platónica. Platón será el encargado de mostrar cómo, a diferencia de la visión del mundo homérico, el hombre de su época tiene mayor autonomía en relación con los poderes de los dioses y mayor influencia en su destino. En la obra de Platón se encuentran las evidencias del cambio de concepción sobre el Hades, en la medida en que ya no se asume como un dios tenebroso. Además, propone que la filosofía y la purificación del alma son caminos privilegiados para dirigirse y transitar por el Hades. Las transformaciones que sufrió el Hades también se aprecian tanto en Aristóteles como en Epicuro, así como en el mundo helenístico en general. Dicha evolución permite asegurar que la concepción del Hades estuvo íntimamente relacionada con la concepción del alma, pues para la filosofía antigua “la muerte es en la vida humana el suceso más decisivo, inevitable y misterioso, y la pregunta por la muerte lleva de por sí a la pregunta por el alma” (Gigon, 1962, p. 207).

Los dos capítulos anteriores son el resultado de la investigación llevada a cabo por el autor sobre el tema del Hades, desde las perspectivas tanto mítica como filosófica, y su fin fue no sólo mostrar hasta qué punto Hillman decide no tener en cuenta la polisemia geográfica y de sentido que para los griegos representaba el Hades, sino también cómo deja a un lado aquello que la filosofía antigua planteó sobre el dios y el lugar.

El trabajo realizado en ambos capítulos sirvió asimismo como fundamento crítico para escribir el capítulo tercero, en el cual se aborda la manera en que Freud entendía el inconsciente y, a partir de allí, se establece en qué medida es o no plausible vincularlo con el Hades griego. De manera preliminar, se proponen las siguientes ideas:

1. La mirada griega del Hades es bastante rica y difícilmente puede equipararse con lo inconsciente.
2. La concepción del Hades no ha de verse como algo estático que se mantuvo inmodificable, sino que, por el contrario, sufrió una serie de variaciones, las cuales se hicieron especialmente evidentes en el periodo helenístico.

3. Las transformaciones del Hades acaecidas en el interior del pensamiento griego no fueron tenidas en cuenta por Hillman, de manera que su tesis sobre vincular el inconsciente, los sueños y el Hades presenta en sí misma un vacío histórico, pues daría cuenta de un Hades inmutable, cosificado y no vivo.
4. Si bien Freud no equiparó el Hades con el inconsciente, ambos tienen en común una concepción ontológica, sustancializada y topográfica.

En el capítulo final el lector encontrará que sí es posible entrever un vínculo entre los sueños y el Hades. De hecho, para los griegos los sueños se derivaban de Hipnos —deidad del Hades—, y Freud sostuvo en varios apartados de su obra que el sueño representaba un paralelo con los mitos. No obstante, Freud toma distancia de los antiguos en relación con la manera como estos concebían los sueños y el método que empleaban para develar sus significados. Resalta asimismo la importancia de considerar los efectos del devenir histórico en el significado de los símbolos oníricos, y recomienda tomar con cuidado el camino de interpretar los sueños a partir del intérprete y de los símbolos fijados de antemano. Particularmente, señalará cómo la clave del sueño está en el soñante —aunque este no lo sepa—, lo cual implicará no tanto dirigirse a un pasado histórico inmemorial, sino a la historia particular del sujeto. En suma, en el último capítulo se demostrará que tampoco existen pruebas fehacientes para afirmar que Freud concibe el sueño en vínculo directo con el Hades.

Para concluir, el esfuerzo de este libro tuvo como fin cumplir al menos con dos propósitos fundamentales: uno circunscrito al marco temporo-espacial de la obra, y el otro dirigido a traspasar sus límites. En el primero, se apuesta por una reflexión epistemológica, la cual sometió a juicio los postulados y fundamentos de la psicología arquetípica en torno al Hades. Se cuestionan principalmente sus principios de causalidad (determinismo) y de omisión (reduccionismo), el primero, porque pretende imponer conexiones entre los fenómenos cuando no necesariamente las hay; el segundo, porque pretende demostrar cómo todas las cosas permanecen iguales, a pesar de los acontecimientos históricos y el transcurrir del tiempo.

El segundo propósito —un poco menos loable— es el de inspirar a quienes deseen dirigir una discusión similar a esta en áreas en las que las tesis que vinculan fenómenos contemporáneos con un pasado mitológico cobran cada vez más una relevancia sociocultural, sin que medie una rigurosa reflexión histórico-epistemológica. Especialmente, a quienes se nieguen a admitir que el hombre está atado a una suerte de determinismo proveniente de unos dioses cuya morada se remonta 3000 años y actúan como fuerzas invisibles, así como a los que se oponen a creer que aún viven en su interior y dirigen sus vidas.

Referencias

- Brunschwig, J., Lloyd, G. y Pellegrin, P. (2000). *Diccionario Akal: el saber griego*. Madrid: Ediciones Akal.
- Freud, S. (1900). *La interpretación de los sueños*. Volumen 4. Buenos Aires: Amorrortu.
- Giegerich, W. (2008). *The soul's logical life: Towards a Rigorous Notion of Psychology*. Frankfurt: Peter Lang.
- Gigon, O. (1962). *Problemas fundamentales de la filosofía antigua*. Buenos Aires: Compañía.
- Guthrie, W.K.C. (1970). *Orfeo y la religión griega*. Buenos Aires: Eudeba Editorial Universitaria.
- Hillman, J. (1979). *The dream and the underworld*. New York: Harper Perennial.
- Hillman, J. (1999). *Re-imaginar la psicología*. Madrid: Ediciones Siruela.
- Jünger, F.G. (2006). *Mitos griegos*. Barcelona: Herder Editorial.
- Kirk, G. S. (1985). *El mito*. Barcelona: Paidós.
- Vernant, J. P. (2002). *Mito y tragedia en la Grecia antigua* (tomo I). Barcelona: Paidós.

1 El Hades dentro del pensamiento mítico griego

Hades in the Greek mythological thinking

Resumen

En este primer capítulo se aborda —desde *la Ilíada* y *la Odisea*— el significado que tenía Hades como dios y destino de las almas desde el punto de vista mítico. De esta manera, se evidencian las diferentes creencias y concepciones en torno a la manera como se representaba el Hades griego, y se describe la geografía del Hades como lugar. Por último, se aborda el tema del Hades como destino de las almas y la manera como dicha creencia se ve reflejada en las prácticas funerarias de los griegos.

Palabras clave: Hades, Hesíodo, Homero, *Ilíada*, *Odisea*, *Teogonía*.

Abstract

This first chapter addresses —from the *Iliad* and the *Odyssey*—, the meaning Hades had as a god and destiny of souls from a mythological point of view. Thus, the different beliefs and conceptions about the manner in which the Greek Hades was represented are discussed and the geography of Hades as a place is described. Finally, the issue of Hades as the destiny of souls and the manner in which such belief is reflected in Greek funerary practices are addressed.

Keywords: Hades, Hesiod, Homer, *Iliad*, *Odyssey*, *Theogony*.

¿Cómo citar este capítulo?/ How to cite this chapter?

Calle Madrid, C. A. (2016). El Hades dentro del pensamiento mítico griego. En *El inconsciente y los sueños: correspondencia con el Hades griego* (pp. 15-40). Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia. doi: <http://dx.doi.org/10.16925/9789587600353>



El papel de Homero y Hesíodo en la configuración del Hades

En concordancia con el método histórico presentado en la introducción, se aborda en principio el significado que tenía Hades como dios y destino de las almas desde el punto de vista mítico en la cultura griega. El propósito de esto es develar las representaciones asociadas con el Hades como dios, la descripción y caracterización que se había hecho del “mundo” gobernado por este dios, y lo que después de la muerte sucedería con las almas. Para esto, se acude principalmente a los poemas homéricos, en cuanto o a que “los rasgos inventados por los poetas para llenar o adornar el cuadro de aquel desolado reino grabáronse tan profundamente en la imaginación de las gentes, que acabaron figurando como un producto de la fe popular” (Rohde, 1948, p. 136).

De los poemas griegos tales como la *Iliada*, la *Odisea* y la *Teogonía*, provienen algunas de las referencias más antiguas y, de cierto modo, más completas que se tienen sobre el Hades (Littleton, 2004; Kirk, 1985), sin que ello signifique que el tema del descenso sea un fenómeno nuevo, pues, como lo afirma Guthrie (1970), “en cuanto al viaje al Hades, este, sí es un viejo tema (y viajes similares están atestiguados entre pueblos primitivos” (p. 53). Este viejo tema se puede observar entre los sumerios, indios y egipcios, por tomar algunos casos. Quizás los poetas recogieron relatos que tuvieron un origen más antiguo.

Homero y Hesíodo, si bien situados en momentos distantes y diferentes entre sí,²⁶ son los puntos de referencia anteriores a la mirada de la filosofía y, por tanto, su pensamiento y sus escritos representan la visión mitológica que con mayor fidelidad se conoce de los griegos. Por su parte, Diehls (2007) considera que “una de las fuerzas que dio origen a la filosofía fue la poesía, pues en ella se encuentran ideas especulativas sobre el origen del cosmos” (p. 31). Además, en las obras de los poetas se observa la manera en que los dioses intervienen vehementemente en la vida de los humanos, y cómo estos entienden que sus actos no son posibles sin la intervención divina, “idea fuertemente enraizada en la tradición narrativa griega” (Kirk, 1985, p. 45).

Según Mangas (1991), al hablar de estos poetas todos los investigadores resaltan dos hechos importantes: “por una parte, la labor de organizador de Homero,

26 Homero se ubicaría en la Edad Oscura griega y Hesíodo en la Época Arcaica.

junto con Hesíodo, de la religión griega. En segundo lugar, el carácter ‘racional’ y ‘luminoso’ de esta misma religión homérica” (p. 45). De manera particular, en el caso de Homero se da el inicio o se percibe el germen de algo importante en el pensamiento griego:

En Homero, las normas de comportamiento humano no se derivan solo de la religión, del miedo a desobedecer el deseo de los dioses; incide también en la necesidad de obrar siguiendo los dictámenes del saber, del conocimiento. Aunque este principio racional no esté suficientemente desarrollado, llama la atención por aparecer enunciado en un tiempo en el que los mitos y la religión conformaban la mayor parte de las actividades del hombre griego (1991, p. 47).

Hesíodo, por su parte, se aleja de la posición que se esconde en los poemas homéricos y es el primero en sistematizar y organizar la estructura de los dioses olímpicos, a la vez que expresa mitológicamente cómo se creó el mundo y cuál fue su reparto. Muestra también cómo los dioses griegos están en el mundo (García-Borrón, 1998) y no por fuera de él. Son parte esencial de la vida, son inmanentes a ella.

A continuación se describe el mundo mítico-griego del Hades con la intención de hacerlo de la manera más fiel posible, a fin de evitar que los poemas digan cosas distintas de las que el tema mítico busca intencionalmente decir. Esto en razón a que el mito tiene su propia lógica y, en este sentido, es una expresión espontánea que pretende comunicar cierta verdad.

La polisemia en la representación griega del Hades como dios

Hades y los demás dioses del Olimpo son inmortales, aquellos que nunca dejan de ser, definidos por Vernant como “hoi aei óntes” (2001, p. 21). Con esta característica se distinguen explícitamente de los humanos, al dar señales claras sobre la presencia ineludible del límite de la vida al cual se ha de enfrentar todo hombre. De igual forma, son concebidos como potencias en el sentido en que “todos reúnen bajo su autoridad una pluralidad de ‘efectos’, completamente arbitrarios para nosotros, pero que el griego acepta porque ve en ellos la expresión de un mismo poder actuando en los dominios más diversos” (Vernant, 2011, p. 9).

Según Gebhardt (1968), Hades corresponde al dios védico Aditi. Según Kerényi (1991), “el nombre más antiguo para Hades es Ais, forma que se conservó solo en

conexión con la designación de ‘casa’ o de ‘palacio’” (p. 227). En la mitología griega, es hijo de Cronos y Rea. Fue tragado por su padre, al igual que sus hermanos olímpicos, y luego de ser liberado por Zeus tuvo el privilegio de que se le asignara el reino del inframundo en la división del cosmos, luego de la cruenta batalla de los titanes. Hades, Aidoneo o Edoneo,²⁷ como lo llamó Hesíodo (1981), es conocido en el mundo mitológico como el dios del “tenebroso poniente”. En el canto XV de la *Iliada* (§186-192, p. 406), dicho reparto se describe de la siguiente manera:

Tres somos los hermanos nacidos de Crono a quienes Rea alumbró:
Zeus, yo y el tercero Hades, soberano de los de bajo tierra.
En tres lotes está todo repartido, y cada uno obtuvo un honor:
a mí me correspondió habitar para siempre el canoso mar,
agitadas las suertes; el tenebroso poniente tocó a Hades,
y a Zeus le tocó el ancho cielo en el éter y las nubes.

Hades, entonces, no pertenece al Olimpo, sino al inframundo. Queda por fuera de los cultos de Estado y se vincula con el mundo al que las almas irían después de la muerte. En definitiva no gobernaba, ni tenía injerencia directa o indirecta sobre los acontecimientos en el cielo y la tierra, “salvo por algunas informaciones fragmentadas que le llegan cuando los mortales golpean con sus manos en la tierra y le invocan con juramentos y maldiciones” (Graves, 1985, p. 159).²⁸

Según Fairbanks (1900),

Los dioses arriba son los dioses olímpicos, dioses de lo épico, los dioses universales de Grecia, los dioses venerados en los cultos normales del Estado. Los dioses de abajo son los dioses que tienen que ver con la muerte-Hades, a cuyo reino los hombres van a morir (p. 242) (original en inglés, traducción del autor).²⁹

27 Su significado, con toda probabilidad, es “el invisible” o, “el que da invisibilidad” (Kerenyi, 1991, p. 227).

28 Cf. *Iliada*, IX, §569, p. 289.

29 “The gods above are the Olympian gods of the epic, the universal gods of Greece, the gods worshipped in the normal cults of the state; the gods below are the gods that have to do with the dead-Hades, to whose realm men go at death”.

Así, es posible inferir que básicamente los demás dioses del Olimpo temían más a Hades que él a ellos, pues sabían que los titanes y Cronos se encontraban en el Hades y, por lo tanto, podría ser también una posibilidad para sí mismos. Por otro lado, la Estigia es un río de abruptos cauces (*Iliada*, VIII, §369, p. 264), una fuente de terror, un río de aguas negras y heladas que surge del Aqueronte y se ubica en el Tártaro, según lo relata Hesíodo (1981). De esta forma, si un dios perjuraba podría ser llevado al agua del temible juramento, y esto implicaría alejarse del néctar y la ambrosía del Olimpo. Un dios que cayera en esta condición podría ser alejado por nueve años de la asamblea de los dioses (Hesíodo, 1981), lo cual significa una muerte temporal. Es por ello que la Estigia se concebía como una diosa espantosa para los inmortales.³⁰

Hades se personificaba como una figura imponente de semblante adusto, barba espesa y en cuya cabeza descansa un casco forjado por los cíclopes, quienes le otorgaban el poder de la invisibilidad (Hojman, 2004). Dicho casco, morrión o yelmo³¹ también le permitía ocultarse de la mirada de los demás, lo cual es una señal de su poder. Señal que por demás tendría como fin mantener separados los lugares correspondientes a la vida y la muerte: los vivos no entraban al Hades y los muertos no lo abandonaban.³² Tampoco un vivo podía intercambiar su alma por la de un muerto.

Además de su capacidad de hacerse invisible e impenetrable, también se lo concebía como innominable o innombrable. La palabra Hades³³ en griego se definía en forma negativa, es decir, caracterizada por lo carente, lo no decible, lo

30 Estigia representa para los dioses lo que Gorgo para las criaturas humanas: un objeto de horror y espanto (Vernant, 1986, p. 68).

31 Este símbolo se opone al nimbo, halo o luminosa aureola que circunda la frente de los olímpicos dioses. El nimbo corresponde a dioses de carácter solar cuyos colores son el oro, el fuego y representa la altura de lo espiritual, la dignidad y santidad elevada. Contrario a lo anterior, el yelmo representa la oscuridad, la densidad que no permite el paso de la luz (Gebhardt, 1968, p. 585), y es compartido por varias deidades, pero en cada uno tiene un uso diferente. Por ejemplo, Atena lo utiliza en la guerra de Troya para pasar desapercibida ante Ares y que no se diera cuenta de que ayudaba a Diomedes (*Iliada*, V, §846, p. 216), Hermes para comunicarse con el Hades y Perseo lo utilizó para vencer a las Gorgonas.

32 Los mitos en los que los vivos descienden al infierno son realmente una excepción que confirma la regla.

33 En griego, el prefijo a- al anteponerse a una palabra indica ausencia, privación, carencia.

que se esconde, lo que no aparece a simple vista. Hades es conocido como el dios no visible, no manifiesto y que se encuentra en lo profundo.

Así mismo, a Hades se lo consideraba el señor o amo de las moradas de Hades (*Haidou domata*), el sitio donde irían las almas de las personas que morían. Se describía con características aterradoras: “el monstruoso” (*Iliada*, V, §395, p. 202); o “abominable” (*Iliada*, VIII, §368, p. 264). Sólo Hades es implacable e indomable; para los mortales el más odioso de todos los dioses (*Iliada*, IX, §159-160, p. 276), “cuyo corazón es inexorable” (Hesíodo, 1981, p. 9), al que los inmortales aborrecen (*Iliada*, XX, §65, p. 513). Con estos epítetos y referencias se daba a entender que Hades provocaba espanto y repulsión. Según Feldon (2007),

Hades fue más temido que adorado, porque los griegos no tenían certeza acerca del significado de la muerte, cuando la muerte vendría a cada uno de ellos, y si era o no el final. En otras palabras, ellos le temían a lo que Hades representaba. En cualquier caso, los griegos parecían reacios a referirse al Hades por su nombre y con frecuencia preferían usar eufemismos (p. 91).³⁴

El reino de Hades era un lugar tenebroso, el mundo de la densa oscuridad, el seno de la tierra que guarda los muertos a quienes gobernaba como dueño. Era un lugar heredero del caos primigenio, pues el Hades también se caracterizaba por la ausencia de luz y de formas. En él no estaban contemplados los atributos de orden, forma y determinación, de allí que fuese tenebroso; reino de la oscuridad y las tinieblas, dominado por el olvido y la confusión, en el que ninguna palabra puede llegar a penetrar (Vernant, 2001). Dicho olvido habría que entenderlo al menos en dos sentidos diferentes. Por un lado, referido a las cosas hechas en vida y que tenían en el Leteo su correspondencia física, en razón a que en sus aguas las almas olvidaban las penas y el sufrimiento que tuvieron en su transcurso vital. El segundo sentido corresponde al olvido al que los muertos se someten por parte de los vivos. El olvido representaba para los griegos perder el reconocimiento como persona; la verdadera muerte es, sobre todo, no ser digno de honores.

34 “Hades was feared more than he was worshiped, because of the Greeks’ uncertainty about what death meant, when death would come for each of them, and whether it was final. In other words, they feared what Hades represented. In any case, the Greeks seemed reluctant to call upon Hades by name and often used a euphemism”.

Por otro lado, Hades era el único dios que no tenía templos. No se le ofrendaba con regularidad y tenía pocos altares en Grecia y Roma. Muchas ciudades griegas eran protegidas por otros dioses, pero Hades no protegía ninguna. Según Richepin,

En *Pyllos* y en el País de los *Eleos* tenía Plutón templos que solo se abrían una vez al año y solo podían entrar los sacrificadores. Representando o significando que el camino de la muerte había de ser inaccesible a todos (1951, p. 375).

De igual forma, Gebhardt señala que “las ofrendas se le hacían solo en números pares, a diferencia de lo que sucedía con los demás dioses, constantemente impares” (1968, p. 587). Hades era el dios del terror, del misterio, de lo inexorable y, como tal, no se lo veneraba mucho (Hojman, 2004).

Alcanzado este punto, y antes de continuar con la transformación que sufrirá Hades al pasar el tiempo, es importante aclarar que Hades como dios no era la deidad que decidía el destino de las almas, ni era el causante de la muerte. Es importante resaltar ambos aspectos.

Con respecto a la primera situación, los griegos concebían la existencia de un destino, una especie de futuro al que las personas no podían sustraerse ni evitar. Este destino guarda relación con las Moiras (lo que cada cual espera). Debido a ello, Dodds considera que

Los griegos le hacían a cualquier desastre como parte de su “sino” o de su “hado” y de esta manera daban a entender que no podían comprender el porqué de las cosas que les sucedían, pero que por el hecho de haber ocurrido así “tenían que ser” (1980, p.20).

Las Moiras o Parcas son tres diosas menores, hijas de Zeus, y su trabajo consiste en hilar el destino de los humanos: Cloto hilaba el hilo de la vida, el inevitable eslabonamiento de los sucesos en la trama del transcurso vital; Láquesis define el destino, la suerte que corresponde a cada hombre; Átropos (sin lugar o quien te priva de un lugar en la tierra) da fin a la vida cortando su hilo. Sus representaciones suelen mostrar la imagen de infatigables tejedoras, generalmente de edad avanzada (Serrano y Pascual, 2007). Según Graves (1985), serían diosas lunares que representaban la luna nueva, la luna llena y la luna vieja. Homero las denomina “la negra Parca” (*Iliada*, V, §20, p. 191; V § 650, p. 210; VII, §254, p. 244), o “las Parcas mortales” (*Odisea*, XIV, §208, p. 320).

De tal suerte que la Muerte y las Moiras van juntas, pues están ligadas al destino que le corresponde a cada quien al momento de nacer. De hecho, “los decretos de la Moira homérica son preponderantemente negativos: determinan la caída, la decadencia” (Otto, 1987, p. 262). Igualmente, y según Castoriadis (2006, p. 222), “en la concepción originaria del mundo griego, no hay *dike* para el hombre, ninguna retribución, ninguna relación entre sus actos, sus méritos y su destino”. En este sentido, sólo se conoce un destino al que los seres humanos tienen derecho y es el de la muerte.

Con respecto al segundo punto, se ha pensado equivocadamente que el responsable de la muerte era Thánatos. Sin embargo, Thánatos no es el causante de la muerte sino su representante. Está más asociado con la muerte que nos toma astutamente por sorpresa (Bonney, 1996), y da cuenta de un estado diferente de la vida.

Pero si no son Hades ni Thánatos quienes provocan la muerte, ¿quién tiene ese encargo en el mundo mítico griego? Dicho papel le corresponde a dos figuras femeninas, denominadas Gorgonas y Keres, quienes representaban el rostro del terror frente a lo desconocido. Tienen el papel de matar y son imagen del lado más terrorífico de la muerte; nadie les puede sostener la mirada, de ellas nadie quiere hablar.

Con respecto a Gorgo o las Gorgonas, Vernant (1986) considera que su rostro se presenta de manera diferente tanto en el caso de la *Iliada*, como en el de la *Odisea*. En la primera, aparece en el escenario bélico. Gorgona era considerada una figura aterradora cuya presencia se representaba en la égida³⁵ de Atenea, terrible monstruo, espantosa y pavorosa (*Iliada*, V, §741-742, p. 213), de salvaje aspecto y fiera mirada, a la que rodeaban el Terror y la Huida (*Iliada*, XI, §37, p. 314). En este caso de confrontación bélica, Vernant (1986) sostiene que Gorgo es “una Potencia de terror asociada a ‘Espanto, Derrota y Persecución’, que hielan los corazones (...) es el horror en estado puro, el Terror como dimensión de lo sobrenatural” (p. 55). Gorgo persigue y genera el deseo de huir ante el espanto que provoca, su aparición representa el horror en estado puro, el Terror como dimensión de lo sobrenatural, aquello que anticipa la posibilidad de morir en el campo de batalla, lo cual el contrincante puede observar en los ojos de su oponente. Por su

35 La égida es el escudo de Zeus que lleva en el centro la cabeza de Gorgona (Medusa) y representa protección, defensa e invulnerabilidad frente a los ataques de los enemigos, pero a su vez la figura aterradora protectora de los ataques que convertía en piedra a quien la mirara de frente.

parte, en la *Odissea* el contexto es diferente. Gorgo ya no se ubica en el escenario de la guerra, sino en el mismísimo Hades. Gorgo se encuentra ahora en su hogar, se siente como en casa y tiene como responsabilidad fundamental —semejante a la del perro Cerbero— impedir que la *psyqué* del muerto regrese al mundo de los vivos. Allí su cabeza monstruosa infunde terror.

Con respecto a Keré, se consideraba la diosa de la muerte violenta y se representa como “una entidad femenina, Kere —maligna, horrenda, execrable—, la que representará a la muerte como fuerza maléfica que se abalanza sobre los humanos con el fin de destruirlos” (Vernant, 2001, p. 128).

Ahora bien, ¿por qué para los griegos las figuras causantes de la muerte representaban tal grado de terror? Vernant sostiene que la muerte estaba significada como perteneciente al mundo de lo innombrable, lo aterrador en grado máximo, “el caos primigenio, el retorno al reino de lo informe, la confusión de un no-ser en el que ya no cabe distinción alguna con nada, ni con nadie” (2011, p.11). En este orden de ideas, es posible hacer una clara distinción entre Thánatos, Gorgo y Keré. Thánatos sería una representación masculina cuya figura acercaría al hombre al ideal de la muerte bella, a cuyo destino no se puede escapar y tendría entonces una función civilizadora. Gorgo y Keré serían figuras femeninas que aparecen en el contexto de la muerte violenta, el lado terrorífico del cadáver, el sentido de la nada y el horror de la oscuridad.

Como se puede apreciar, la posibilidad inminente de la muerte se portaba en los ojos, estrago de los mortales, hecho que se vincula con Hades en su faceta más terrorífica, aunque este dios no sea el que cause la muerte. Hades no se vincula con “la muerte como representación de lo indecible, de lo insoportable, manifestación de horror en grado superlativo” (Vernant, 2001, p. 81). Su representación iconográfica lo muestra como el dios con el rostro vuelto hacia atrás, un dios al que no se le podía mirar de frente, y el cual, según Kerényi (1991),

Era aquel dios que no puede ser mirado, el terrible dios de la muerte, el que causaba la desaparición de todas las cosas vivientes, el que las volvía invisibles. La gente que sacrificaba en honor de los seres del Inframundo tenía que hacerlo con la mirada volteada (p. 228).

Una manera de relativizar ese rostro aterrador y sus connotaciones es nombrarlo con un eufemismo: Hades sería “el justo juez” (*Ilíada*, V, 8654, p. 210), aquel que puede discernir entre lo que es justo e injusto. Hades era una deidad

que no se debía mencionar o llamar, quizás por no atraer una maldición, un mal presagio, una señal desfavorable o adversa, constituyendo una especie de conducta supersticiosa entre los griegos:³⁶ “Hades sería una figura sombría y temible, cuyo solo nombre inspiraba espanto, al extremo que se evitaba en lo posible pronunciarlo” (Richepin, 1951, p. 365). Por ejemplo, se lo denominaba Polydegmón, “el que recibe muchos invitados”; Euboleo o Eubolos, “el buen consejero” (Kerényi, 1999, p. 229). Otros sobrenombres según este autor eran “el gran posadero, anfitrión (presidente del perpetuo banquete), Agesilaos o jefe de innumerable hueste, Zegreus o el gran cazador de golpe certero, el pastor con cuyo callado empuja al rebaño por el precipicio” (p. 586). También era conocido como el saludable, porque devolvía la vida a los moribundos. En la *Iliada* se lo nombra como “el de ilustres potros” (XI, §445, p. 327), “el infranqueable celador” (VIII, §367, p. 264), “el rudo carcelero” (XIII, §415, p. 369). También se le atribuían cualidades positivas como el ser fuente de los frutos que alimentan al hombre, un dios de la abundancia agrícola, repartidor de las riquezas; o un dios de la fertilidad, tal como aparece en el texto *Los trabajos y los días*, en el cual Hesíodo (1981) eleva la siguiente oración: “Suplica a Zeus Ctónico³⁷ y a la venerable Démeter, en tanto que inicia las primeras tareas de la labranza” (p. 164).

A partir de la polisemia con que los griegos representaban el Hades, Walter Otto (1987) opinaba que, como lugar y como dios, en realidad no tenía tanta importancia para los griegos como parece. Consideraba que aparte de los epítetos y de sus menciones esporádicas, apenas fue importante para los vivos. Por esta razón no le rendían tributo ni veneración. Las almas de los muertos al ser parte del Hades sufrían una especie de segregación, y nada podían hacer los humanos para traerlos de vuelta a la vida. Así mismo, sostuvo que los actos de cremación no se realizaban con la intención de alejar el temor al Hades. Por el contrario, la cremación

36 También podría ser un tabú, similar al que tenían ciertas tribus, el cual consistía en la prohibición de pronunciar el nombre del muerto. Cf. el texto de Freud *Tótem y tabú* (1912). Para Freud (1912) el tabú “tiene dos significaciones opuestas: la de lo sagrado o consagrado y la de lo inquietante, peligroso, prohibido o impuro” (p. 1758). Cuando en la época homérica se celebraba el banquete fúnebre, se consideraba presente el alma del difunto, que era el anfitrión y se aludía a él solo en términos elogiosos con el fin de evitar la ira de aquel (Rohde, 1948, p. 113).

37 Lo *ctónico* es un adjetivo para referirse exclusivamente a los dioses o espíritus del inframundo. Evoca al mismo tiempo abundancia de la tierra, los entierros y las tumbas. Según Fairbanks (1900), *ctónico* está asociado con las almas y los dioses de la agricultura.

contendría una idea genuina y original vinculada a la separación del mundo de los vivos y de los muertos. El acto de cremación ayudaba a romper definitivamente el lazo con el mundo de los vivos. En consecuencia, según Otto (1973),

El muerto, una vez llegado al lugar de su destino, nunca volverá; cualquier lazo de unión está roto para siempre (...) Pues esto es lo segundo: allá el muerto no es un ser vigoroso como antes, sino un débil hálito que posee la forma de vida pasada, pero sin ninguno de sus poderes, ni conciencia. Esta es la última consecuencia sobre la idea de que el muerto, en su esencia, permanece extraño a todo lo viviente (p. 148).

Por su parte, Fairbanks encontró que la conexión entre el lado terrible de Hades y su lado benefactor no es tan evidente como corrientemente se cree. Desde su punto de vista (1900),

Hades permanece oscuro y terrible hasta el final, y cuando Plutón es utilizado con el nombre de Hades, él comparte las mismas características (...) Y cuando en el drama ático posterior se aplicó el nombre de Plutón a Hades, los rasgos originales del rey de las sombras se mantuvo sin cambios, y el único cambio fue que el nombre de Plutón ahora podría significar tanto Hades como Pluto (p. 247) (original en inglés, traducción del autor).³⁸

Sea como fuere, lo cierto es que el nombre de Hades-Plutón hace que la deidad se asuma de manera ambigua. Por un lado temor, dolor, y, por el otro, se vincula con la riqueza y la transformación. Según Rohde (1948), “por miedo al nombre de Hades, se le designaba con los nombres de Plutón, Pluteo o Zeus Pluto, que denotan solamente su virtud como fuente de bendiciones” (p. 106). Platón en el *Crátilo* (2008a, §403a, pp. 398-399) sostiene que se le llama Plutón por temor, y que los hombres se equivocan de cabo a rabo sobre la virtud de este dios. De hecho, ya para el siglo V a.C., el nombre de Hades se alterna con los de “Plutón, el rico, el dador de riquezas, transformándose en un dios bienhechor y no terrible, amigo de los vivos, cuya existencia facilita por la fertilidad que da a la tierra nutriz” (Richepin, 1951,

38 “Hades remains dark and terrible to the end, and when Plouton is used as a name for Hades, he shares the same characteristics [...] And when the later Attic drama applied the name Plouton to Hades, the original traits of the king of the shades remained unchanged; the only change was that the name Plouton might now mean either Hades or Ploutos”.

p. 366). Según este mismo autor, “es imposible identificar el momento preciso en que se dio este cambio y desde ese momento se concibe como un dios que merece benevolencia, pues debido a él la humanidad puede sobrevivir” (p. 374). De allí que uno de los elementos que se utilizan para representarlo es la cornucopia. Por su parte, Albaladejo (2006) recoge muy bien el fenómeno de transformación al que Hades fue sometido en la antigüedad, al sostener que

Con el transcurrir del tiempo los griegos no se contentaron con esa miserable existencia que les aguardaba después de la muerte y que a partir del siglo VI a.C. se comenzó a creer que las personas que hubiesen sido virtuosas o quienes participaban de los misterios o pertenecían a alguna de las sectas secretas y practicaba una vida igualmente virtuosa podrían esperar un “mejor” más allá (p. 189).

La representación cartográfica del Hades en el mundo griego

El propósito de este apartado es caracterizar el Hades como lugar o lugares. A diferencia de los demás dioses griegos, Hades no sólo es una divinidad, sino que también configura varios espacios topográficos.

Hades representaba el lugar donde no se contempla la luz del día (*Odisea*, IV, §834, p. 167), “con lo cual se vincularía a la oscuridad y las tinieblas, es decir, al Erebo” (Quirini, 1991, p. 227). Es un lugar aborrecido, incluso por los dioses olímpicos como ya se ha mencionado (*Iliada*, XX, §65, p. 513). Estas características permitirían a los griegos imaginar y creer que se ubicaba bajo tierra, pues allí yacían sus muertos.

Así mismo, los griegos ubicaban el Hades en un lugar lejano, más allá de los límites del mar. Según Jünger (2006), el Hades subterráneo y el de occidente, de los que habla Homero, son el mismo y por tanto se solapan y se unen: “La morada occidental que alcanza las profundidades de la tierra contiene la entrada principal del Hades” (p. 239). Y, “allí atracarás el bajel a la orilla del océano profundo y tú marcharás a las casas de Hades”, le dice Tiresias a Ulises (*Odisea*, X, §512, p. 261). Según Nilsson (1961),

Para un pueblo navegante, que creía ingenuamente que la tierra era un disco chato rodeado por el mar, el mundo tenía un borde extremo doblado a través del cual los

hombre pasaban a los reinos inferiores. Sobre esta idea se apoya la famosa descripción del Hades en el viaje de Odiseo hacia el mundo subterráneo (p. 177).

Además de ubicar geográfica y topológicamente el Hades, los griegos anudaron a este lugar la presencia de la muerte y el dolor por la pérdida de una vida. El dolor y, por lo tanto, la aversión al Hades, dependían del sentimiento que se experimentara por la persona fallecida. Por ejemplo, en un pasaje de la *Iliada* (XXII, §50, p. 550), Príamo, padre de Héctor, le suplica a este que no enfrente solo a Aquiles, pues moriría y el dolor causado sería mayor que el de la muerte de sus otros dos hijos, Licaón y Polidoro, de quienes no sabía si estaban vivos o muertos. Príamo le manifiesta a Héctor:

Pero ya están muertos y en las moradas de Hades,
¡qué dolor tendremos su madre y yo, que los engendramos!
Para el resto de las huestes el dolor no será tan duradero,
a no ser que tú también mueras doblegado por Aquiles.

Territorialmente, el Hades no se asumía como un único lugar, su geografía correspondía a múltiples lugares. Una “mansión o mansiones” (*Iliada*, VII, §132, p. 240), “pavorosas y sombrías” (*Iliada*, XX, §65, p. 513; *Odisea*, XXIII, §322, p. 475). Entre estos espacios se encuentran el Erebo y el Tártaro. Así mismo, allí nacen los ríos Aqueronte, Leteo, Cocito, Flegeton y la laguna Estigia.

El Erebo significaba oscuridad y fue personificado como hijo del Caos y las Tinieblas. De la unión con su hermana, la Noche, nacieron el éter y el día. En él se encontraban los palacios de la Noche y los Sueños, las Furias y la Muerte. Se concebía como un sitio que no tenía las condiciones necesarias para permitir la vida, pues divagaban las sombras de quienes no habían sido sepultados. Homero lo recreó como un sitio en el que “la vida después de la muerte resulta tan apagada y vacía que casi no existe. Aquí el hombre que convierte a la Muerte y al Sueño en hermanos gemelos y llama a la muerte ‘sueño de bronce’ no cree realmente en una vida futura” (Nilsson, 1961, p. 175).

El crimen tendría en el Erebo su destino; allí el remordimiento se ensañaba con sus víctimas de las que se oían constantes lamentos. En el Erebo es donde Sísifo carga su piedra e Ixión su rueda; es allí donde Tántalos no podía satisfacer sus voraces apetitos, las Danaides se entregaban a su eterna e inútil tarea, y donde Piritoo y Flegias padecieron tormentos que nunca tendrían fin. Además,

Se les renovaban las penas a quienes hubieren golpeado a sus padres u ofendido a un huésped (esto es a un extranjero que hubiere suplicado acogida), y a los saqueadores de templos o los perjuros, sin mencionar a los culpables de delitos más inusuales (Kerényi, 1991, p. 242).

Finalmente, el Erebo o “cubierto” se concibe como una especie de umbral entre la luz del día y la falta total de luz, indicando que existe un límite, una frontera en la que aparece un mundo diferente, donde el alma tiene un estatus distinto. Dicho umbral era custodiado por Cerbero, el perro del abominable Hades (*Iliada*, VIII, §368, p. 264), quien no dejaba a las almas salir de allí.

El Tártaro se conoce como la cárcel de los dioses, el lugar de los castigos donde las almas no ven la luz del día. Es morada de la Noche y de allí no se puede salir. Hesíodo (1981) lo define como “una tierra sombría (...) un gran abismo” (p. 119). En él residían Cronos, los gigantes, los cíclopes y los titanes. El Tártaro representa el punto más profundo del Hades y tiene un umbral con puertas fuertes, hechas de bronce (*Iliada*, VIII, §10-15, p. 252), fabricadas, según Hesíodo (1981), por Poseidón.

Del trono de Hades nacen el Aqueronte, el Leteo, el Cocito y la laguna Estigia. El Aqueronte es un río navegado por Aqueronte, anciano con vestimenta húmeda, cuya compañía es un búho y una urna de la que brotan aguas cenagosas. Transporta el alma de los muertos, quienes deben pagarle con un óbolo. En el Aqueronte coinciden el río de las Llamas y los Llantos, y nace la laguna Estigia (*Odisea*, X, §514, p. 261). Por él corren turbias y fangosas aguas que se pierden en la Estigia. Su nombre por sí solo da señal inequívoca de tratarse del dolor de morir, pues se la conoce como la “corriente de dolor”. Así, pues, este río Aqueronte, el cual recibe primero a las almas que van a los lugares inferiores, ha de ser atravesado por las almas que son conducidas por Caronte. El río Leteo encarna el olvido, cuyas aguas hacen borrar las penas que se vivieron en la vida. El río Cocito, hijo de Estigia y Flegetonte, significa sollozo o lamento. Las lágrimas de los condenados se repiten sin cesar, describiendo las miserias de la muerte. Los antiguos contaron mediante fábulas que también el Cocito debía ser atravesado por la muchedumbre de las almas muertas, antes de que llegaran a los lugares inferiores.

Junto con la imagen del Hades como un sitio temido, coexistió entre los griegos la representación de los Campos Elíseos, una paradisíaca región iluminada por un sol especial, adornada con hermosos bosques de mirtos y rosales atravesados por el río Leteo, cuyas aguas hacen olvidar todos los males de la vida. Los Campos

Elíseos son la mansión de las sombras virtuosas a la que se llega luego de cruzar el Erebo. Residen allí Saturno y Rea, con permiso de Zeus. En la literatura griega temprana (Homero y Hesíodo), se imaginó separado del Hades, y se reservó para los mortales emparentados con los dioses y los héroes que habían luchado y muerto gloriosamente en batallas tales como la guerra de Troya. En la *Odisea* se mencionan los Campos Elíseos cuando Proteo le dice a Menelao (*Odisea*, §560-569, pp. 158-159):

De otra parte en cuanto a ti Menelao, retoño de Zeus,
 tu destino no es morir allá en Argos, criadora de potros:
 los dioses te enviarán a los campos Elisios, al fin de las tierras,
 donde está Ramadantis de blondo cabello y la vida
 se les hace a los hombres dulce y feliz, pues no hay
 allá nieve ni es largo el invierno ni mucha lluvia
 y el océano les manda sin pausa los soplos sonoros
 de un poniente suave que anima y recrea: tal se debe
 al esposo de Helena, tenido por yerno a Zeus.

Después, en el siglo V, a. C., los Campos Elíseos fueron descritos como una parte del mismo Hades, un lugar donde las almas de los buenos serían recompensadas al permitirseles una vida agradable después de la muerte. Platón en el *Fedón* (1992, §110c – 113d, pp. 128-133) hace una descripción completa del Hades y diferencia entre el éter, los Campos Elíseos y el Tártaro. Ubica el éter como el puro cielo, los Campos Elíseos como islas bañadas por el aire a corta distancia de la tierra firme y el Tártaro como un fango húmedo.

De esta manera, se presenta el Hades con una geografía también diversa, cuya configuración da cuenta de sitios que no sólo serían lugares per se, sino referentes relacionados con el descenso de las almas de quienes morían. Este último es el tema que se abordará a continuación.

Configuración y destino de las almas en el Hades

A continuación se abordan dos aspectos fundamentales en la concepción mitológica sobre el descenso de las almas hacia el Hades. En primer lugar, la importancia de las prácticas funerarias en la confirmación de las creencias que sobre el Hades

profesaban los griegos. Después, se presenta la manera como la cultura popular griega entendía aquello del descenso de las almas, y el destino a que alcanzan una vez instaladas en el Hades.

La práctica funeraria y su importancia en el descenso de las almas

Para los griegos invocar las divinidades del Hades no era garantía de un mundo más llevadero, “porque los dioses actúan determinados por sus simpatías o antipatías respecto de naciones, ciudades o personas particulares, de un modo arbitrario” (García-Borrón, 1998, p. 19). Tampoco significaba la representación de la salvación, sino explícitamente un llamado de la realidad. Invocar a una divinidad ctónica aseguraba la presencia de la realidad a la que la divinidad remitía. Sin embargo, los griegos practicaban ciertos rituales y libaban para granjearse el favor de los dioses. Hesíodo (1981) señala en *Teogonía, trabajos y los días* diversas maneras de lograrlo. Dichas acciones estaban orientadas en torno a la vida y, al ser favores obtenidos en algún momento, se podían perder, es decir, no eran garantía de una vida más llevadera en el Hades.

Si los dioses ctónicos no favorecían a la humanidad, mucho menos la *psyqué* del muerto en el mundo homérico podría afectar a los vivos debido a la “insignificancia o nulidad del alma, una vez desprendida del cuerpo” (Rohde, 1948, p. 17). No obstante, valga decir que los vivos sí pueden beneficiarse de la información que las almas en el Hades les podían brindar, como en el caso de la Nekya. De esta consideración se desprende la idea según la cual en el mundo homérico los hombres no les temían a los muertos, pues el mundo era manejado por los dioses que se manifiestan en la naturaleza y en la vida misma de manera resplandeciente. Así lo expresa Rohde:

El luminoso mundo de Homero se halla, pues, libre de esos espectros nocturnos (pues ni siquiera en sueños se aparece ya la psique, después de quemado el cuerpo), de esos espíritus-almas inconcebiblemente fantasmagóricos, cuyos misteriosos manejos hacen temblar a la superstición de todos los tiempos. El hombre vivo del mundo homérico no se amedrenta ni siquiera por los muertos. El mundo se halla gobernado por los dioses, no por pálidos espectros, sino por figuras de carne y hueso, vigorosamente corporales que obran a través de todos los ámbitos; que moran en alegres grutas “iluminadas por un glorioso resplandor”. Junto a ellos y en contra de ellos, no obra poder demoníaco alguno; ni siquiera la noche pone en libertad las almas de los difuntos (1948, p. 14).

Ahora bien, no siempre los griegos se sintieron liberados del temor generado por las almas, más bien experimentaron un sentimiento ambivalente hacia ellas. Tal condición se puede comprender mejor si se tiene en cuenta, por un lado, que quienes no le temían a las almas creían en la idea de la imposibilidad de su retorno una vez estas penetraban en el Hades. A los muertos se les temía sólo cuando no se practicaban los rituales funerarios adecuados. Por ejemplo, en la *Iliada* se hace referencia explícita a la importancia de realizar las exequias a los guerreros (VII, §84-85, p. 238). A un guerrero que perdía la vida en el campo de batalla se le debía realizar el entierro correspondiente a fin de elevarlo a la categoría de héroe, y de esta manera permanecería en la memoria de los vivos y en las generaciones venideras. De lo contrario, sería para el guerrero un deshonor —una forma de exclusión radical—, y su alma deambularía errante cerca a las puertas del Hades. A ello se le agrega la posibilidad de que el cuerpo fuera mancillado y dejado a merced de los animales (*Iliada*, XI, §454, p. 327), con lo cual quedaría “eliminada la menor apariencia, el menor trazo de su humanidad; taxativamente puede decirse que ha dejado de ser persona” (Vernant, 2001, p. 76). De hecho, uno de los pasajes más destacados en la *Iliada* es aquel en el que el cuerpo de Héctor es reclamado con el propósito de darle sepultura apropiada, situación anticipada por el mismo Héctor, quien en sueños le suplica a Aquiles no dar su cuerpo como alimento a los perros, y devolverlo a casa para que su familia y los troyanos le den apropiada sepultura (*Iliada*, XXII, §338-343, p. 559).³⁹

De tal forma, la práctica funeraria en la antigua Grecia revestía gran importancia porque daba cuenta de la pertenencia al país de nacimiento, así como se le reconocía al muerto un lugar visible dentro del mundo de los vivos; esto al designarle el estatus de persona fallecida y, sobre todo, evitar su retorno al caos primigenio.

Por estos motivos, y con el fin de evitar el ultraje del cuerpo, este se ungía, se vestía con ropas limpias y luego se incineraba. Este último acto permitía que el tránsito hacia el Hades se diera de manera definitiva, y el nexo con el mundo de los vivos quedara roto de una vez por todas. En palabras de Vernant (2001), “una vez incinerado o inhumado desaparece en lo invisible” (p. 17). De igual forma, al consumir el fuego la carne del cadáver y dejar sólo los huesos, esto se constituía

39 Para un análisis detallado del significado asociado al maltrato del cadáver del guerrero y su relación con la muerte bella, ver el capítulo 2, “La bella muerte y el cadáver ultrajado”, del texto de Vernant (2001) *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*.

en una señal definitiva de la muerte ya que el cuerpo desaparecía de la mirada de los vivos y, de esta manera, los vivos podían reanudar nuevamente sus tareas.

Por el contrario, si el cuerpo se mantenía visible a los demás, o bien la psique conservaba “un resto de arcilla, por pequeño que él sea, abriga todavía la conciencia, la sensación de seguir viviendo” (Rohde, 1948, p. 22). Es decir, sin la cremación el alma vuela hacia el Hades, pero flota momentáneamente entre el reino de los vivos y el reino de los muertos, hasta que esté reducido el cuerpo a cenizas. Según Bremmer, dicho estado se asimilaba al “temor a menudo expresado de morir en el mar o en el lanzamiento al mar del cuerpo de criminales⁴⁰ y de enemigos del Estado” (2002, p. 71).

El proceso de tributar exequias duraba nueve días, durante los que se lloraba el cuerpo. Al décimo día, se enterraba y realizaba el banquete fúnebre en el que, además de brindar comida en abundancia, se sacrificaban animales con el propósito principal de continuar auspiciando el paso del alma al Hades, así como congraciarse con la persona fallecida y alegrar su alma. A la persona fallecida se le daba un lugar en la mesa del banquete y sólo se pronunciaban palabras para loar su vida, bien fuera por temor a su ira, o bien como una expresión de amor y cariño. Para el día once se crearía una tumba (*sema*) con los restos, “erigiendo sobre él una señal recordatoria (...) para que su fama viva por siempre entre los hombres, para que también las generaciones venideras tengan noticia de quién fue el muerto” (Rohde 1948, p. 44). Nueve días después del entierro, era costumbre que familiares y amigos se reencontraran en la acrópolis, “para repetir las ceremonias fúnebres y otros ritos que señalaban la finalización del luto a los treinta días” (Ratto, 2007, p. 241). Correspondería a sus familiares continuar con el culto, el cual implicaba, entre otras cosas, cuidar su tumba, su alma y conmemorar indefectiblemente cada año —por medio de sacrificios— el cumpleaños de la persona muerta (Rohde, 1948, p. 114).

40 Las almas de los criminales irían a parar al río Flegetonte, cuyo caudal lo componían llamas ardientes y no crecía nada a su alrededor. En una época posterior, se mantendría esta misma creencia. Por ejemplo, en el *Gorgias*, Platón (2008b, §522 e, p. 139) sostiene: “En efecto, que el alma vaya al Hades cargada de multitud de delitos es el más grave de todos los males” (*πολλῶν γὰρ ἀδικημάτων γέμοντα τὴν ψυχὴν εἰς Αἴδου ἀφικέσθαι πάντων ἔσχατον κακῶν ἐστίν*). A quienes cometían crímenes y aún se mantenían con vida, les infligían un castigo no menos doloroso, pues no tendrían un entierro digno en su tierra, lo cual significaba el destierro y, además, pagar a los familiares de las víctimas una fuerte multa como forma de compensación (*Ilíada*, IX, §635, p. 291).

Así mismo, Rohde (1948) sostiene que con las leyes de Solón se puso un límite al tiempo que duraban las exequias, evitando las expresiones excesivas de dolor y otras manifestaciones referidas al duelo por el ser querido. Estas leyes buscaban a su vez que personas ajenas al difunto hicieran parte de las ceremonias y fiestas fúnebres, reservando este lugar a las mujeres con parentesco más cercano. Ya para la época helénica los rituales fúnebres duraban menos tiempo y contemplaban sólo tres momentos, los cuales corresponden, según Albaladejo (2006), a “la *próthesis* (el cadáver expuesto en la casa que había fallecido), la *ékphora* (el cortejo fúnebre hacia el lugar de entierro) y el entierro sería la última etapa” (p. 183).

Las almas que se dirigen al Hades y sus posibles destinos

Como se ha señalado hasta el momento, el Hades reviste gran importancia para los griegos, no sólo por ser un lugar ubicado bajo tierra o en tierras lejanas, sino como el lugar al que las almas descendían después de la muerte. Son varios los pasajes⁴¹ que en la *Iliada* y la *Odisea* así lo presentan. Por ejemplo, el canto I de la *Iliada* comienza con la siguiente estrofa: “La cólera canta, oh diosa, del Périda Aquiles, maldita que causó a los aqueos incontables dolores, precipitó al Hades muchas valientes vidas” (§5, p. 107). Esta representación constituía el aspecto más significativo de la concepción griega sobre el futuro de las almas y, a diferencia de la mitología cristiana (en la cual las almas se elevan), para los griegos las almas descendían, pues como lo afirma Nilsson, “el reino de los muertos está debajo de la tierra, porque allí están enterrados” (1961, p. 176).

En el mundo griego varios personajes insignes descendieron al Hades por uno u otro motivo. Ulises fue en busca del augurio y los consejos del vidente Tiresias, a fin de determinar las circunstancias que acompañarían su regreso a Ítaca. Heracles descendió al Hades para atrapar a Cerbero como parte de sus doce trabajos. Teseo y Pirítoos intentaron raptar a Perséfone, de modo que este último se pudiera casar con ella. Sísifo trató de evadir la muerte engañando a las deidades del Hades, y Dionisio bajó para devolver a la tierra a su madre Sêmele, así como Orfeo intentó traer de nuevo a la vida a su esposa Eurídice. En algunos de los casos mencionados,

41 A parte del ejemplo citado, otros de los pasajes donde se menciona lo mismo son: *Iliada*: (I, §5, p. 107; I, §320, p. 117; VI, §420, p. 232; VI, §490, p. 234; VII, §330, p. 246; XI, §263, p. 321; XIII, §415, p. 369; XIV, §457, p. 397; XV, §250, p. 408). *Odisea*: (III, §410, p. 138; IV, §834, p. 167; VI, §11, p. 185; XV, §350, p. 342; XX, §208, p. 427; XXIV, §264, p. 486).

según Feldon, “ellos alcanzaron una especie de renacimiento: metafóricamente murieron y retornaron de la muerte” (2007, p. 94) (original en inglés, traducción del autor).⁴² Sin embargo, estas situaciones en las que se retornaba al mundo de los vivos eran la excepción que confirma el no retorno del Hades. En palabras de Quirini (1991), “En todo caso, se trata siempre de excepciones cuyo objetivo era confirmar la regla de que de aquel país no se retorna. Es por esto que las puertas del Hades son anchas y estrechas. Anchas para que entren y angostas para quienes salgan” (pp. 228-229).

Ahora bien, el dirigirse al Hades se daba de tres maneras diferentes: *Katábasis*, *Nekya* y aquella del descenso propiamente dicho luego de morir.

Katábasis significaba el descenso de un ser humano vivo hacia el mundo de los muertos e implicaba verse cara a cara con la muerte. Para Feldon, la *Katábasis*

Conlleva generalmente a que el héroe tenga que enfrentarse a su propia naturaleza mortal, a superar su miedo a la muerte, y a darse cuenta de que la mejor manera para que un mortal alcance la inmortalidad es lograr una reputación heroica a través valientes y memorables hazañas (2007, p. 94).⁴³

Por ejemplo, el descenso de Ulises al Hades puede catalogarse como una *Katábasis*, ya que lo realiza vivo. Es un acto heroico que no todos están dispuestos a enfrentar, pues como se lo manifiesta la diosa Circe al héroe: “¡Desdichados que en vida bajasteis a casa de Hades / sometidos dos veces a muerte cuando una vez sola la padecen los otros! (*Odisea*, XII, §21-23, p. 285).

Según Guthrie (1970), la *Katábasis* no era simplemente una suerte de *Märchen*,⁴⁴

Sino una creencia sinceramente profesada. En una sociedad primitiva, aquellos que contaban, o que hacían contar de sí que habían visitado el reino de los muertos creían

42 “They achieved a sort of rebirth: they metaphorically died and returned from the dead”.

43 “Generally entails the hero having to face on his own mortal nature, overcome his fear of death, and realize that the best way for a mortal to attain immortality is to achieve a heroic reputation through brave and memorable deeds”.

44 Término utilizado por Guthrie (1970, p. 52) para referirse a aquello que surge de la imaginación de mentes que forjaban historias para sus niños o para distracción mutua. Una especie de cuento de hadas.

firmemente en la realidad de ese viaje, que era a sus ojos un viaje a otra parte del mundo físico (pp. 53-54).

Por su parte, la *Nekya* era un ritual en el que los fantasmas o las almas son llamados a ser interrogados, una especie de visita al inframundo cuyo fin era hablar con los muertos, quienes poseían la sabiduría. Según Feldon, “en algunas instancias, los héroes de los mitos viajan al Hades específicamente a consultar a la muerte, quien tiene acceso a la información oculta de la vida (2007, p. 94. Traducción del autor).⁴⁵ Un ejemplo de *Nekya* se relata en la *Odisea* (X, §490-515, pp. 260-261; XI, §5-640, pp. 264-284), cuando Circe le indica a Ulises que debe ir al Hades a pedirle consejo al ciego Tiresias. Una vez allí, ha de realizar un ritual y pronunciar oraciones a fin de contener a los muertos hasta tanto no haya obtenido los consejos de Tiresias, quien le indicará la ruta a tomar para llegar a su añorada Ítaca (*Odisea*, X, §516-540, pp. 261-262; XI, §24-50, pp. 264-265).

Con respecto al destino de las almas luego de la muerte, la *psyche* se dirigía volando al Hades, o lo que se describía como descender, precipitarse, hundirse, sumergirse, penetrar o bajar, por mencionar sólo algunos términos que aparecen en algunos pasajes de la *Iliada* (I, §5, p. 107; XIII, §415, p. 369; XIV, §457, p. 397).⁴⁶

De la forma que fuere, el alma al llegar al Hades necesariamente se topaba con unas puertas⁴⁷ que requerían ser atravesadas, y las cuales generaban sentimientos muchas veces encontrados. Por un lado, las puertas del Hades eran odiadas (*Odisea*, XIV, §156, p. 319) pues en el mundo homérico no se anhelaba estar muerto. Por otro lado, imaginar que las almas atravesaban las puertas del Hades era una señal inequívoca de haber llegado a su morada final. Según Jaeger (1997), significaba que

45 “In some instances, heroes of myth travel to Hades specifically to consult the dead, who have access to information hidden from the living”.

46 Aquí es importante aclarar que existe una distinción entre descender y precipitar. Lo primero se presenta cuando la muerte se da de manera natural, lo segundo cuando es otro quien causa la muerte, especialmente en el fragor de la batalla, como fue el caso de Licaón, asesinado por Aquiles (*Iliada*, XXI, §48, p. 529). Sin embargo, existe una excepción a la regla presente en la *Iliada* (XVI, §855-856, pp. 450-451): cuando Héctor mata a Patroclo y su alma sale volando de sus miembros. En este pasaje se describe la manera como los griegos concebían el desprendimiento del alma del cuerpo y no dice que el alma se precipita, sino que sale volando.

47 “¿Dónde están sus puertas? En épocas posteriores se pensaba que las grutas y los lagos profundos constituían entradas al Hades” (Nilsson, 1961, p. 176).

entre algunos griegos sí se guardaba la “esperanza de suerte mejor después de la muerte, aunque no indica que esta promesa envolvía la idea de una continuación de la vida personal” (p. 89). Aquellas almas que no lograran traspasar las puertas residirían en las afueras del reino, “formando una categoría especial de muertos, que poseerían un *status* infra normal”, según Bremmer (2002, p. 79). Quizás su “estado de infelicidad” sea la prueba que confirma el temor a hacer parte de ese estatus infra normal al que nos hemos referido, en la medida en que “el alma permanece brevemente en un estado liminal: no forma parte del mundo de los vivos ni del mundo de los muertos” (Bremmer, 2002, p. 73). Por esta razón, se tenía la creencia de que “el alma del insepulto no podía encontrar paz en el más allá”⁴⁸ (Rohde, 1948, p. 110).

Igualmente, el Hades al ser una frontera que requería ser cruzada se asociaba con un cambio radical que haría posible el encuentro con lo otro, lo desconocido, la alteridad que no puede ser nombrada. Ese cambio sería de naturaleza ontológica. Según Kerényi (1999), “estar muerto significaría ser *totalmente distinto*, la dirección hacia la muerte es la dirección hacia lo ‘totalmente distinto’” (p. 134).

Una vez el alma traspasaba las puertas del Hades, llegaba a un determinado lugar dependiendo de la conducta que hubiese tenido en vida. Dichos lugares estarían asociados a un destino ya alcanzado en vida, y los jueces Minos, Ramadantis y Éaco harían el papel de jueces al ratificarlo, observando las señales que en el alma de cada quien se habían formado durante su vida, tal como lo indica Platón en el *Fedón*. En el caso de los penitentes en el Hades, como por ejemplo Ticio, Tántalo y Sísifo, “no son sino imágenes de sus tristes destinos en vida” (Otto, 2007, p. 67).

Los injustos y todos aquellos que habían violado alguna ley divina irían al Erebo o al Tártaro, donde se les infringían terribles castigos (Hojman, 2004). Ticio, por su intento de violación a Leto (o a Artemisa según otras versiones), fue castigado de tal forma que un buitre se le comía el hígado (órgano que representa la fuente de las pasiones). A Tántalo su ambición y deseo desenfrenado de poder lo llevaron a cometer varios pecados, tales como revelar los secretos de los dioses a los humanos, intentar engañar a los dioses ofreciéndoles carne humana proveniente de su hijo, y el robo de objetos divinos. Su castigo fue el de estar cerca de árboles llenos de frutos sin poder alcanzarlos. En el caso de Sísifo, engañó a Thánatos y se reusó a

48 Nilsson (1961) considera que este hecho constituye “una trasposición de ideas que pertenecen a la antigua creencia de que el hombre insepulto no puede hallar descanso; si su cuerpo no reposa en tierra, deberá rondar incesantemente como espíritu perdido” (p. 177).

volver al Hades. Obtuvo el castigo eterno de llevar hasta la cima una piedra que volvía a caer al punto de partida. Todos estos castigos servían como ejemplo para provocar en los griegos del común cierta rectitud moral.

Los destinos de los personajes nombrados, así como la configuración del Hades como lugar al que las almas se dirigían, permite establecer que el Hades era más temido que odiado. A dicha condición se le suman otras razones que confirmarían dicho temor, al menos dentro de la tradición recogida por Homero. En poemas como la *Ilíada* y la *Odisea* es posible rastrear cómo se privilegian las condiciones materiales de la vida y, por lo tanto, se prefería estar en este mundo que ir a otro donde se perderían todos los privilegios. Según Guthrie (1984) los griegos, a quienes Homero compuso sus poemas, daban mucho más valor a la vida en este mundo que a una vida en el más allá. Tal grupo, considera Guthrie, pertenecía a la clase aristocrática (materialmente rica), cuyas condiciones los llevaban a tener predilección por una vida confortable. Tal conjetura se puede corroborar cuando se revisa la etimología de la palabra *hērôs*, “la cual significa, en el origen (y también en Homero), príncipe o noble; ‘señor’ sería la mejor traducción, si lo que se quiere indicar con la palabra es una persona de alto linaje” (Nilsson, 1961, p. 132). Esta visión es evidente cuando en la *Odisea* Aquiles le expresa a Ulises que el morir no trae consuelo, y que preferiría ser esclavo a gobernar sobre los muertos: “No pretendas, Ulises preclaro, buscarme consuelos / de la muerte, que yo más querría ser siervo en el campo / de cualquier labrador sin caudal y de corta despensa / que reinar sobre todos los muertos que allá fenecieron” (*Odisea*, XI, § 488-490, p. 279).

Así mismo, Guthrie (1984) considera que “en Homero, la noción generalmente aceptada es que la muerte es la negación de todos los atributos que hacen la vida digna de vivirse” (p. 152). De allí que una vez en el Hades, sólo se oírán los chirridos de las almas revoloteando, sombras a imagen y semejanza de cuando estaban en vida, *eidōlon* sin *noos*, *menos* y *thymōs*. En este sentido, es posible afirmar con Nilsson que existía una condición de clase social también en lo referente a la muerte y el destino de las almas, de tal forma que

El hombre común era igualmente insignificante en la vida y en la tumba (...) Pero el príncipe era príncipe aun en la tumba; la muerte no disminuía su poder, meramente lo trasladaba a una esfera en el que se le consideraba con mayor veneración (...) Cabe suponer que, al paso que al hombre común solo era recordado después de la muerte por los seres más allegados y más queridos, el príncipe era venerado por todo el pueblo (1961, pp. 130-131).

Junto con la imagen del Hades como un sitio temido, coexistió entre los griegos la idea según la cual los justos irían a los Campos Elíseos. Allí no sólo irían las almas virtuosas, sino también las de los guerreros, cuya lucha y muerte en el campo de batalla darían bienaventuranza en el Hades. Esta idea de felicidad en el más allá corresponde a la proyección de un consuelo diferente a toda la amargura y desesperanza que representaban los otros lugares del Hades. Descender a estos campos se convirtió en “un anhelo idílico, ocupando un lugar permanente en la fantasía de los griegos, pues los mortales desearían ir a aquel país remoto en el que moraban ciertos mortales distinguidos por el favor de los dioses” (Rohde, 1948, p. 52).

Tal idea esperanzadora, unida a la promesa de una mejor vida en el Hades, serían pilares fundamentales en los posteriores misterios de Eleusis y los cultos órficos. Por ejemplo, los rituales de Eleusis tendrían como fin “la riqueza en la vida y una suerte mejor después de la muerte” (Rohde, 1948, p. 132). Igualmente, los iniciados ya no serían sólo aquellos de un grupo cerrado, sino que se amplía la posibilidad a cualquier ciudadano griego. Con el surgimiento de la polis también el derecho a tener una mejor vida en el Hades se democratizó, de manera que se dió esta oportunidad a cualquier ciudadano, y ya no solamente al guerrero que moría y era enterrado con honores.

Así, entonces, según Rohde,

La morada del Hades, antes tan sombría, empezó a iluminarse con alegres colores. Desde muy pronto, nos encontramos con el nombre de “bienaventuranza” como sinónimo de la otra vida; a los muertos se les designa, sin pararse a distinguir mucho, con el nombre de los “bienaventurados” (1948, p. 137).

No obstante, fue mediante la reflexión filosófica que se cuestionaron las ideas míticas sobre el Hades y, a partir de dicha reflexión, se propuso no sólo una mirada alternativa a la mítica, sino que la vida filosófica y la purificación del alma se erigieron como los caminos privilegiados para alcanzar el Hades, el cual no sería visto como un destino final, sino como lugar de tránsito (al menos desde la perspectiva platónica). Este tema se aborda en el capítulo siguiente.

Referencias

- Albaladejo, M. (2006). *Los griegos: vida y costumbre en la Antigüedad*. Madrid: Edimat.
- Bonnefoy, Y. (Dir.). (1996). *Diccionario de los pensamientos míticos y de las religiones de las sociedades tradicionales y del mundo antiguo*. Barcelona: Ediciones Destino.
- Bremmer, J. (2002). *El concepto del alma en la antigua Grecia*. Madrid: Ediciones Siruela.
- Castoriadis, C. (2006). *Lo que hace a Grecia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Diehls, H. (2007). *La evolución de la filosofía griega*. Buenos Aires: Editorial Quadrata.
- Dodds, E. R. (1980). *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza editorial.
- Fairbanks, A. (1900). The Chthonic Gods of Greek Religion. *The American Journal of Philology*, 21(3), 241-259.
- Feldon, D. (2007). The dead. En D. Ogden (Ed.), *A Companion to Greek Religion* (pp. 86-99). Oxford: Blackwell Publishing.
- Freud, S. (1912). Tótem y tabú. En *Obras completas* (trad. L. Ballesteros) Tomo II. Madrid: Biblioteca Nueva.
- García-Borrón, J. C. (1998). *Historia de la filosofía*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Gebhardt, V. (1968). *Los dioses de Grecia y Roma*. México: Editorial Nacional.
- Graves, R. (1985). *Los mitos griegos I*. Madrid: Alianza Editorial.
- Guthrie, W.K. C. (1970). *Orfeo y la religión griega*. Buenos Aires: Eudeba Editorial Universitaria.
- Guthrie, W.K. C. (1984). *Historia de la filosofía griega*. Madrid: Editorial Gredos.
- Hesíodo. (1981). *Teogonía, trabajo y días*. Madrid: Editorial Bruguera.
- Hojman, E. (2004). El más allá en la antigua Grecia. *Historia de la National Geographic*, 5, 21-24.
- Homero. (1982). *Odisea*. Madrid: Editorial Gredos.
- Homero. (1991). *Ilíada*. Madrid: Editorial Gredos.
- Jaeger, W. (1997). *La teología de los primeros filósofos griegos*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Jünger, F.G. (2006). *Mitos griegos*. Barcelona: Herder editorial.
- Kerényi, K. (1991). *Los dioses griegos*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Kerényi, K. (1999). *La religión antigua*. Barcelona: Editorial Herder.
- Kirk, G. S. (1985). *El mito*. Barcelona: Paidós.
- Littleton, C. (2004). *Mitología: antología ilustrada de mitos y leyendas del mundo*. Barcelona: Blume.
- Mangas, J. (1991). *Textos para la historia antigua de Grecia*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Nilsson, M. (1961). *Historia de la religión griega*. Buenos Aires: Eudeba.

- Otto, W. (1987). *Los dioses de Grecia*. Madrid: Ediciones Siruela.
- Otto, W. (2007). *Teofanía: el espíritu de la antigua religión griega*. Madrid: Sexto Piso.
- Platón. (1992). *Fedón* (trad. G. Gual). Madrid: Gredos.
- Platón. (2008a). *Crátilo* (trad. C. Ruiz, G. F. Méndez, F. Olivieri y Calvo). Madrid: Gredos.
- Platón. (2008b). *Gorgias* (trad. C. Ruiz, G. F. Méndez, F. Olivieri y Calvo). Madrid: Gredos.
- Quirini, B. (1991). El más allá en las religiones del mundo clásico. En P. Xella (ed.), *Arqueología del infierno* (pp. 225-262). Barcelona: AUSA.
- Ratto, S. (2007). *Grecia*. Barcelona: Random House Mondadori.
- Richepin, J. (1951). *Pensamiento mítico clásico*. México: UTEHA.
- Rohde, E. (1948). *La idea de alma e inmortalidad entre los griegos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Serrano, A. y Pascual, A. (2007). *Diccionario de símbolos*. Madrid: LIBSA.
- Vernant, J. P. (1986). *La muerte en los ojos*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Vernant, J. P. (2001). *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*. Barcelona: Paidós.
- Vernant, J. P. (2011). *Mito y religión en la Grecia antigua*. Barcelona: Ariel.

2 El Hades en la filosofía antigua: el punto de vista de Platón

Hades in ancient philosophy: The standpoint of Plato

Resumen

En este apartado se muestra cómo la filosofía antigua, especialmente Platón, abordó el tema del Hades, cuestionando la tradición religiosa del pueblo griego y dándole un estatus diferente al dios y lugar mítico. Particularmente, permitió relativizar el temor que este dios infundía entre la gente al plantear que era posible acceder al Hades mediante la reflexión filosófica. Su pensamiento fue tan importante que influyó considerablemente en los filósofos y escuelas helenísticas en cuya época el mundo occidental presenció el desmoronamiento paulatino de las creencias sobre el Hades.

Palabras clave: helenismo, orfismos, Platón, purificación del alma, reflexión filosófica.

Abstract

This section shows how ancient philosophy, especially Plato, addressed the issue of Hades, challenging the religious tradition of Greek people and giving this god and mythical place a different status. Particularly, he allowed to relativize the fear this god instilled among people when proposing that it was possible to enter Hades through philosophical reflection. His thought was so important that it considerably influenced Hellenistic philosophers and schools at which time the western world witnessed the gradual collapse of the beliefs about Hades.

Keywords: Hellenism, Orphism, Plato, purification of the soul, philosophical reflection.

¿Cómo citar este capítulo?/ How to cite this chapter?

Calle Madrid, C. A. (2016). El Hades en la filosofía antigua: el punto de vista de Platón. En *El inconsciente y los sueños: correspondencia con el Hades griego* (pp. 41-58). Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia. doi: <http://dx.doi.org/10.16925/9789587600353>



Platón y la nueva mirada sobre el Hades

El tema del destino de las almas representaba quizás la misma preocupación en los griegos antiguos como en aquellos del mundo postmítico. Sin embargo, la manera de abordarlo y la perspectiva para entender los asuntos relacionados con el tema cambiaron con el transcurrir de los tiempos. Nadie mejor que Platón para mostrar la “nueva” manera en que los griegos se relacionaban con el Hades, pues él representa esa línea de la filosofía antigua que trata de encontrar el “sentido de la muerte” (Gigon, 1962, p. 207).

En principio, se consideran las ideas platónicas sobre el Hades como una forma de defenderse con respecto al miedo o temor que se le tenía al Hades homérico, así como a la idea de un alma sin futuro, fundada en la imposibilidad ontológica de representarse la muerte de sí mismo. De manera clara, Sócrates señala que Simmias y Cebes están atemorizados como niños ante un viento fuerte que disperse y disuelva el alma al salir del cuerpo. A lo que Cebes responde: “Como si estuviéramos atemorizados, Sócrates, intenta convencernos. O mejor no es que estemos temerosos, sino que probablemente hay en nosotros un niño que se atemoriza ante esas cosas” (*Fedón*, 1992, §77e, pp. 66-67).

Desde otra perspectiva, la nueva propuesta de Platón sobre el Hades es merecedora de reconocimiento, ya que pone el tema en otro plano. Conserva algo de lo mítico, pero permite relativizar el temor al Hades y le da oportunidad a cada ser humano de obtener un mejor destino, acorde con lo hecho en vida.

En este sentido, la filosofía surge, entonces, como una vía para realzar la vida y, por ende, para enfrentar el miedo a la muerte, “solo cuando se «superaron» filosóficamente los horrores de la muerte se desvanecieron, al menos en teoría, los temores” (Kerényi, 1999, p. 139). Por otro lado, Lledó (1995) sugiere que Platón

Sigue la tradición pesimista de los griegos, pero también engrandece y sublima esta tradición, dando a la idea de la muerte una resonancia mítica, un impulso escatológico que poéticamente acaricia el espíritu y transfigura el momento real del choque entre la lucidez y la suprema oscuridad (p. 78).

A continuación se expone en detalle en qué consiste y cómo se articula la mirada platónica sobre el Hades.

La relativización del Hades y la concepción ética de Platón

En la obra de Platón se encuentra de manera evidente y abierta una oposición frente a la manera como Homero representa el Hades. En la *República* (1986, §386a-387c, pp. 147-150) critica algunas de las concepciones presentes en diferentes pasajes de los poemas homéricos. Por ejemplo, el famoso pasaje del canto XI de la *Iliada*, en el cual Aquiles le manifiesta a Ulises que prefiere estar vivo antes de gobernar a los muertos, o cómo en el Hades las almas son como espectros, e incluso alrededor del adivino Tiresias sólo hay sombras que pasan. Tampoco comparte la idea según la cual el alma de Patroclo se lamentaba de su destino y, al dirigirse al Hades, se desvaneció entre leves susurros. Así mismo, no considera que las almas se manifiesten en forma de chillidos de murciélagos dentro de lóbregas grutas. De todas estas críticas, su principal oposición radica en el temor que se ha infundido sobre el Hades y, especialmente, en sus calificativos de terrorífico y temible, de manera que hacen estremecer a todos los que escuchan el término (*República*, 1986, §387c, p. 150).

En consecuencia, Platón se distancia de la concepción del Hades como un dios al que se debe temer, y adopta la versión del dios como dador de riqueza, en la cual ya para su tiempo el dios tenía la connotación de ser una divinidad de las bondades de la tierra que envía beneficios a los que en ella habitan, de allí su nombre *Πλούτωνα*. En este sentido, sostuvo que la mayoría lo concibe como un dios invisible⁴⁹ y que su nombre infunde temor. En el *Crátilo* (2008, §403 a, pp. 398-399), Platón describe a Hades de la siguiente manera:

En cuanto al de Plouíton, fue llamado así por su donación de la “riqueza” (*plouítos*), dado que la riqueza sale por debajo de la tierra. En cuanto al de Háides, la mayoría parece suponer que añade a este nombre su carácter de invisible (*aeides*) y que se lo llama Plouíton por temor.

Platón considera que la etimología de Hades no sólo indica su carácter de oculto, sino también un dios que permite el conocimiento (*εἰδέναι*) de las cosas bellas y nobles, es decir, del mundo superior de las ideas. Así lo plantea también en el *Crátilo*: “Con que el nombre de Háides, Hermógenes, no lo ha recibido ni

49 Es importante añadir que Platón en el *Fedón* considera que el alma es invisible o no visible utilizando las expresiones *ἀόρατον* o *ἀιδέεζ*, siendo esta última una palabra que guarda similitud con la manera de denominar a Hades (*Αἰδέεζ*).

mucho menos a partir de lo “invisible” (*aidoûs*). Antes bien por el hecho de “conocer” (*eidénai*) todo lo bello, fue llamado Háides por el legislador” (§ 404b, p. 400).

Esta concepción positiva de Hades se reafirma en la configuración del Estado ideal, en el cual Platón considera que es equivocado enseñar o decirles a los niños que deben temer la muerte. No es necesario temerle a la muerte, el Hades no es un sitio terrible y por ello les pide a quienes relatan mitos que “no desacrediten tan absolutamente lo que concierne al Hades, sino que más bien lo elogien, ya que lo que relatan ahora no es cierto ni provechoso para los que vayan a ser combatientes” (*República*, 1986, §386c, p. 147). De igual forma, considera que los hombres están equivocados o poseen nociones falsas sobre las virtudes del Hades al creer que después de la muerte las almas permanecerán allí por siempre, de manera que sea el Hades su destino final. Así, según la propuesta platónica, mientras no se levante el velo de la muerte y del Hades, el hombre no podrá vivir plenamente.

Con Platón se pasa de un temor desmedido del Hades a su relativización. Su significado se matizó para, de esta manera, proveer al hombre de la palabra y la reflexión filosófica como medio afortunado para apaciguar y metaforizar aquellas fuerzas oscuras y poderosas que eran representadas por el dios y su potencia. Kerényi (1999) sostiene que Platón, al plantearse en el *Fedro* la pregunta sobre si se debía creer o no en los mitos, estaría configurando un cambio de mentalidad en los griegos, quienes empiezan “a no sentirse en casa entre hipocentauros y quimeras, entre Gorgo y Pegaso”. Para Sócrates estas “son figuras del mundo primitivo que ya no le interesan” (p. 18).

Ampliando un poco la manera como operó en Platón el cambio de concepción sobre el Hades, es significativo indicar que la concepción del filósofo sobre el descenso de las almas está atravesada por una postura ética. En este sentido, el Hades está ligado a los actos realizados en vida, de manera que es el “Hades donde se expían las culpas de los delitos que hemos cometido en esta vida y, si no nosotros, al menos los hijos de nuestros hijos” (Platón, *República*, 1986, § 366a, p. 118).

Con base en lo anterior, es posible afirmar que Platón también conserva parte de la tradición del pensamiento mítico al creer, como lo hacía Homero, que las almas se desprenden del cuerpo al momento de morir, tal como lo plantea en el *Gorgias*. De igual forma, comparte con Homero la idea según la cual de acuerdo con las señales que se prefiguraban en el cuerpo, estas quedaban grabadas y serían visibles en el alma. Homero en el canto XXIII de la *Iliada* (§62-67, p. 567) muestra cómo “llegó el alma del mísero Patroclo, en todo parecida a él, en la talla, en los

bellos ojos, en la voz y en las ropas que vestía en torno de su cuerpo”. Por su parte, Platón en el *Gorgias* relata:

Esto es, Calicles, lo que he oído decir, y tengo confianza en que es verdad. Pienso que de este relato se saca la siguiente conclusión. La muerte, según yo creo, no es más que la separación de dos cosas, el alma y el cuerpo. Cuando se han separado la una de la otra, conserva cada una de ellas, en cierto modo, el mismo estado que cuando el hombre estaba en vida. El cuerpo conserva su naturaleza y deja visibles todos los cuidados y enfermedades. Por ejemplo, si cuando uno vivía tenía un cuerpo grande por naturaleza o por la alimentación, o por ambas cosas, después de muerto su cadáver es grande; si era robusto, también lo es después de muerto, y así sucesivamente. Si acostumbraba a llevar largo el cabello, su cuerpo tiene también larga cabellera. Si era un continuo merecedor de azotes y, cuando vivía, tenía las señales de los golpes, las cicatrices del látigo o de otras heridas también después de muerto son manifiestas estas señales. Si alguno en vida tenía los miembros rotos o deformados, también una vez muerto quedan visibles estos mismos defectos. En una palabra, la disposición adquirida por el cuerpo en vida permanece manifiesta después de la muerte en todo o en parte durante cierto tiempo (2008b, §524 b-e, p. 141).

Ambos autores sostienen que el alma de los muertos tiene una apariencia casi idéntica a la de sus cuerpos en vida, de manera que permanecen en ella las huellas o las características físicas del cuerpo vivo. No obstante, Platón va más allá e introduce una dimensión ética al señalar que, según la manera como se ha vivido la vida, quedarían unas impresiones en el cuerpo que configurarían después la imagen de su alma. Así lo expresa en el *Gorgias*:

Me parece que esto mismo sucede respecto al alma, Calicles; cuando pierde la envoltura del cuerpo, son visibles en ella todas las señales, tanto las de su naturaleza como las impresiones que el hombre grabó en ella por su conducta en cada situación (2008b, §524 e, p. 141).

En razón a que las imágenes quedan finalmente grabadas en el alma, Platón sugiere que el juicio debe centrarse en esta, es decir, en lo divino y no en el cuerpo. En vida se juzga la apariencia del cuerpo, el cual puede adornarse. Dicho juicio se realiza por medio de los sentidos, que no son fiables para juzgar el alma y entorpecen la posibilidad de conocer. Se hace necesario prescindir, entonces, tanto del

cuerpo como de los sentidos, pues sólo producen confusión y no permiten que el hombre adquiriera la verdad. Además,

Es necesario quitarle la apariencia de justo al cuerpo, pues si parece que es justo, su apariencia le reportará honores y recompensas, y luego no quedará en claro si es justo con miras a lo justo o con miras a las recompensas y honores (*República*, 1986, §361c, p. 110).

Por esta razón, el verdadero juicio debe ser después de la muerte y con jueces que también hayan muerto. Así se asegura que el juicio del alma sea llevado a cabo por otra alma, de manera que sea justo y no se guíe por las apariencias.

Ahora bien, Platón reafirma la idea de separar el cuerpo del alma por motivos éticos de diversa índole, pero relacionados entre sí. Primero, en razón a la necesidad de diferenciar a los apasionados de los virtuosos. Los apasionados llegan impuros al Hades y yacen en el fango, mientras tanto, el que llega purificado habitará en compañía de los dioses (*Fedón*, 1992, § 69c, p. 50). Sobre el particular, en el *Gorgias* Platón presenta de manera más explícita la vida de los apasionados en el Hades al sostener que su sufrimiento estaría dado por el olvido y la incredulidad, lo cual los llevaría a repetirse día a día, de manera que deben llenar un tonel cuyo cedazo está agujereado. Platón considera que los castigos⁵⁰ en el Hades tienen un fin aleccionador para quienes permanecen en vida y les invita a llevar una vida justa. Así mismo, acude a la tradición mítica recogida por Homero, específicamente el relato del canto XV (§ 186-192, p. 406) de la *Iliada*, según el cual a los Campos Elíseos o la Isla de los Bienaventurados —según la ley—, llegarían quienes tuviesen una vida justa y piadosa. Cabe aclarar que los Campos Elíseos se asumen como un lugar transitorio de purificación, y sólo sería un destino final una vez se ha pasado por todos los ciclos de muerte-renacimiento. De igual manera, en el mito de Er Platón considera que las almas llegan a un lugar donde el camino tendría dos direcciones: el cielo, donde se juzgan las almas (allí irían las almas limpias), y el mundo subterráneo (a donde se dirigen las almas sucias). Estos destinos serían

50 Aquí cabría distinguir dos tipos de castigos. Por un lado, el infligido a quienes han cometido delito pero pueden enmendar sus ofensas, cuya consecuencia sería el sufrimiento, esto es, el castigo en vida y en el Hades. Por el otro, el correspondiente a los delitos más graves, entre los que Platón destaca a los tiranos y gobernantes que no se someten a ley alguna y cometen delitos a causa de su abuso del poder. Aquí sirven de referencia los ejemplos de Ticio, Tántalo y Sísifo.

el resultado o la consecuencia de los actos cometidos en una vida pasada. En este sentido, “la creencia subyacente es que la vida terrena es para el alma el castigo de un pecado anterior, y el castigo consiste precisamente en eso, en estar sujeta a un cuerpo” (Guthrie, 1970, p. 159).

En segundo lugar, la separación alma-cuerpo le sirve a Platón para indicar la superioridad del alma sobre el cuerpo, y así asegurar que la causa del mal se hallaba en el cuerpo por ser este sede de las pasiones y los placeres. De esta manera, los apasionados serían seres que rehúyen ante las dificultades de la vida y temen a la muerte, “porque nadie teme a la muerte en sí misma, excepto el que es totalmente irracional y cobarde” (*Gorgias*, 2008b, §522 e, p. 139).

Ahora bien, a fin de clarificar en qué sentido el alma es superior al cuerpo, Platón acude a varios argumentos. En el *Crátilo* plantea que sólo los hombres (no los animales) poseen alma y cuerpo. La *psyché* cuando está en el cuerpo o junto con él le da vida, proporcionándole “la capacidad de respirar y de refrescar (*anapsychôn*), y que el cuerpo perece y muere tan pronto como lo abandona lo que refresca” (2008a, §399e, p. 393). De esta manera, afirma que la vitalidad del cuerpo tendría como soporte el alma, diferenciándose así de Homero, al atribuirle a una sola *psyché* la cualidad de soportar la vida consciente. En este sentido, sostiene que “entonces sería correcto dar el nombre de *physéche* a esta potencia que ‘porta’ (*ocheî*) y ‘soporta’ (*échei*) la ‘naturaleza’ (*phýsis*)” (*Crátilo*, 2008a, §400b, p. 394). Además, plantea la distinción entre *sôma* y *sêma*, cuyo fundamento principal se basa en dogmas órficos. En el *Crátilo* el cuerpo, sostiene Platón, es la “tumba” (*sêma*) del alma, así como señala que en vida el alma se encuentra enterrada y al momento de morir se libera de su prisión (*sôma*). En el *Gorgias* (2008b, §493a, p. 94) se lee: “En efecto, he oído decir a un sabio que nosotros ahora estamos muertos, que nuestro cuerpo es un sepulcro”; y en el *Fedón* (1992, §62b, p. 35): “El dicho que sobre esto se declara en los misterios, de que los humanos estamos en una especie de prisión y que no debe uno liberarse a sí mismo ni escapar de esta”.

Así, según Vernant (2001), Platón entonces “se esfuerza en otorgar al alma su cualidad de inmortal que el hombre debe conocer y purificar con tal de separarla de un cuerpo que debe ser más que un mero receptáculo o tumba” (p. 15). En el *Fedón* (§79b, p. 69), Platón indica que el alma es afín a lo invisible (*ἀόρατον*) y el cuerpo a lo visible (*ὄρατον*). Más adelante, en el mismo diálogo considera que el alma corresponde a lo inmortal (divino) y el cuerpo a lo mortal (humano):

Examina, pues, Cebes –dijo–, si de todo lo dicho se nos deduce esto: que el alma es lo más semejante a lo divino, inmortal, inteligible, uniforme, indisoluble y que está siempre idéntico consigo mismo, mientras que, a su vez, el cuerpo es lo más semejante a lo humano, mortal, multiforme, irracional, soluble y que nunca es idéntico a sí mismo (§80 b, p. 71).

El énfasis que Platón pone en el alma en detrimento del cuerpo establece ciertas diferencias entre él y Homero con respecto a la idea de alma tripartita, así como en relación con la importancia de enterrar los cuerpos. Para Homero, además del alma que va al Hades, existen las almas del cuerpo (*thymōs*, *noos* y *menos*), las cuales residen en el pecho (pulmones), de las cuales es el *phrēn* su asiento. Una vez en el Hades, Homero no hace distinción alguna entre dichas almas: todas son sombras, espectros. Platón, por su parte, sólo concibe como espectros las almas que no se han liberado del cuerpo. Estas serían “algunos fantasmas sombríos de almas [*ψυχῶν σκιοειδῆ φαντάσματα*] y tales espectros [*ψυχῶν εἰδώλα*] los proporcionan las almas de esta clase, las que no se han liberado con pureza, sino que participan de lo visible” (*Fedón*, 1992, §81 d, p. 74). De igual forma, considera que el alma racional o inmortal (*ἀθάνατος*) se ubica en la cabeza: “le tornearon un cuerpo mortal alrededor” (*Timeo*, 2008c, 69c, p. 299), así tiene la posibilidad de razonar sobre sí misma. El alma pasional o mortal (*ψυχὴ θνητόν*) según esto residiría en el tronco y las extremidades. Ambas almas (inmortal y mortal) estarían separadas por el cuello. El alma mortal tendría una naturaleza peor y otra mejor: la parte impetuosa y volitiva (el *thymōs* homérico), y se ubica en el corazón; la valentía y el coraje (el *menos* homérico) más cerca de la cabeza, entre el diafragma y el cuello, a fin de que escuchen a la razón (*Timeo*, 2008c, §70 a, p. 230); el alma que siente apetito de comidas y bebidas se ubica entre el diafragma y el ombligo, indicando con esto que “no participa ni del razonamiento ni de la inteligencia (...) pues todo lo realiza por medio de la pasión y, cuando percibe algo de sí misma, su origen, por su naturaleza, no le permite razonar” (*Timeo*, 2008c, §77b, p. 240).

Con respecto al entierro de los muertos, Homero expone que si no se le rendían los tributos exequiales apropiados, los guerreros serían infelices al continuar errantes, permanecer en el limbo y estar “expulsados de la muerte, al mismo tiempo de encontrarse excluidos del universo de los vivos, borrados de la memoria de los muertos” (Vernant, 2001, p. 76). Enterrar el cuerpo constituye el acto definitivo que permite el tránsito final de las almas hacia las moradas del Hades. Si bien el cuerpo era mortal, sólo su entierro o cremación hace que se vuelva invisible y se

rompa de manera definitiva el nexo con el mundo de los vivos. Por el contrario, para Platón el cuerpo es y ocupa un lugar visible, el cual finalmente desaparecerá. Sócrates no sufrirá en su cuerpo cosas terribles cuando sea cremado o enterrado, y de allí que Critón no deba irritarse.⁵¹ Mientras tanto, el alma es invisible y será la que marche al Hades.⁵² No existe por tanto relación entre el cuerpo y el destino del alma en el Hades: sólo es el alma, “lo invisible, lo que se marcha hacia un lugar distinto y de tal clase, noble, puro e invisible, hacia el Hades en sentido auténtico” (*Fedón*, 1992, §80d, p. 72).

Platón sostiene que el alma, en especial la del filósofo, al separarse del cuerpo lo hace de manera pura, sin arrastrar nada del cuerpo, pues durante toda la vida estuvo separándose de este al morir a sus deseos. Los cuerpos no enterrados nada tendrían que ver con la infelicidad del alma, pues lo semejante busca lo semejante. Sócrates, por ejemplo, le dice a Critón que lo sepulte como bien considere, ya que una vez muera dejará de ser quien es y su cuerpo ya no poseerá valor pues su alma marchó de manera definitiva al Hades. De aquí se deriva la idea según la cual el filósofo debe alejarse de los placeres del cuerpo y volverse hacia el alma. Mediante la reflexión filosófica se hace evidente algo de lo real, algo de lo que es (*τι τῶν ὄντων*), y de cierto modo “el sabio, como ideal humano, se define en oposición a la vida mundana: tener acceso a la sabiduría supone renunciar al mundo y a apartarse de él” (Vernant, 2001, p. 204). En consecuencia, Platón concebirá a la filosofía como un ejercicio de reflexión sobre la muerte, constituyéndose en una característica fundamental en su sistema de pensamiento.

Platón considera que no es necesario temerle a la muerte porque la vida es un ejercicio constante de separación entre el cuerpo y el alma, siempre y cuando durante la vida se haya ejercitado en el desdén del cuerpo y en el filosofar. Los ejercicios espirituales le permitirían a cada quien dar cuenta sobre cómo ha vivido su vida e implicaría propender hacia aquellas cosas que nos conducen a la sabiduría y la tranquilidad del alma. En este sentido, la apuesta de la tradición pitagórica, la órfica, la eleusina e incluso la filosófica sobre el Hades apuntaría a lograr un mejor lugar

51 Cf. *Fedón*, §115e, p. 137.

52 Rohde (1948) sostiene que tanto la fe popular, como la teoría religiosa de los órficos y de los teólogos, concebían la psique como un ente con vida propia que no era visible a la luz de los ojos humanos. Se podía deducir su manifestación cuando no se estaba en estado consciente y cuando la persona moría. El alma, como ente independiente, no desaparecía con la muerte, sino que iría a residir de manera precisa y temporal en las moradas del Hades.

allí, fruto del trabajo personal que implica a cada quien asumir la responsabilidad individual con respecto al destino de su alma. Esto en razón a que “la excelencia, no tiene dueño, sino que cada uno tendrá mayor o menos parte de ella, según la honre o la desprecie; la responsabilidad es del que elige, Dios está exento de culpa” (*República*, 1986, §619 e, p. 494). Esta responsabilidad también implica dominarse a sí mismo, es decir, “ser moderado, dueño de sí mismo y dominar las pasiones y los deseos que le surjan” (*Gorgias*, 2008b, §491d, p. 92).⁵³

En conclusión, la filosofía antigua en general y la platónica en particular defienden la idea de un hombre que no es un ser indefenso frente al destino en el Hades. Los seres humanos disponen del logos filosófico, una suerte de poder liberador, el cual mediante los ejercicios espirituales hace posible el dominio de sí. Esto implicó para los griegos salir del ostracismo al que estaban sometidos, a fin de encontrar opciones diferentes en torno al destino de las almas en el Hades. De esta manera, tanto la vida filosófica y la purificación de las almas se tornan caminos precisos para acceder al Hades.

La purificación del alma y la vida filosófica, formas privilegiadas de acceso al Hades

Al inicio del *Fedón*, Platón le atribuye a Sócrates dos características fundamentales: serenidad y nobleza. Tales virtudes son la evidencia que sirve a Fedón para que juzgue el alma de Sócrates y narre que este iría al Hades con un destino divino, así como “gozaría de dicha como ningún otro” (*Fedón*, §59a, p. 27). Así mismo, plantea que un hombre razonable no concebirá la muerte como algo terrible, no se lamentará y, por el contrario, será quien la soporte moderadamente. Al parecer, Platón estaba defendiendo esa idea muy griega de asumir con tranquilidad el misterio de la muerte, pero le añadiría la necesidad de tener cierta fe en el más allá si en vida el hombre se hubiera conducido con sabiduría.

Con el fin de acceder adecuadamente al Hades ya no era necesario haber sido un guerrero o señor, o bien contar con los correspondientes actos fúnebres como se creía en el pasado. El destino final de las almas guardaría relación con cualidades

53 “Οὐδὲν ποικίλον ἀλλ’ ὡσπερ οἱ πολλοί, σώφρονα ὄντα καὶ ἐγκρατῆ αὐτὸν ἑαυτοῦ, τῶν ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν”. Además de la moderación, se agregaría también la cordura y la sensatez para lograr una imagen más cercana a la idea griega de *σωφροσύνην*.

del *ethos*, asociadas a lo divino (*theia Moira*) y la *moira* individual (*δαίμων*), las cuales acompañan a cada ser humano como guardián de la vida y ejecutor de sus elecciones, haciendo que cada quien asuma “el destino que, según el sorteo, el alma había escogido” (*República*, §620e, p. 496). El *δαίμων* sería quien conduce el alma al Hades, tal como se señala en el *Fedón*:

El *δαίμων* de cada uno, el que le cupo en suerte en vida, ese intenta llevarlo hacia un cierto lugar, en donde es preciso que los congregados sean sentenciados para marchar hacia el Hades en compañía del guía aquel al que le está encomendado dirigirlos de aquí hasta allí (§108 d-e, p. 126).

Así, entonces, el *δαίμων* es la porción de divinidad que le corresponde a cada hombre y está dentro de nosotros en forma de “un ser divino, de un poder sobrenatural, cuya función dentro del universo sobrepasa nuestra existencia singular” (Vernant, 2001, p. 219). Esto sugiere que cada quien debe cuidarlo, dedicarle tiempo y cultivarlo, pues es la divinidad que habita en cada quien, es la guía del alma. Esta determinación tendría, de cierta manera, una fuente órfica, pues, como lo afirma Jaeger (1997), “la religión órfica no hubiese dirigido la atención de aquel pueblo hacia dentro con aquella fe que expresa el lema de este *βιοζ*: ‘Yo también soy de raza divina’” (p. 114).

En este sentido, el orfismo es de gran importancia en la comprensión de la propuesta platónica, la cual sugiere acceder al Hades mediante la vida ascética y filosófica. El Orfeo histórico, es decir, aquel que representa al profeta y maestro humano, fundó un movimiento cuyos preceptos ayudarían a sus adeptos a alcanzar un mejor destino en el Hades, el cual prometía a sus integrantes una inmortalidad bienaventurada que en su origen era un privilegio exclusivamente real. Así mismo, el orfismo creía en la transmigración y en la existencia de una vida posterior a la muerte, en la que no todos los hombres se encontraban en igualdad de condiciones: los buenos llevarían una feliz existencia y los malos sufrirían sin fin. El creyente, por tanto, debía organizar su vida terrenal con miras a conseguir una existencia ultraterrena feliz. Los integrantes de esta secta debían adelantar prácticas ascéticas, purificaciones y prescripciones entre las que se destacaban llevar un régimen alimenticio vegetariano (pues no era permitido matar, ni comer carne de ningún ser vivo), no vestirse con lana, no tocar los ataúdes de los muertos y usar ropas de color blanco (Guthrie, 1970).

Así, entonces, Platón toma del orfismo la idea de un más allá bienaventurado y propone que la purificación del alma y una vida filosófica conducente a la *ἀταραξία* (tranquilidad del alma), serían las vías regias para alcanzar el Hades. Platón creía firmemente en los cultos místéricos derivados de la necesidad de pasar en la tierra un periodo de pruebas sucesivas para purificar el alma (*kátharsis*). Según Guthrie, estas pruebas sucesivas estarían en consonancia con la doctrina órfica de la reencarnación y el renacimiento, “siendo los mitos órficos la expresión mitológica complementaria de profundas verdades filosóficas” (1970, p. 244).

Así mismo, Platón reafirma que la necesidad de purificación se debe a que Hades “no desea convivir con los hombres mientras tienen cuerpo; el convive cuando el alma se halla purificada de todos los males y apetitos del cuerpo” (*Crátilo*, §404a, p. 400). Por esta razón, dice Sócrates en el *Fedón*:

Por lo tanto —dijo Sócrates—, si eso es verdad, compañero, hay una gran esperanza, para quien llega a donde yo me encamino, de que de allí, de manera suficiente, más que en ningún otro lugar adquirirá eso que nos ha procurado la mayor preocupación en la vida pasada (§67 c, p. 45).

La invitación a la purificación del alma como medio para acceder al Hades es también muestra del *Ethos* y, de una manera u otra, está en concordancia con el “conócete a ti mismo” de Sócrates. Igualmente, el conocimiento de sí sería una de los mayores bienes para el hombre, así como el examen de sí uno de los propósitos fundamentales de la vida, como bien lo menciona Platón en el siguiente pasaje de la *Apología*:

Si, por otra parte, digo que el mayor bien para un hombre es precisamente este, tener conversaciones cada día acerca de la virtud y de los otros temas de los que vosotros me habéis oído dialogar cuando me examinaba a mí mismo y a otros, y si digo que una vida sin examen no tiene objeto vivirla para el hombre, me creeréis aún menos (§ 38a, p. 180).

Además de la purificación a la que se hace alusión, Platón en palabras de Sócrates consideró necesario para sí mismo e invitó a los demás hombres a llevar una vida filosófica basada en la virtud, lo cual sería una versión del *areté* que implica un aprendizaje, una condición social, un contraste con los otros y un reconocimiento al final de la vida. Esta “virtud” (*areté*) “consistía en una técnica de vida racional”

(Dodds, 1980, p. 196). De manera que era necesario un trabajo sobre sí mismo, para lo cual resultaba importante la educación (*παιδεία*). ¿De dónde surge tal idea? En el *Timeo* (§44b, p. 192) Platón considera que el alma, al estar atada al cuerpo, en un primer momento tiene un carácter irracional, una forma de enfermedad o una impureza. Sin embargo, a medida que pasa el tiempo y se adquiere una buena educación se llegará a ser completamente sano. En el *Fedón* sostiene que “el alma se encamina al Hades sin llevar consigo nada más que su educación y crianza” (§107 d, p. 123).

En resumen, la invitación de Sócrates propone la virtud —una apuesta en general de la filosofía antigua—, como una opción fundamental de vida. Por esto Platón dice que es preferible evitar cometer injusticias que sufrirlas, y que los hombres deben cuidar “sobre todo, no de parecer buenos, sino de serlo, en privado y en público” (*Gorgias*, §527b, p. 144). Cada hombre tiene dentro de sí una tendencia heredada —no sólo individual— a cometer actos injustos, frente a los cuales la vida filosófica o ascética actúa como antídoto. La postura platónica será determinante en la forma como los griegos modificaron la forma de relacionarse e influyó, de una u otra manera, en el desmoronamiento de la creencia en la existencia del Hades dentro del periodo helenístico.

El desmoronamiento de las creencias sobre el Hades en la filosofía helenística

Como se ha mencionado, anteriormente, la importancia del pensamiento platónico fue determinante en el cambio de las concepciones en torno al Hades. Así, los hombres ya no estarían sometidos a un destino inexorable, sino que cada quien podría labrárselo acorde con la virtud que razona (sabiduría), la purificación del alma y la templanza como moderadora de las pasiones. A fin de alcanzar esa virtud, sería necesario llevar a cabo una serie de ejercicios espirituales, tal como se expone en el *Fedón*, diálogo cuyo valor principal radica en ser un ejercicio filosófico sobre la muerte. Según esto, el Hades sería un destino que se anhela y no uno al que se teme. Platón lo concibe como el lugar de sabiduría máxima al que todo filósofo debe aspirar. Esta idea del Hades como lugar de sabiduría se encuentra en el siguiente pasaje del *Fedón*:

¿Y, en cambio, cualquiera que ame de verdad la sabiduría y que haya albergado esa esperanza de que no va a conseguirla de una manera válida en ninguna otra parte, de

no ser en el Hades, va a irritarse de morir y no se irá allí gozoso? Preciso es creerlo al menos si de verdad, amigo mío, es filósofo. Pues él tendrá en firme esa opinión: que en ningún otro lugar conseguirá de modo puro la sabiduría sino allí (§ 68a-b, p. 47).

Ahora bien, la concepción del Hades y la manera como se concebía el destino de las almas no permanecieron estáticas después de la propuesta platónica. Tanto filósofos como escuelas asumieron explícita o implícitamente una mirada diferente frente al problema. La idea según la cual después de la muerte lo mejor del hombre sigue viviendo es propia del platonismo y, sin embargo, según Gigon, “el peripato lo acepta solo en parte, la estoa esporádicamente y Epicuro la rechaza expresamente” (1962, p. 208).

Por ejemplo, Aristóteles no toma como referencia el pensamiento mítico griego (en su lugar acude a las ideas de los filósofos jónicos). Con respecto al alma, no concibe que pueda ser separada del cuerpo y tampoco hace alusión a la necesidad de los ejercicios filosóficos como medios para lograr un mejor destino en el Hades. En *Acerca del alma* (1988), Aristóteles sostiene que el alma no puede sufrir, ni sentir nada sin el propio cuerpo, el cual se ve afectado por diferentes aspectos.

Por su parte, Epicuro se opone con fuerza a los mitos que versaban sobre la inmortalidad de las almas y la reencarnación. Tampoco creía que los iniciados eran premiados y los insensatos castigados en el Hades. Según Lledó, la doctrina de Epicuro propone que

Toda teoría de la inmortalidad nos arrastra al olvido del mundo, al olvido del cuerpo, incluso al desprecio de la vida, sobre todo si una ideología del “más allá de la muerte” insiste en el hecho del desprecio a la vida, porque en algunos momentos esa vida, que es limitación, esté amenazada por la miseria y el dolor (1995, p. 81).

Epicuro retoma la concepción de Demócrito y considera que en el momento de la muerte el alma se dispersa en átomos. Temer a la muerte es, por consiguiente, insensato, pues, “mientras vivimos, ella no está presente y, cuando viene, nosotros ya no existimos y somos, por ello, inconscientes de su llegada” (Guthrie, 1984, p. 30). Por consiguiente, el hombre no tendría razones para preocuparse por el destino final de las almas, ya que estas no irían a ningún lugar: como el cuerpo, se descomponen con la muerte. Los epicúreos, a diferencia de Platón, no ansiaban la inmortalidad, así como tampoco creían en otra vida prevista en el Hades.

Así, entonces, la propuesta epicúrea invita a una aceptación de la vida misma, así como a eliminar la angustia por la muerte y la preocupación por el Hades. Estos temas los aborda y aclara Epicuro en la ya famosa *Epístola a Meneceo*:

Acostúmbrate a pensar que la muerte nada es para nosotros. Porque todo bien y mal reside en la sensación, y la muerte es privación del sentir. Por lo tanto, el recto conocimiento de que nada es para nosotros la muerte hace dichosa la condición mortal de nuestra vida; no porque le añada una duración ilimitada, sino porque elimina el ansia de la inmortalidad. Nada hay, pues, en el vivir para quien ha comprendido rectamente que nada temible hay en el no vivir. De modo que es necio quien dice que teme a la muerte, no porque le angustiara al presentarse, sino porque le angustia esperar, pues lo que al presentarse no causa perturbación vanamente afligirá, mientras se aguarda. Así que el más espantoso de los males nada es para nosotros, puesto que, mientras nosotros somos, la muerte no está presente, y cuando la muerte se presenta, entonces no existimos. En nada afecta, pues, ni a los vivos ni a los muertos, porque para aquellos no está y estos ya no son (...) El sabio, en cambio, ni rehúsa la vida ni teme el no vivir. Porque no le abruma el vivir, ni considera que sea algún mal el no vivir (citado por Lledó, 1995, p. 75-76).

Se sabe también que en la cultura popular griega el Hades era un dios que infundía temor, provocaba preocupaciones y desasosiegos. Epicuro se oponía a la tradición creyente en unos dioses que “castigan y premian, que angustian y acorralan al hombre sometido” (Lledó, 1995, p. 75). Afrontar la muerte y, por consiguiente el temor al Hades, implicaba entonces meditar sobre estos temas “para despertar en el alma una inmensa gratitud por el maravilloso don de la existencia” (Horacio, *Epístolas*, I, 4,13, citado por Hadot, 1998, p. 141).

Por otro lado, los estoicos tampoco hablan del Hades. No obstante, sus postulados se orientan a una vida filosófica, lo cual precisa de una reflexión o postura a partir de la vida misma. Estoicos y epicúreos consideraban que el *ate* no era una característica de la divinidad. Por el contrario, la divinidad se ha habido convertido en la “personificación del ideal racional” (Dodds, 1980, p. 225). Los estoicos tienen como meta la ataraxia (imperturbabilidad del alma), la cual se da al hacer cada ser humano parte de un cosmos, de una realidad superior de la que cada cual es elemento integrante. No sólo se trata de ser parte de un todo, sino de vivir acorde con la naturaleza. Desde estos planteamientos, se ejercita en la práctica de una serie de ejercicios espirituales que apaciguan el temor a la muerte y, por ende, la

importancia del Hades tiende a ser menor. Por su parte, el estoicismo pone un mayor énfasis en la vida presente (más que en el futuro), lo cual implica un saber vivir el ahora a fin de morir sabiamente y asumir que la muerte —ya que no depende exclusivamente del hombre— debe ser moralmente indiferente para él.

Por su parte el escepticismo, cuyo postulado determinante es la relatividad de la verdad, sostiene que las cosas son contradictorias entre diferentes personas y, por lo tanto, nada de lo que le parezca a algún hombre es suficiente para fundar aquello que una cosa realmente es. Los escépticos asumen la oposición entre proposiciones o posturas denominada *συννομιλία*,⁵⁴ la cual se expresa en forma de tropos o argumentos filosóficos que permiten alcanzar la ataraxia. Con respecto al Hades, aunque explícitamente los escépticos no lo expresan, se podría inferir que simplemente se abstienen de emitir juicio alguno, renunciando no sólo a saber si existía como destino, sino también a asumir como verdadera alguna de las posiciones dogmáticas en torno al tema. El segundo tropo⁵⁵ sirve para explicar por qué los escépticos se abstuvieron de tomar partida frente a la existencia o no del Hades. Según Sexto Empírico (1993), son las diferencias y desavenencias reinantes en los hombres, tanto a nivel de sus características corporales (mezcla de humores y peculiaridades individuales o idiosincrasia), como en las representaciones de su alma (lo que busca o evita cada hombre, sus elecciones), las que originan la necesidad de suspender el juicio. En este sentido, “el escepticismo es una respuesta alternativa para hombres insatisfechos con los valores tradicionales y con las creencias de una sociedad en estado de transición” (Lang, 1975, p. 92).

El conjunto de las ideas esbozadas permiten afirmar que el mundo de la filosofía helenista tendría como praxis un ejercicio importante de la libertad, el cual, en palabras de Lledó (1995), proviene de un “desarraigo de todos aquellos nudos ideológicos, mitos, ritos religiosos, prejuicios culturales, interpretaciones tradicionales, aposentadas sin crítica en el lenguaje y transmitidas inercialmente en la *Paideia* y en los usos sociales” (p. 22). Los filósofos helenísticos vivieron en una época

54 Con la *συννομιλία*, los escépticos están indicando que el desacuerdo es un signo de ignorancia, pues contiene una inviabilidad en el orden racional. Esto es razón suficiente para suspender el juicio. Se requiere de los *tropos* o formas argumentativas, pues estos se convierten en los argumentos que permiten suspender el juicio.

55 Las proposiciones para el tropo dos son de la siguiente forma (Annas y Barnes, 1985, p. 57): (1.2) x parece F a H (2.2) x parece F* a H*, pero (3.2) no podemos preferir Ha H* o viceversa. Entonces (4) suspendemos el juicio tanto si x es realmente F o F*.

compleja. Esto en parte los llevó a desarrollar una moral individual y dedicarse a la interioridad, de tal manera que para entonces —según Dodds— la creencia en el Hades, “se está desvaneciendo lentamente y empieza a ser sustituida, sea por una negación explícita de Otra Vida, sea por vagas esperanzas de que el fallecido ha ido a un mundo mejor” (1980, p. 226). En este sentido, Gigon (1962) considera que “el Hades es eliminado ciertamente ya por razones cosmológicas, pero queda el sentimiento correspondiente: lo que permanece del hombre después de la muerte carece de valor” (p. 208). Las razones cosmológicas a las que se refiere Gigon corresponden a la religión astral, en la cual los dioses del mundo politeísta empezaban a perder su influjo y se trazan los primeros esbozos del monoteísmo. En relación con el destino y la vida, se configura un culto alrededor de la diosa de la fortuna o la suerte *Tykhe*, el cual reemplaza el destino ligado al Hades, pero mantiene presente el temor por el futuro. Ahora bien, el hombre griego estaba en completa libertad de escoger sus propios dioses (Dodds, 1980), en la medida que “el sentimiento de solidaridad, de pertenencia a un pueblo en el que confluyen la mayoría de los intereses individuales, ha desaparecido. Comienza a predominar lo privado, porque la polis, como supremo ámbito público, no tiene ya justificación” (Lledó, 1995, p. 58). A esto se suman los efectos de la campaña de Alejandro Magno en las formas de vida griega y oriental, lo cual produjo “una sensación de inseguridad y depresión (...) la sensación creciente de la pequeñez y de la impotencia del individuo, e incluso de las agrupaciones político-sociales, frente a los poderes enormes e imposibles de manejar” (Guthrie, 1984, p. 28).

Hasta este punto se ha presentado la manera en que las concepciones sobre el Hades se fueron desmoronando paulatinamente en el mundo helenístico, lo cual en apariencia indicaría un triunfo de la filosofía sobre el pensamiento mítico en torno al Hades. Sin embargo, la desintegración de lo mítico no sería completa tal como lo señala Dodds (1980), pues si bien los dioses dejan de tener el influjo tradicional, se conforman grupos cerrados que continúan realizando ritos, de forma que se mantienen vivas muchas de esas tradiciones hasta que el cristianismo las elimina. En este proceso final Dodds señala que “no había prácticamente nada, solo un patriotismo local marchito o un sentimentalismo atávico” (p. 228).

Referencias

- Annas, J. y Barnes, J. (1985). *The modes of Scepticism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Aristóteles. (1988). *Acerca del alma* (trad. T. Martínez). Madrid: Gredos.
- Dodds, E. R. (1980). *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza editorial.
- Gigon, O. (1962). *Problemas fundamentales de la filosofía antigua*. Buenos Aires: Compañía General Fabril Editora.
- Guthrie, W.K. C. (1970). *Orfeo y la religión griega*. Buenos Aires: Argentina: Eudeba Editorial Universitaria.
- Guthrie, W.K. C. (1984). *Historia de la filosofía griega*. Madrid: Editorial Gredos.
- Hadot, P. (1998). *¿Qué es la filosofía antigua?* México: Fondo de Cultura Económica.
- Homero. (1991). *Iliada*. Madrid: Editorial Gredos.
- Jaeger, W. (1997). *La teología de los primeros filósofos griegos*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Kerényi, K. (1999). *Los dioses griegos*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Lang, A. (1975). *La filosofía helenística*. Madrid: Alianza Editorial.
- Lledó, E. (1995). *El epicureísmo*. Madrid: Taurus.
- Platón. (1986). *República* (trad. C. Lan). Madrid: Gredos.
- Platón. (1992). *Fedón* (trad. G. Gual). Madrid: Gredos.
- Platón. (2008a). *Crátilo* (trad. C. Ruiz, G. F. Méndez, F. Olivieri y Calvo). Madrid: Gredos.
- Platón. (2008b). *Gorgias* (trad. C. Ruiz, G. F. Méndez, F. Olivieri y Calvo). Madrid: Gredos.
- Platón. (2008c). *Timeo* (trad. C. Ruiz, G. F. Méndez, F. Olivieri y Calvo). Madrid: Gredos.
- Rohde, E. (1948). *La idea de alma e inmortalidad entre los griegos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Sexto Empírico. (1993). *Esbozos pirrónicos* (trad. A. Cao y T. Muñoz). Madrid: Editorial Gredos.
- Vernant, J. P. (2001). *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*. Barcelona: Paidós.

3 El Hades, ¿trasfondo mítico del inconsciente?

Hades, mythical background of the unconscious?

Resumen

Este capítulo trabaja el vínculo pretendido entre el Hades y el inconsciente freudiano. Para ello se aborda la manera como Freud entendía el inconsciente y, a partir de esta, se discuten los diferentes argumentos que la psicología arquetípica ha propuesto con miras a asegurar la existencia de un sustrato mítico en el pensamiento freudiano sobre el inconsciente. Al respecto se pudo concluir que el inconsciente freudiano no posee un trasfondo mítico en el Hades, aunque ambas representaciones tengan en común que son ubicadas en un lugar, poseen sustancia y existencia ontológica.

Palabras clave: inconsciente, Freud, Hillman, pensamiento mítico, primera tópica, segunda tópica.

Abstract

This chapter works on the link claimed between Hades and the Freudian unconscious. For this, the way in which Freud understood the unconscious is addressed and, based on this, the different arguments proposed by the archetypal psychology are discussed in order to guarantee the existence of a mythical substrate in the Freudian thinking about the unconscious. In this respect, it could be concluded that the Freudian unconscious does not have a mythical background in Hades, although both representations share the fact that they are located in one place and have substance and an ontological existence.

Keywords: unconscious, Freud, Hillman, mythical thinking, first topic, second topic.

¿Cómo citar este capítulo?/ How to cite this chapter?

Calle Madrid, C. A. (2016). El Hades, ¿trasfondo mítico del inconsciente?. En *El inconsciente y los sueños: correspondencia con el Hades griego* (pp. 59-82). Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia. doi: <http://dx.doi.org/10.16925/9789587600353>



Una crítica a la idea de vincular el pasado mítico con el presente psíquico

Como se ha mencionado, Hillman (1979) considera que la región mitológica a la que pertenecen los sueños y, por tanto, el inconsciente, es aquella que corresponde al Hades griego. En los capítulos precedentes se criticó dicha tesis al demostrarse cómo Hillman no tuvo en cuenta la manera en que el Hades se fue transformando al interior del pensamiento mítico griego, y cómo —a partir de la reflexión filosófica— las creencias en el dios y en un destino final de las almas se fueron desmoronando poco a poco durante el periodo helenístico. Una vez hecho esto, resulta necesario establecer ahora hasta qué punto es posible afirmar que el Hades es el inconsciente freudiano, o si los sueños pertenecen al inframundo.

Toda la discusión en torno a si la tesis de Hillman tiene fundamentos o no, radica en una crítica sobre la forma de proceder de la psicología profunda y, en particular, de la psicología arquetípica, pues ambas pretenden vincular el pasado mítico con el presente psíquico. En este sentido Otto (2007), por ejemplo, está en desacuerdo principalmente con la manera en que la psicología profunda interpreta los mitos, ya que esto contribuye a la “fatal autocontemplación del hombre moderno” (p. 26). Así mismo, considera que dicha psicología pertenece con todo su pensamiento a un “mundo opuesto” al del mito, en la medida en que provoca al ser humano a centrarse sobre sí mismo y abstraerse del espíritu divino que se irradia desde el universo entero. De allí que para Otto la psicología profunda es

Enteramente hija de nuestra era, de un mundo desacralizado que dice “naturaleza”, cuando se refiere a nociones intelectuales y experimentos, y “ser”, cuando analiza estados psíquicos. De este modo, habla de mito y del eterno retorno de las formas primordiales cuando el alma humana enferma, separada de la luz y aislada, sueña encerrada de sí misma (2007, pp. 29-30).

Por su parte, la psicología arquetípica propone que el hombre contemporáneo se mire en primer lugar a sí mismo, y luego sí se proyecte sobre las vivencias del hombre arcaico. Entre tanto, los mitos le servirían al hombre de hoy para corroborar sus propias teorías, sin que sea relevante tener en cuenta el contexto y la gran distancia que lo separa en el tiempo y el espacio del hombre griego, por ejemplo. Dicha crítica también es planteada por Giegerich (2008): “Cada realidad concreta es la unidad de sí misma y toda la lógica del ser-en-el-mundo en la situación cultural

dado que pertenecen a” (p. 180) (original en inglés, traducción del autor).⁵⁶ Además, mirar dentro de sí bastaría como prueba irrefutable y suficiente para demostrar que los mitos antiguos se mantienen aún vivos en la *psyché*.

De manera particular, y a fin de cuestionar la tesis de Hillman, es imprescindible abordar, en primer lugar, la noción freudiana de inconsciente y si esta se vincula o no con el Hades griego. Después, trabajar el tema de los sueños y en qué sentido se puede afirmar que este también tiene como sustrato mitológico el inframundo.

Freud y su concepción topográfica del inconsciente

Como bien lo afirma Braunstein (2009), “Freud no descubre el inconsciente, Freud lo inventa” (p. 204). De hecho, antes de la aparición de *La interpretación de los sueños* (1900) ya se conocía el término y se concebía básicamente como aquello que no estaba en la conciencia del sujeto. Freud compartió por poco tiempo tal concepción, a la vez que se fue alejando paulatinamente de ella hasta proponer el inconsciente como una instancia psíquica que comportaba una serie de cualidades y una manera particular de funcionamiento, lo cual lo convertía en un sistema que cobraba vida y se podía designar. Por ejemplo, en la séptima lección de sus *Lecciones introductorias al psicoanálisis* (1916), afirma que, en lugar de nombrar al inconsciente como “oculto, inaccesible e inauténtico, diremos en adelante, con expresión mucho más exacta, inaccesible a la conciencia del durmiente, o inconsciente” (p. 2188).

De esta manera, Freud configuró una nueva mirada del psiquismo inconsciente, la cual requirió para su legitimización considerables esfuerzos de su parte. Según Gallegos (2012), con el invento freudiano se opuso el término inconsciente a la tradición filosófica y de la psicología de la conciencia, a fin de ubicarlo como aquello que domina enteramente la vida psíquica. Por otra parte, se empezó a hablar del inconsciente no sólo como manifestación o génesis de quienes padecían alguna enfermedad, sino como una presencia que podía hallarse en las personas normales a través de sus sueños, lapsus, chistes, etc. Un tercer acto de legitimización derivado del anterior, es aquel que permite asumir el inconsciente como parte de la cotidianidad humana. Por último, el inconsciente es constituido y ubicado formalmente en sus modelos topográficos.

56 “Every concrete reality is the unity of itself and the whole logic of being-in-the-world in the given cultural situation they belong to”.

Ahora bien, para quien se acerque a la obra freudiana por primera vez, bien podría hacerse dos preguntas en torno a la noción de inconsciente en este autor:

1. ¿Cabría la posibilidad de concebir el inconsciente como parte del sistema consciente o subsidiario de este?
2. ¿Lo inconsciente es equivalente a lo reprimido?

Por supuesto, ambas preguntas parten de suposiciones equivocadas. A fin de dilucidarlas y establecer con precisión la concepción de inconsciente en Freud, es necesario remitirse a la primera y la segunda tópica de su aparato psíquico.

En su primera tópica, Freud fija sobre todo un lugar y no un espacio para el aparato psíquico.⁵⁷ De allí que en *La interpretación de los sueños* (1900) se habla de localidad psíquica, y se refiere el aparato anímico como un preparado anatómico, el cual contiene al inconsciente. El inconsciente ocupa así un lugar, pero no se ubica en un lugar anatómico preciso. Con esta operación Freud establece que el inconsciente está dentro del sujeto y la realidad por fuera de aquel. Para ejemplificarlo acude a un microscopio compuesto como símil del aparato psíquico, de manera que la localidad psíquica corresponde a un lugar dentro del microscopio. Este se descompone en partes (instancias o sistemas), y se atribuye a cada parte una operación singular. De esta forma, Freud le otorga sustancia y estatus ontológico al inconsciente.

En este punto es necesario anotar que tanto la sustancialización, como el estatus ontológico del inconsciente, corresponden en definitiva a dos características de la geometría euclidiana. Por un lado, toda referencia a un lugar está definido por un cuerpo que lo ocupa, sin el cual no sería posible concebirlo (de allí la posibilidad de pensar el inconsciente como una sustancia). El otro aspecto que reafirma dicha referencia es el punto. Para Euclides, el punto constituía una unidad compuesta por partes y le asignaba el número uno,⁵⁸ designando en esta operación una noción ontológica de la realidad que también aplicaría Freud al asumir que el inconsciente es un sustantivo (*das unbewusst*, “el inconsciente”). Al respecto, Braunstein (2009) presenta una imagen clara sobre la concepción del inconsciente en Freud al señalar:

57 Recordemos que *topos* en griego significa lugar y no espacio.

58 Luego las matemáticas plantearían que el punto es indivisible y su representación sería el cero (el cual no tiene partes).

El inconsciente es una cosa que tiene contenidos y los contenidos son pensamientos inconscientes y los contenidos son cosas que el psicoanalista tiene que sacar (...) si ustedes proceden así, tienen una concepción del inconsciente que, podríamos decir, es la de un inconsciente ontológico, que tiene sustancialidad. Existe el inconsciente como una cosa y el psicoanalista es el pescador con su condición de experto, sabrá cómo sacar los pececillos del gran botellón del inconsciente (p. 206).

Según el razonamiento de Braunstein, el inconsciente freudiano es algo que existe, algo que tiene sustancia (aunque por momentos se le esfume su esencia, tal como señala el propio Freud en la novena conferencia de su *Introducción al psicoanálisis*). Desde esta perspectiva, el inconsciente es una cosa que existe en un lugar particular: se puede imaginar como un lugar en forma de recipiente, el cual contiene aspectos que lo integran o están dentro de sí y que el analista, a la manera de un habilidoso pescador, habrá de extraer.

Así mismo, Freud formalizó su primera mirada del inconsciente y las partes del aparato psíquico en su esquema lineal e interminable del peine (ver la figura 1).

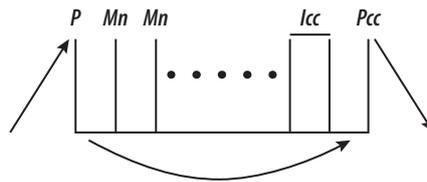


Figura 1. Esquema aparato psíquico primera tópica. Tomada de Freud, S. (1900). *La interpretación de los sueños*. En *Obras completas*, tomo V. Buenos Aires: Amorrortu.

El esquema anterior le sirvió a Freud para exponer que su modelo de operación psíquica es aquel del aparato reflejo, e inclusive un mecanismo óptico en el cual primero las cosas se perciben, y luego es necesario observar el interior del aparato a fin de rastrear aquello que queda después de la percepción. Su mecanismo consiste en la confluencia de una serie de estímulos que llegan desde el exterior a nuestro sistema perceptivo, y luego pasan a nuestro interior, dejando huellas mnémicas. Aquí se establecen dos tipos de sistemas: el primero recoge los estímulos pero no conserva recuerdo alguno de ellos; y un segundo que transforma las percepciones en huellas mnémicas permanentes.

Así mismo, dentro del esquema, Freud ubica unas líneas paralelas con el propósito de mostrar las asociaciones mnémicas y unos pilares, en los que inserta los sistemas preconscious e inconsciente. Nótese que no escribe la palabra *conciencia*, quizás porque ubica la percepción en el lado contrario a esta —lo cual es contradictorio—, o bien porque la conciencia corresponde a la instancia o sistema encargado tanto de la percepción de los estímulos exteriores, como de permitirle al ser humano orientarse en el mundo. Entiende lo preconscious como aquello que una vez ha superado una nueva censura, es susceptible de ser consciente. El inconsciente sería un sistema en el que es posible encontrar las representaciones psíquicas de la pulsión, los recuerdos y los deseos, esto es, todo lo que está reprimido y que no es susceptible de ser consciente. Esta configuración espacial la realiza Freud con base en la existencia de unos deseos que quieren subir a la conciencia pero son bloqueados por los mecanismos de defensa (y en particular con base en la represión), de manera que se da a entender cómo en el sistema inconsciente-consciente se configuran unos fluidos psíquicos que se mueven entre ambos lugares. Ejemplos de estos son los procesos primario y secundario. Según Laplanche y Pontalis,

Desde el punto de vista económico-dinámico en el caso del proceso primario, la energía psíquica fluye libremente, pasando sin trabas de una representación a otra según los mecanismos del desplazamiento y de la condensación; tiende a recatetizar plenamente las representaciones ligadas a las experiencias de satisfacción constitutivas del deseo (alucinación primitiva). En el caso del proceso secundario, la energía es primeramente “ligada” antes de huir en forma controlada; las representaciones son catectizadas de una forma más estable, la satisfacción es aplazada, permitiendo así experiencias mentales que ponen a prueba las distintas vías de satisfacción posibles (2004, p. 302).

Para Freud esto significa que el proceso primario es libre, móvil y de naturaleza inconsciente. Busca descargar la excitación con el fin de producir, según el grado de excitación, una identidad perceptiva entre la satisfacción primera y la manera como se *re-vive* o se *re-presenta*. Aquí el inconsciente se configura sin contradicción, de manera atemporal y sustituyendo la realidad exterior por la realidad psíquica. Mientras tanto, el proceso secundario se encuentra ligado y autorizado por el sistema preconscious, con el fin de identificar el pensamiento con la experiencia de la satisfacción, de manera que se convierte en una imagen fantaseada.

Ahora bien, la primera tópica no necesariamente ha de imaginarse en sentido vertical, desde lo profundo hasta lo superficial o de arriba hacia abajo. También

puede mirarse en un sentido lógico-longitudinal: el acto se encuentra en el inconsciente (Inc.), luego pasa al preconscious (Prec.), para luego finalizar en la consciencia (Cc.). También en sentido inverso, los estímulos se recogen por la consciencia y pasan como huella mnémica al sistema inconsciente, lo cual indica incluso que dos ideas se encuentren en sistemas diferentes. Freud sostendría entonces que el acto psíquico pasa de un estado a otro. El acto psíquico se encuentra en el sistema inconsciente (proceso primario) debido a una censura. Sin embargo, “bajo ciertas condiciones puede llegar a ser, sin que se le oponga resistencia⁵⁹ alguna, objeto de la consciencia” (Freud, 1915, p. 1065). Esta censura se encuentra presente de manera permanente y actúa en forma de obstáculo.

Según lo anterior, se entrevén los motivos que tuvo Freud para no concebir el inconsciente como algo adicional a la consciencia, una segunda consciencia o un subsistema de esta. Para Freud el inconsciente es el eje fundamental que gobierna por entero la vida anímica del sujeto, y de ninguna manera sería algo accesorio. Al respecto, en *La interpretación de los sueños* (1900) sostiene que en “lo inconsciente, tenemos que ver, como afirma Lipps, la base general de la vida psíquica. Lo inconsciente es el círculo más amplio en el que se halla inscrito lo consciente” (p. 715). Así mismo, considera que el psicoanálisis se distinguía de la psicología de la consciencia por su dinámica, y al introducir la tónica psíquica obtiene una nueva aspiración, la cual le permite identificar dentro de qué sistema ocurrían los actos psíquicos. En otras palabras, el acto psíquico atraviesa dos fases en las que la censura actúa como barrera. En la primera es de naturaleza inconsciente y pertenece al sistema inconsciente. Si por efecto de la censura no se le permite el paso, adquiere su condición de reprimido y permanecerá inconsciente. En la segunda, si sale adelante y logra franquear la censura, será susceptible de consciencia. Esta aspiración le ha valido al psicoanálisis el calificativo empleado por Bleuler de “psicología de las profundidades” (*Tiefenpsychologie*). Sobre este aspecto en particular, Lacan le criticará a Freud dicha concepción del psicoanálisis, ya que desde su mirada el inconsciente no se ubica en la profundidad sino en la superficie, así como no es tampoco producto de un sistema reflejo o termodinámico sino un efecto del lenguaje. En *Escritos I*, a manera

59 En este punto es fundamental aclarar que para Freud *censura* y *resistencia* no son sinónimos. La primera es propia del sistema inconsciente y de los procesos oníricos, y su efecto se manifiesta en la desfiguración (claridad-oscuridad) de los sueños. La resistencia está vinculada a la asociación libre, es un indicio de un conflicto y hace parte de la interpretación manifestándose como una magnitud que facilita o no el trabajo con lo inconsciente y los sueños.

de broma Lacan anota: “Freud inauguró la psicología extrañamente reconocida como la de las profundidades, sin duda en razón del alcance completamente superficial de aquello a lo que venía a remplazar” (1971, p. 121). A parte de eso, Lacan también le criticó a Freud que concibiera el aparato psíquico como un receptáculo lleno de pulsiones, como si estas fueran bolitas que debían ser expulsadas por los orificios del cuerpo. Prefirió hablar de “nudo borromeo” y de sus tres registros: lo simbólico, lo imaginario y lo real. Así mismo, sostuvo que el inconsciente no estaba adentro de las personas como lo dio a entender Freud, pues según él adentro no hay nada (para demostrarlo acudió a la banda de Möbius). Mucho menos coincidió con la idea del inconsciente como una especie de duende, o como una entidad con existencia previa vinculada a lo histórico del sujeto. El inconsciente, en tanto relacional, no está articulado al pasado sino al futuro pues “es algo que está a la espera, en el círculo, diría yo de lo no nacido” (Lacan, 1984, p. 30). El estatuto del inconsciente no es ontológico sino preontológico: no puede decirse que existe, ni que no existe, más bien su estatus es ético pues es el deseo del analista el que lo hace existir, no se adviene sino con su presencia.

Por su parte, Freud da a entender que se opone a considerar el inconsciente como un sistema subsidiario de la consciencia. Su argumento más fuerte en este sentido es el de la independencia de los estados latentes, los cuales pueden parecer extraños, increíbles y totalmente opuestos a las cualidades por el hombre conocidas en la consciencia. De no aceptarlo así implicaría: “admitir en nosotros no sólo una consciencia segunda, sino una tercera, una cuarta, y quizás una serie inacabable de estados de conciencia desconocidos para nosotros todos ellos y que se ignoran entre sí” (Freud, 1915, p.166).

De igual forma, rechazó el término *subconsciencia* por ser erróneo y prestarse a equívocos. Inclusive se encuentra en franco antagonismo con las ideas prepsicoanalíticas que se referían al inconsciente, las cuales lo cargaban de sentidos filosóficos, sociales y populares, de allí que decida nombrarlo como *inconsciente* y no *subconsciente*, a fin de no restarle la importancia que tiene. Finalmente, Freud pasó de concebir el inconsciente como un sistema, a asumirlo como una cualidad de lo psíquico, hecho reafirmado en su segunda tópica (modelo estructural). Tal cambio de perspectiva incluso se evidencia en la decimotercera de sus *Lecciones introductorias al psicoanálisis* (1916), en la cual se afirma que “lo inconsciente no es ya tan sólo aquello que se encuentra en un momentáneo estado de latencia, sino que forma un dominio psíquico particular, con sus tendencias optativas propias, su privativo modo de expresión y mecanismos psíquicos particulares” (p. 2253).

Por otra parte, y con el fin de dar respuesta a la pregunta de si el inconsciente es equivalente a lo reprimido, es necesario ahora dirigir la reflexión hacia la segunda tónica. Freud sostiene que lo reprimido, si bien permanece inconsciente, no corresponde a la totalidad de lo inconsciente, pues mientras “lo inconsciente tiene un alcance más amplio, lo reprimido es, por tanto, una parte de lo inconsciente” (1915, p. 2061). Esto significa, al igual que en la primera tónica, que su punto de amarre sigue siendo en definitiva la represión, puesto que existen en el aparato psíquico fenómenos inconscientes derivados de ella. Por un lado, se refiere a la existencia de un inconsciente latente que corresponde a algo que no es sabido, pero el cual puede ser susceptible de ser consciente. Por el otro, señala que existen contenidos inconscientes reprimidos que no pueden acceder a la consciencia. Freud aclara que estos dos inconscientes existen en sentido descriptivo y que existe sólo uno en sentido dinámico. Dicho inconsciente sería el origen, la génesis y punto desde el cual emergen los sueños. Al respecto, Freud plantea en *El “yo” y el “ello”* (1923):

El concepto de lo inconsciente tiene como punto de partida la teoría de la represión. Lo reprimido es, para nosotros, el prototipo de lo inconsciente. Pero vemos que se nos presentan dos clases de inconsciente: lo inconsciente latente, capaz de conciencia, y lo reprimido, incapaz de conciencia (p. 2702).

De tal forma, lo reprimido configura el inconsciente y este a su vez es el lugar en el que se originan los sueños. Dicha posición ya había sido anticipada por el mismo Freud en *La interpretación de los sueños* cuando sostuvo:

¿En cuál de estos sistemas situaremos ahora el estímulo de la formación de los sueños? Para mayor sencillez, en el sistema Inc., la fuerza impulsora del sueño es proporcionada por el sistema Inc., y esta última circunstancia nos mueve a aceptar el sistema inconsciente como el punto de partida de la formación de sueños (1900, p. 675).

Cabría entonces entender la represión como un esfuerzo de desalojo, o aquello que se fuerza al desalojo “que no consiste en suprimir y destruir una idea que representa a la pulsión, sino impedirle hacerse consciente” (Freud, 1915, p. 2061). En la primera tónica, la represión es entendida como un mecanismo universal que contribuye con la génesis de lo inconsciente. En la segunda, además del sentido anterior, ha de entenderse como un mecanismo de defensa en tanto el sujeto se

encuentre en una situación de placer excesivo y es allí donde opera. Ambas perspectivas son recogidas por Laplanche y Pontalis de la siguiente manera:

Por medio de la cual el sujeto intenta rechazar o mantener en el inconsciente representaciones (pensamientos, imágenes, re-cuerdos) ligados a una pulsión. La represión se produce en aquellos casos en que la satisfacción de una pulsión (susceptible de procurar por sí misma placer) ofrecería el peligro de provocar displacer en virtud de otras exigencias (2004, p. 376).

Freud (1915) considera en relación con las ideas inconscientes —si bien se les impide ser conscientes en razón a la represión— que cuenta con “pruebas de que, aun siéndolo, puede producir determinados efectos, que acaban por llegar a la consciencia” (p. 2061). El inconsciente busca entonces evadir la represión y se manifiesta de maneras peculiares en la consciencia.

Estos fenómenos los evidencia Freud (1923) en su denominado “esquema del homúnculo”, en el cual la realidad está ubicada en el sistema percepción-consciencia. Adentro se halla el preconsciente y el yo, este último revestido por un caparazón auditivo. Por último, se ubica el *ello*. Nótese que lo reprimido le compete tanto al yo como al *ello*.

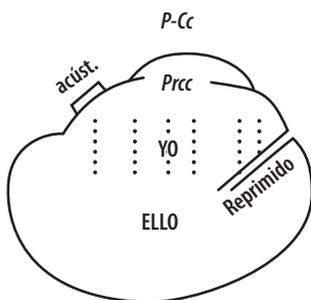


Figura 2. Esquema del homúnculo, segunda tópica del aparato psíquico. Tomado de Freud, S. (1923-1925). *El yo y el ello y otras obras*. Buenos Aires: Amorrortu.

Cada aspecto del huevo representa el principio de lo plano, es decir, de la superficie (primera dimensión). De ella se deriva el principio de lo sólido (segunda dimensión), el cual adquirirá profundidad (tercera dimensión). De esta manera, Freud representa su aparato psíquico como una esfera tridimensional, de manera que la consciencia es la superficie del aparato (la cual está en contacto

con el mundo exterior), y aquello ubicado en la profundidad sería lo inconsciente. Evidentemente, Freud continuará trabajando en esta segunda tónica desde la óptica de la geometría euclidiana, una de cuyas cualidades es la tridimensionalidad.

Nótese que lo reprimido le compete tanto al yo como al ello, pues ambos tendrían cualidades inconscientes en mayor o menor grado, aunque claramente Freud le asigna al yo el encargo de la razón y la prudencia, mientras que al ello las pasiones. Por lo tanto, en mayor medida el ello es por naturaleza inconsciente. De hecho, el atributo más importante del ello sería el de ser inconsciente, “pues no nos cabe la menor duda de que tal impulso inconsciente es el verdadero creador del sueño; despierta la energía psíquica necesaria para su formación” (1932, p. 3109). El ello no conoce juicio de valor alguno, no conoce el bien, no conoce el mal, ni moral alguna. Freud lo describe así:

El factor económico o, si queréis, cuantitativo, íntimamente enlazado al principio de placer, rige todos los procesos (...) La parte oscura e inaccesible de nuestra personalidad; lo poco que de él sabemos lo hemos averiguado mediante el estudio de la elaboración onírica y de la producción de síntomas neuróticos, y en su mayor parte tiene carácter negativo, no pudiendo ser descrito sino como antitético del yo (1932, p. 3142).

El equívoco de asumir que la represión es el equivalente del inconsciente queda resuelto cuando en *Lo inconsciente* (1915) Freud señala que la represión sólo se ejerce sobre representaciones, y que estas se dividen en *Wortvorstellung* (representaciones de la palabra que es de naturaleza auditiva), y *Dingvorstellung* (representaciones de cosa que es visual). Una representación es inaccesible a la consciencia si no puede ligarse a una representación de la palabra. En el sistema preconsciente-consciente se da un paso de la cosa a la palabra. Por su parte, el sistema inconsciente se caracteriza exclusivamente por la representación de la cosa que tendría el sentido de ser la huella psíquica, la inscripción que queda del encuentro primero, aquel de las primeras satisfacciones.

El inconsciente entonces se constituye, es verbalizado y adquiere la estructura de una palabra, una frase, una escritura, una imagen verbal. De esta manera, el inconsciente es inicialmente sólo representación de la cosa, mas cuando por medio de la palabra se accede a él, es posible entonces en tanto es representado por la palabra. Esto no lo dice Freud explícitamente —es más bien una lectura de sus ideas—, es también de algún modo la idea lacaniana de volver a Freud a fin de seguirle la pista y saber a dónde quiere llegar. En este sentido, no olvidemos que

Freud concibe las formaciones del inconsciente y los sueños como una escritura cifrada que precisa de traducción o interpretación, pues esconde tras de sí un código, una clave en la cual se halla un significado que de entrada es desconocido. En suma, interpretar un sueño significa hallarle su sentido oculto.

Sea como fuere, es la palabra precisamente representante de algo que no se sabe y de allí su naturaleza inconsciente, pues “el más antiguo y mejor significado de la palabra «inconsciente» es el descriptivo; llamamos inconsciente a un proceso psíquico cuya existencia nos vemos precisados a suponer, acaso porque lo deducimos a partir de sus efectos, y del cual, empero, no sabemos nada” (Freud, 1932-1936, p. 65). Será el psicoanalista quien atestigüe lo que aparezca, lo que está por decirse. Para que esto sea posible el analista le propondrá al paciente que se acoja a la asociación libre, no tanto con el fin de hacer que el paciente realice una suerte de reflexión sobre los contenidos inconscientes, sino para que fije su atención y procure decir todo aquello que se le ocurre sin censurarse, sin juzgarse. El psicoanalista propondrá abordar el sueño desde diferentes perspectivas y será indiferente por cuál de ellas se quiera iniciar: bien sea en un sentido cronológico, explorando los restos diurnos o bien fijándose en aquellos aspectos que más llaman la atención. En este orden de ideas, si un paciente dice haber soñado con familiares y amigos —que representen para él figuras del Hades—, tal relación sería una operación genuina lograda más por vía asociativa y no tanto por vía imaginativa, tal como lo considera la psicología arquetípica de Hillman.

A manera de conclusión, es posible afirmar que la concepción de inconsciente derivada de la primera y segunda tópica freudiana está basada en la geometría euclidiana, ya que representan al aparato psíquico no como una estructura espacial curva, sino como una estructura de superficies planas, superpuestas y compuestas por tres dimensiones (consciente, inconsciente y preconsciente de la primera tópica; yo, ello y *superyó* de la segunda). El espacio sería aquel de las figuras geométricas definidas y separadas entre sí, ubicadas en límites definidos. De igual modo, al ubicar el inconsciente en lo profundo, este tendría una aproximación más topográfica que topológica, lo cual mantiene aún coherencia con la geometría euclidiana en cuanto esta responde más por las estructuras de la superficie o figuras geométricas que por estructuras espaciales. La dimensión topológica del inconsciente corresponde a los desarrollos de Lacan, quien con el propósito de formalizar su teoría se basa en el álgebra, la lógica simbólica y la geometría proyectiva.

En fin, Freud concibe el inconsciente de manera ontológica y como sustancia. De esta manera lo ubica en un lugar y, como un recipiente, domina toda la vida

psíquica. Ahora bien, con base en la concepción freudiana de inconsciente, ¿será plausible asegurar que para configurarla Freud indirectamente se basó en la imagen arquetípica del Hades? Es decir, ¿es plausible equiparar el Hades con el inconsciente? En el apartado que sigue se desarrollan estas cuestiones.

El inconsciente freudiano y su correspondencia con el Hades griego

En *Lecciones introductorias al psicoanálisis* Freud sostiene que el conocimiento del simbolismo de los sujetos “es inconsciente, forma parte de su vida inconsciente” (1916, p. 2223). Así mismo, señala que estas relaciones simbólicas no son exclusivas o propias del sujeto, pues también se encuentran presentes en los mitos y fábulas de los pueblos antiguos.

Más que evidenciar un sustrato mítico del inconsciente en la psicología de los pueblos antiguos, Freud plantea que el simbolismo se presenta tanto en las personas como en los pueblos, y que ello le permite al psicoanálisis acudir a otras disciplinas a fin de entender lo inconsciente. No obstante, coincidimos con la apreciación de Aristizábal (2010) quien considera que “al psicoanálisis no se le puede poner a funcionar como metalenguaje para dar cuenta de hechos históricos, sociales o culturales que acontezcan o hayan acontecido” (p. 115). De hecho, Freud en *El múltiple interés del psicoanálisis* (1913), más que asumirlo como un metarelato de cosas pasadas, considera “aplicar la concepción psicoanalítica obtenida en el estudio de los sueños a la fantasía de los pueblos, tales como los mitos y las fábulas” (p. 1863). Freud se refiere a los trabajos de Abraham, Rank y Jung, en tanto que “hace ya tiempo que se labora en la interpretación de tales productos, sospechándose que entrañan un ‘sentido oculto’, encubierto por diversas transformaciones y modificaciones” (p. 1863).

A partir de tales ideas, en especial aquella referida a la psicología de los pueblos, es posible afirmar que Freud concibe la existencia de nexos entre los fenómenos del mundo contemporáneo y un pasado mítico. Sin embargo, es muy diferente proponer que los simbolismos presentes están en los temas míticos, o bien que dichos temas sirvan para entender o comprender realidades actuales, a sostener la existencia de una relación de fondo que los conecte. En este sentido Giegerich (2008a) plantea que existe una diferencia fundamental entre emplear las imágenes mitológicas como herramientas hermenéuticas —de manera que sirvan para crear

nuevas categorías a fin de iluminar o ver nuestras aflicciones de forma diferente—, y establecer una conexión directa entre nuestros complejos y los mitos antiguos. Un ejemplo de esto lo constituye precisamente el complejo de Edipo. Freud se apoya en la leyenda griega de Edipo y, contrario a lo que opina Vernant (2002) en el capítulo “Edipo sin complejo”, no planteó que existía una conexión directa entre la leyenda mítica y el drama inconsciente observado en sus pacientes. La historia de Edipo sirve como medio de apoyo a este descubrimiento. Permite explicar o entender un nuevo fenómeno observado y comprobado en diversas ocasiones al trabajar con niños normales. De ninguna manera está aduciendo Freud que el Edipo de la tragedia griega tuviese un complejo similar al observado en sus pacientes.

En otro ejemplo, Freud (1900) acude a un antiguo tema mítico para explicar la situación que experimentaba un niño de catorce años, quien evidenciaba algunos síntomas como tic compulsivo, vómitos y dolores de cabeza. Consideraba que el niño deseaba castrar a su progenitor motivado por sus “reacciones ante la separación de sus padres, una nueva esposa de su padre y una manera de devolver aquello que un día le dijeron por haber sido descubierto jugando con sus genitales” (p. 719). Esta interpretación fue dada en cuanto el material le fue proporcionado por una reminiscencia de la mitología, es decir, que puede interpretarse como un recuerdo de algo sucedido en el pasado (imágenes que emergen de la memoria y no se hallaban presentes). Freud manifiesta al respecto: “La hoz es el arma con la que Zeus castró a su padre, y la guadaña y la imagen del segador describen a Cronos, el violento anciano que devora a sus hijos, y del que Zeus toma una venganza tan poco infantil” (1900, p. 719). En este caso, acudir a la historia de la castración de Cronos o Saturno no indica necesariamente que Freud continúe con la hipótesis mitológica. De ser así, implicaría asegurar que lo vivido por el paciente corresponde a un sustrato arcaico que permanece en su inconsciente en forma de arquetipo, y el cual cobra vida en su presente. Por el contrario, tan sólo está indicando que el conocimiento aprendido sobre mitología es recuperado como imagen que guarda similitud con la situación del niño, y de ninguna manera que el sustrato de la vivencia del paciente se halle en la mitología griega. Incluso, en *Moisés y la religión monoteísta* (1939) Freud sostiene que no es tarea fácil transpolar o transferir los conceptos desde la psicología individual a la psicología de las masas. Además, considera que no se resuelve la situación acudiendo al concepto de un inconsciente colectivo, en la medida en que no distingue entre inconsciente colectivo e individual, ya que el inconsciente es en sí colectivo, un patrimonio universal de la humanidad. Igualmente, en *Los sueños* (1901) advierte la necesidad de abandonar la idea de explicar las cosas que nos suceden basados en

los temas míticos, pues considera que, por ejemplo, la complejidad de los sueños y algunas preguntas sobre su naturaleza requieren de explicaciones diferentes.

Con la argumentación desarrollada hasta el momento es evidente que, en el caso de Freud, no existe la intención de vincular el pasado mítico con el presente psíquico. Por ende, tampoco sería preciso afirmar que la noción de inconsciente propuesta por Freud fue derivada o posee un sustrato mitológico en el Hades griego, a pesar de las similitudes en la manera como se concebían topográficamente.

Por el contrario, Hillman sí considera que el inconsciente propuesto por Freud está conectado con el Hades griego, en razón a que Freud en *Nuevas lecciones introductorias* habla del inframundo psicológico y “describiendo al inconsciente, el de lo reprimido como un ‘territorio extraño’” (NIL, p. 78), y, más adelante, “la energía del id como un ‘fluido’” (NIL, p. 100). Al respecto, presentamos algunas objeciones. En primer lugar, Freud en *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis* (1932) no se refiere al inframundo psicológico, sino al “mundo psíquico abisal” (p. 3133). “El mundo psíquico abisal” puede entenderse como una especie de abismo profundo, insondable e incomprensible. Sobre el particular, Lacan (1974) afirma: “Freud explicaba que el inconsciente no es tanto profundo como inaccesible a un examen profundo de lo consciente” (pp. 54-55), pero de ninguna manera sería equivalente a las profundidades del Hades. El sentido más preciso nos indica que lo inconsciente es concebido ontológicamente, que no se puede conocer en toda su dimensión y es incomprensible de entrada. Esto significa que algo está perdido y, a fin de acceder a ello, sería necesario dirigirse a un territorio ajeno a la consciencia como lo diría Freud, y no a una tierra extranjera donde los griegos ubicaban el Hades.

No se sabe a ciencia cierta en qué se basa Hillman para sostener que Freud se refería al inframundo psicológico. Incluso, es menos claro sostener que Freud, en el texto citado por Hillman, se refiera al Hades cuando asume lo reprimido como territorio extraño. En este punto resulta necesario presentar las dos citas de Freud a las que alude Hillman, a fin de juzgar si a partir de ellas se puede deducir, así sea indirectamente, que Freud se refiere al Hades o al inframundo psicológico. En *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis* se lee:

El síntoma proviene de lo reprimido, es como un representante de lo reprimido cerca del yo; pero lo reprimido es para el yo dominio extranjero; un dominio extranjero interior, así como la realidad —si se me permite una expresión nada habitual— es un dominio extranjero exterior (1932, p. 31-32).

Más adelante, en el mismo texto presenta una imagen del ello que quizás a Hillman le permitió equivocadamente proponer que Freud se estaba ubicando en los confines del Hades griego o, para ser más precisos, en el río de las Llamas. La cita es la siguiente:

Nos aproximamos al ello por medio de analogías, designándolo como un caos o como una caldera, plena de hirvientes estímulos. Lo dibujaríamos abierto en el extremo orientado hacia lo somático, y acogiendo allí en sí las necesidades instintivas, que encuentran en él, su expresión psíquica, pero no podemos decir en qué substrato. Se carga de energía emanada de los instintos, pero carece de organización, no genera una voluntad conjunta y si solo la aspiración a dar satisfacción a las necesidades pulsionales conforme a las normas del principio del placer (p. 3142).

Como se ha señalado, es difícil asumir con certeza que Freud equiparaba inconsciente con Hades. Sin embargo, sí existen en los textos de Freud dos referencias en las que hace alusión explícita al Hades griego. La primera se encuentra en el epígrafe de *La interpretación de los sueños* (1900), y la segunda en *El delirio y los sueños en la "Gradiva"*, de W. Jensen (1907).

En el epígrafe que abre *La interpretación de los sueños* aparece una frase de la *Eneida* que reza así: "Si no puedo persuadir a los dioses del cielo, moveré a los del infierno (Aqueronte)" (original en latín, traducción del autor).⁶⁰ En la frase de Virgilio, el Aqueronte refiere —en un sentido mitológico y metafórico— un río ubicado en las profundidades y confines de la tierra. Según Hillman, dicho epígrafe es prueba fehaciente para afirmar que Freud sitúa el inconsciente en el Hades (debajo de la consciencia), y con ello la posibilidad de descender a él. Por el contrario, tal como se aprecia en la primera nota al pie de página de la edición de Amorrortu, Freud (1900) utilizó dicho epígrafe para señalar cuál es el punto más significativo de la dinámica del sueño: "el deseo rechazado por las instancias mentales superiores (el deseo onírico reprimido) remueve al mundo mental subterráneo (el inconsciente) para ser oído" (p. 1). De esta manera, procura mostrar la fuerza con que las mociones pulsionales desalojadas por la represión están atentas, prestas a salir. Esta situación también es comparada metafóricamente en *La interpretación de los sueños* (1900) con la titanomaquia, guerra en la que los titanes fueron encadenados por Zeus y

60 "Flectere si nequeo superos, Acheronta movebo".

enterrados bajo las rocas del Tártaro, y aun en esa condición estarían deseosos de salir a la luz. Las pulsiones así metaforizadas se encuentran reprimidas y su origen se halla en la infancia, no tanto en un pasado mítico, pues “lo inconsciente de la vida psíquica no es otra cosa que lo infantil” (Freud, 1916, p. 2245). Inclusive, si la referencia mitológica al Aqueronte fuese correcta, sería más en el sentido de aquello no dominable e indestructible de las pulsiones inconscientes. Al respecto es posible argüir junto con Lacan (1984) que Freud se está refiriendo a una apertura hacia un mundo inferior, el cual para nada tiene que ver con el más allá o con el mundo del ocultismo. En este sentido, Freud le está dando un estatus ético al inconsciente, esa “sed de verdad” (Lacan, 1984, p. 42).

En *El delirio y los sueños en la “Gradiva”, de W. Jensen (1907)*, Freud se propuso examinar los sueños literarios —aquellos creados por los artistas—, desde el punto de vista de la teoría psicoanalítica. El texto de Jensen fue sugerido por Jung, en razón a que en él se encuentra el contenido de varios sueños. Además, porque la historia corresponde a la de un arqueólogo que se interesa por la antigüedad griega, lo cual coincidía con ciertos intereses personales y profesionales de Jung. La referencia al Hades se encuentra en un pasaje del sueño del arqueólogo Hanold:

Poco antes había revoloteado en torno de ella una bella mariposa, en la que Hanold ve después un emisario de Hades, el dios infernal, comisionado para advertir a Gradiva el próximo final del breve plazo concedido a los espíritus para vagar fuera de sus tumbas (Freud, 1907, p. 1292).

Evidentemente en el relato del sueño aparece Hades como representante del inframundo, pero una vez más el nexos con el inconsciente resulta esquivo, ya que Freud lo toma para sus análisis pero no señala de ninguna manera que esté equiparándolo con el inconsciente.

En otras palabras, tampoco en dichas referencias el inconsciente contiene las huellas de un pasado mítico inmemorial. Sin embargo, la concepción ontológica y sustancializada de inconsciente —soportada por una geometría euclidiana dominante en el Freud de la primera tópica— podría ser equiparable con la concepción ontológica del Hades, lo cual le permite a Hillman sostener la tesis de un vínculo arquetípico del inconsciente con el antiguo mito. Evidentemente, Hillman posee una concepción ontológica del Hades derivada de la configuración topográfica de este lugar en el pensamiento mítico griego. Allí, la casta de los dioses se distinguía claramente entre los que eran del Olimpo y los que no. En Atenas, los templos

correspondientes a los dioses del Olimpo estaban en lugares elevados, mientras que los templos dedicados a los dioses de la tierra se ubicaban en sitios tales como pantanos y bosques (es el caso de Hera y Dionisio), y aquellos de las divinidades del inframundo en grutas. Los templos estaban separados por muros o columnas que servían de señal para indicar la ubicación de la divinidad y lo sagrado (interior), y su separación con el mundo profano de los humanos que se hallaba en el exterior. De igual manera, y retomando la tradición, Platón ubicó tres estratos en su configuración del Hades: el Éter, el cielo y el inframundo.

En este sentido, el vínculo Hades-inconsciente se debe a que Hillman los personifica y ubica como algo que existe en algún lugar y dentro del ser humano. En *Re-imaginar la psicología* (1999), Hillman hace una defensa de la personificación, proceder heredado de la tradición greco-latina, en la cual cualidades o contingencias humanas tales como la fama, la victoria, el olvido, etc., correspondían a deidades personificadas. Hillman también da cuenta de dicha herencia en Freud y señala cómo su forma de entender la psique y la psicopatología humana está plegada de personificaciones. Empero, vale la pena mencionar que Freud en la novena conferencia de sus *Lecciones introductorias al psicoanálisis* (1916), al referirse a la censura advierte que no se debe tomar de manera muy antropomórfica, como si se tratara de un duendecillo exigente que habita en una celda y desde allí emprende sus tareas y oficio.

Hillman incluso asume la existencia ontológica del Hades y considera que se ha mantenido en la psique colectiva de la humanidad, lo cual establece como consecuencia una conexión directa entre los complejos del hombre contemporáneo y los mitos antiguos. Tal concepción estaría sustentada, tal como lo afirma Giegerich (2008a), en la idea neoplatónica del parecido (*likeness*) o semejanza (*resemblances*) entre el antiguo politeísmo griego y lo vivido en un tiempo posterior. Proceder de esta manera, esto es, mantener la continuidad con un pasado remoto, sería una forma de no aceptar la historia, la distancia sociocultural que separa el mundo griego y el contemporáneo; sería desconocer que “fundamentalmente en cada nueva época, el mundo es, por así decirlo, creado de nuevo junto con sus dioses (Giegerich, 2008b, p. 322) (original en inglés, traducción del autor).⁶¹ En este sentido, Freud (1916) alude a los efectos del tiempo en la interpretación de los temas míticos que aparecen en los sueños al señalar que

61 “Each fundamentally new age, the world is, as it were, created a new along with its gods”.

En el contenido manifiesto de los sueños aparecen muy frecuentemente imágenes y situaciones que recuerdan temas conocidos de las leyendas y los mitos. La interpretación de tales sueños ilumina entonces los intereses originales que crearon tales temas, en lo cual no debemos olvidar, naturalmente, el cambio de significación que el material correspondiente ha experimentado en el curso del tiempo (p. 3112).

Aunque se pretenda ver el Hades como el trasfondo mítico del inconsciente, es necesario señalar —como ya se hizo en el primer capítulo— que el Hades para los griegos representaba una realidad muy diferente al inconsciente freudiano. Desde la mirada griega, el Hades es el dios que gobernaba el inframundo, un dios ctónico vinculado principalmente con la vida más allá de la muerte. Era un dios que infundía temor y al que se evitaba mencionar por ser portador de la certeza que significaba la finitud humana. El temor al Hades fue recreado por Homero en cuanto sus obras representaban los valores de la clase aristocrática, y cuya preferencia se manifestaba en una vida materialmente rica que no se tendría en las huestes de aquel lugar tenebroso donde reinaba el dios. Como sitio, representaba el lugar al que van a parar las almas de los muertos, ubicándose desde tiempos antiguos debajo de la tierra, lugar donde yacen los restos mortales. Allí las almas serían imágenes inaprensibles, reflejos, sombras que no tienen posibilidad de incidir en el mundo de los vivos. Dicha representación del alma del muerto como una sombra o *eidôlo* le sirve a Hillman (1999) para afirmar que “el inframundo se concebía mitológicamente como un lugar en el que solo hay imágenes psíquicas. Desde la perspectiva de Hades *nosotros somos nuestras imágenes*” (p. 403). De esta manera, sustenta su concepción de fuerza vinculante entre el Hades y lo inconsciente, y de paso se opone a quienes no coinciden con él en aceptar la vía imaginativa como método para establecer nexos entre el pasado mítico y el presente. En este sentido Hillman señala:

Al negar la naturaleza fantástica de nuestras vidas, al negarnos a nosotros mismos como metáforas e imágenes creadas por el alma, cada uno de nosotros ha quedado atrapado en un literalismo constantemente forzado: nosotros somos lo real; los dioses están muertos. Al rechazar la fragilidad “como si” de nuestras vidas y negar que en nuestra esencia hay una invisibilidad, como Hades —que es la única certeza previsible y al mismo tiempo indefinible per se—, situamos a los dioses dentro de nosotros o creemos inventarlos en cuanto proyecciones de necesidades humanas. Suponemos que las necesidades humanas son los literalismos de la biología, la economía y la sociedad, y no la perpetua insistencia de la psique en imaginar (1999, p. 405).

Claro que si no se acepta ni se coincide con “la perpetua insistencia de la psique en imaginar” se puede tener esto como un exceso de literalidad. Hillman (1999) sugiere precisamente un camino contrario a la literalidad. En su propuesta se lee:

Hacia la que nos volvemos no es literal; incluye todos los periodos, desde el minoico hasta el helenístico, y todos los territorios, desde Asia Menor hasta Sicilia. Esta “Grecia” hace referencia a una región histórica y geográfica *psíquica*, una Grecia mítica o fantástica, una Grecia interior de la mente que solo está relacionada indirectamente con la geografía y la historia reales, las cuales, por ello, se devalúan (p. 103).

Lo extraño es que Hillman critica precisamente a quienes pretenden acudir a otras regiones con el fin de encontrar salidas al dilema patológico de la *psyché*, y considera que

Estas alternativas son menos auténticas. Son simplistas, pasan por alto nuestra historia y la influencia de sus imágenes sobre nosotros, y desean eludir cuanto antes el conflicto en vez de ahondar en él, proporcionándole un trasfondo cultural y una estructura diferenciada (Hillman, 1999, p. 102).

Paradójicamente, este autor cae en el mismo error que ve en los demás al pretender concebir un Hades anacrónico y descontextualizado, para lo cual no considera la multiplicidad de significados que los griegos le otorgaban tanto desde la perspectiva mítica, como desde la filosófica. Es como si Hillman buscara despertar al dios Hades del sitio donde ha quedado sepultado, es decir, quiere resucitar a Hades del Hades cuando pretende reconectar el inconsciente con dicha región mítica. De cierto modo, es una manera de no aceptar que algo está perdido por siempre y, por lo tanto, fuerza los hechos que sirven de evidencia para probar su tesis. Igualmente, preserva cierta inocencia y obvia la existencia de una ruptura fundamental, tal como lo afirma Giegerich (2008). En este sentido, Freud (1939) sostuvo que el pasado remoto posee un gran atractivo fantasioso para quienes no están satisfechos con su presente, o están bajo alguna operación mágica de su infancia y añoran en su recuerdo una época de oro, de una bienaventuranza imperturbable. Más aún, Freud se pronuncia sobre este tema y contradice a Jung al señalar que

El argumento de Jung *ad captandam benevolentiam* descansa en una premisa demasiado optimista: el progreso de la humanidad, de la cultura, del saber, se habrá

consumado siguiendo una línea continua y sin fracturas. Como si nunca hubieran existidos epígonos, reacciones y restauraciones tras cada revolución, descendientes que por vía de un retroceso renunciaron a lo conquistado por la generación anterior. La proximidad al punto de vista del vulgo, el abandono de una novedad que se recibió con disgusto, hace improbable de antemano que la enmienda introducida por Jung en el psicoanálisis pueda pretenderse una hazaña juvenil liberadora (1914, p. 57).

Se suma a lo dicho que Hillman parte de un lugar al que denomina logos psicológico, y al desconocer el logos filosófico se dirige retroactivamente a lo mítico. En este caso, Hillman plantea algo que no está sustentado ni histórica, ni epistemológicamente al señalar que “el helenismo, sin embargo, nos trae la tradición de la imaginación inconsciente: la complejidad politeísta griega habla a nuestras complicadas y desconocidas circunstancias psíquicas” (1999, p. 102). En contraposición a esto, en el periodo helenístico la concepción del Hades sufrió los cambios más radicales, lo cual tuvo como consecuencia que este dios se le percibiera de una manera indecisa y se cuestionara la irracionalidad con que se le asociaba. La creencia en el Hades se fue desvaneciendo poco a poco y lo que se creía que sucede después de la muerte careció entonces de valor.

Para finalizar, el vínculo entre Hades e inconsciente no es algo que se le deba atribuir a Freud —como lo pretende Hillman— sino a Jung. En su texto sobre *Picasso*, Jung (1932) considera que tanto en el neurótico como en el esquizofrénico se dan una serie de imágenes semejantes en las que se emplea el símbolo de “la *nekya*, el viaje al Hades, el descenso a lo inconsciente y la despedida del mundo superior” (§ 210, p. 128). De igual manera, en el volumen 16 de *Obra Completa* (1946), específicamente en el capítulo *La psicología de la transferencia*, al analizar la figura 4 de la serie de figuras del *Rosarium Philosophorum*, Jung sostiene que la psicología de la figura representa un descenso a lo inconsciente: “La inmersión en el agua es una especie de viaje marítimo nocturno” (p. 229). Así mismo, como este “viaje marítimo nocturno es una especie de *descensus ad inferos*, un descenso al Hades y un viaje al país de los espíritus, a un más-allá de este mundo, de la consciencia, una inmersión en lo inconsciente” (§455, p. 231).

De igual forma, en *Psicología y alquimia* (1944) Jung denomina *nekya* psicológica a este *descensus ad inferos*. Esta *nekya* psicológica es similar a la *nekya* griega. *Nekya* es para los griegos el viaje al Hades que permite hablar con las almas de los muertos. Desde el punto de vista psicológico, Jung (1946) considera que la *nekya* es el descenso al inconsciente, lo que significaría la despedida del mundo superior

y supondría la necesidad del descenso al mundo oscuro, la acción ritual de una *καταβασις εις αΐντρον*, la aventura del viaje nocturno por el mar cuya finalidad es la resurrección y la superación de la muerte.

Aquellas personas que no se han puesto en contacto con el Hades, es decir, que no han descendido al inconsciente, se verían enfrentadas a un miedo que Jung (1944) califica como “ese miedo, esa resistencia que todo hombre natural experimenta frente a un descenso demasiado profundo en sí mismo es en el fondo el miedo al viaje al Hades” (§439, p. 219). Una vez se ha logrado superar ese miedo mediante el descenso se da una especie de renacimiento, cuyo simbolismo se basa en la función trascendente.⁶²

Referencias

- Aristizábal, E. (enero-diciembre, 2010). Freud y la cuestión del inconsciente. *Desde el Jardín de Freud. Revista de psicoanálisis*, 10, 109-119.
- Braunstein, N. (2009). Un café con el inconsciente. En J. Orejuela, V. Salazar, C. Martínez, L. Zúñiga y H. Cardona (comp.), *El psicoanálisis, el amor y la guerra* (pp. 201-235). Cali: Editorial Bonaventuriana.
- Freud, S. (1900). *La interpretación de los sueños*. Volumen IV y V. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1901). Los sueños. En *Obras completas* (trad. por L. Ballesteros) Tomo I. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Freud, S. (1907). El delirio y los sueños en la “Gradiva”, de W. Jensen. En *Obras completas* (trad. L. Ballesteros) Tomo II. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Freud, S. (1913). Un sueño como testimonio. En *Obras completas* (trad. L. Ballesteros). Tomo II. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Freud, S. (1914). Contribuciones a la historia del movimiento psicoanalítico. En *Obras completas* (trad. L. Ballesteros). Tomo II. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Freud, S. (1915). Lo inconsciente. En *Obras completas* (trad. L. Ballesteros). Tomo II. Madrid: Biblioteca Nueva.

62 Bajo el nombre de función trascendente no ha de entenderse nada misterioso ni, por así decirlo, metafísico, sino una función psicológica que, a su manera, puede ser comparada con la función matemática del mismo nombre que articula números imaginarios y reales. La “función trascendente” psicológica deriva de la unión de los contenidos conscientes e inconscientes (Jung, 1916, §131, p. 72).

- Freud, S. (1915). Lo inconciente. En *Trabajos sobre metapsicología y otras obras*, Volumen XIV.
- Freud, S. (1916). Lecciones introductorias al psicoanálisis. En *Obras completas* (trad. L. Ballesteros). Tomo II. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Freud, S. (1923). El “yo” y el “ello”. En *Obras completas* (trad. L. Ballesteros) Tomo III. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Freud, S. (1923-1925). El yo y el ello y otras obras, Volumen XIX. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1932). Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis. En *Obras completas* (trad. L. Ballesteros). Tomo III. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Freud, S. (1932-1936). Nuevas conferencias introductorias al psicoanálisis y otras obras, Volumen XXII. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1939). Moisés y la religión monoteísta. En *Obras completas* (trad. L. Ballesteros). Tomo III
- Gallegos, M. (2012). La noción de inconsciente en Freud: antecedentes históricos y elaboraciones teóricas. *Revista Latinoamericana de Psicopatología*, 15(4), 891-907.
- Giegerich, W. (2008a). *The soul's logical life: Towards a Rigorous Notion of Psychology*. Frankfurt: Peter Lang.
- Giegerich, W. (2008b). *Soul-Violence*. New Orleans: Spring Journal Books.
- Hillman, J. (1979). *The dream and the underworld*. New York: Harper Perennial.
- Hillman, J. (1999). *Re-imaginar la psicología*. Madrid: Ediciones Siruela.
- Jung, C. (1916). La función trascendente. En *Obra Completa* (trad. W. Verlag y D. Ábalos). Volumen 8. Madrid: Editorial Trotta.
- Jung, C. (1932). Picasso. *Obra Completa* (trad. por C. Ohlrich). Volumen 15. Madrid: Editorial Trotta.
- Jung, C. (1944). Psicología y alquimia. En *Obra Completa* (trad. L. Bixio). Volumen 12. Madrid: Editorial Trotta.
- Jung, C. (1946). Psicología de la transferencia. En *La práctica de la psicoterapia. Obra Completa* (trad. J. Pérez, vol. 16). Madrid: Editorial Trotta.
- Lacan, J. (1971). *Escritos I*. México: Siglo XXI.
- Lacan, J. (1974). *Freud por siempre, entrevista realizada por Emilia Granzotto*. En Orejuela, J (2012), *Palabra plena: conversaciones con psicoanalistas*. Cali: Editorial Bonaventuriana.
- Lacan, J. (1984). *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Laplanche, J. y Pontalis, J. (2004). *Diccionario de psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Otto, W. (2007). *Teofanía: el espíritu de la antigua religión griega*. Madrid: Sexto Piso.
- Vernant, J. P. (2002). *Mito y tragedia en la Grecia antigua* (tomo I). Barcelona: Paidós.

4 Los sueños y su vínculo con el Hades

Dreams and their connection with Hades

Resumen

En este último capítulo no sólo se rastrea la concepción del sueño en Freud, sino que también se establece hasta qué punto los sueños en la antigüedad se ubicaban en el Hades. Así mismo, se indica la manera como los antiguos concebían los sueños y su interpretación. A partir de allí se presenta la distancia que Freud toma con respecto a los antiguos en torno a la manera como él concebía los sueños y su método de interpretación. También se plantean los argumentos para sostener que no existe evidencia contundente que le permita a Hillman aseverar que Freud, así sea en un sentido romántico, concebía los sueños como pertenecientes al Hades.

Palabras clave: Artemidoro, Hades, sueños, interpretación de los sueños, adivinación.

Abstract

This last chapter not only tracks Freud's conception of dreams, but also establishes to what extent dreams in ancient times were placed in Hades. Additionally, it indicates how the ancients conceived dreams and their interpretation. Based on this, the distance that Freud took with respect to the ancients about the manner he understood dreams and their method of interpretation is analyzed. The arguments supporting that there is no strong evidence that enables Hillman to assert that Freud, in a romantic sense at least, conceived dreams as belonging to Hades are also presented.

Keywords: Artemidorus, Hades, dreams, dream interpretation, divination.

¿Cómo citar este capítulo?/ How to cite this chapter?

Calle Madrid, C. A. (2016). Los sueños y su vínculo con el Hades. En *El inconsciente y los sueños: correspondencia con el Hades griego* (pp. 83-105). Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia. doi: <http://dx.doi.org/10.16925/9789587600353>



Una crítica a la idea de vincular los sueños con un pasado mítico

Luego de abordar la relación entre Hades e inconsciente, el propósito es ahora revisar críticamente la relación entre los sueños y el Hades. Se ha optado por trabajar con los sueños por dos motivos fundamentales. Por un lado, de todas las formaciones del inconsciente, los sueños ocupan un lugar privilegiado en la práctica y teoría psicoanalítica —hasta el punto de ser lo más distintivo del psicoanálisis—, hecho que Freud no se cansó de mencionar en diversos momentos. Además, Hillman escribe su obra *The dream and the underworld* (1979) motivado en gran medida por el trabajo con los sueños, aunque manifiesta que su técnica es diferente a la de Freud. De tal forma que el pretendido vínculo entre los sueños y su trasfondo con el Hades también es el eje central de dicha obra.

Para comenzar, es importante anotar que existe una crítica fundamental sobre la manera en que la psicología profunda procede en relación con los sueños. Es precisamente Walter Otto quien cuestiona aquella tesis según la cual se establece una semejanza entre las imágenes oníricas y las míticas, a fin de aseverar que las últimas se conservan en el tiempo —léase inconsciente— y emergen en forma de sueños. Así mismo, Otto (2007) señala que si en efecto las imágenes arquetípicas de los sueños fuesen semejantes a las imágenes míticas primordiales, la hipótesis del inconsciente colectivo no sería la más adecuada para tal relación, ya que se parte de la suposición implícita de un mito que no contiene ninguna verdad esencial, lo cual significaría que las condiciones bajo las que se presentaron en la antigüedad se mantuvieron a lo largo de la historia. En el mismo sentido Giegerich sostiene:

Un mito auténtico, como fue comúnmente extendido en las culturas anteriores, siempre fue debido a un modo de vivir o experimentar la vida que puede ser descrito como una preparación no transitada para sumergirse en la profundidad abismal de una realidad dada. No es una mirada hacia la derecha o hacia la izquierda o detrás. No hay comparación. Esto es (2008, p. 185) (original en inglés, traducción del autor).⁶³

Entre tanto, Otto (2007) considera difícil creer que la manifestación mítica en los sueños sea algo que no ofrezca ningún carácter de falsedad, en cuanto considera

63 “Authentic myth, as it was prevalent in earlier cultures, was always due to a mode of experiencing life that can be described as an unswaying readiness to plunge into the abyssal depth of a given reality. Not a glance to the right or to the left or behind. No comparison. This is it”.

que el mito no es afín a las imágenes oníricas, sino precisamente lo contrario a ellas. Acude, para sustentar su posición, a una sentencia de Heráclito. La sentencia a la que alude Otto proviene de Sexto Empírico (citado por Kirk) y es la siguiente:

Inhalando, según Heráclito, mediante la respiración esta divina razón (logos), nos hacemos inteligentes; nos olvidamos mientras dormimos, pero recuperamos de nuevo nuestros sentidos al despertar. Pues, al estar cerrados, durante el sueño, los canales de la percepción, nuestra mente se separa de su parentesco con lo circundante, conservando su única vinculación a través de la respiración, como si fuera una especie de raíz y, por esta causa, pierde la capacidad de memoria que antes tenía. Mas, durante la vigilia, se asoma de nuevo a través de sus canales perceptivos como si fueran ventanas y tomando contacto con lo circundante se reviste de su poder de razón (1974, p. 277).⁶⁴

De este pasaje, especialmente de su parte final, se desprende el argumento más importante que utiliza Otto para ir en contra de la vinculación directa entre los sueños y los mitos griegos. Precisamente lo circundante, el contexto y la cultura son los aspectos que dan sustento y razón a los mitos, lo cual quiere decir que los mitos griegos sólo fueron vividos por los griegos. Al respecto, Giegerich (2004) afirma: “Por lo que tenemos que tener en cuenta el abismo que separa nuestra vida del mito. Nosotros y el ‘mito’ no vivimos en el mismo mundo” (p. 42) (original en inglés, traducción del autor).⁶⁵ Por su parte, Lincoln y Seligman también aseguran que es erróneo asumir como verdadera la hipótesis del inconsciente colectivo en las imágenes oníricas de tiempos remotos, pues estas desaparecen cuando una cultura sucumbe:

Puesto que estas imágenes desaparecen cuando una cultura se rompe, se muestra que su existencia depende de la tradición cultural y no de una “memoria racial”. Las

64 Kirk (1974, p. 277) considera que este pasaje de Sexto Empírico es necesario tomarlo con cautela, pues tiene una influencia estoica y la percepción con el mundo exterior la estaría refiriendo al contacto con el fuego cósmico exterior, lo circundante. Considera igualmente que el único contacto con la vida en el sueño es la respiración y, al no estar despierto, los órganos de los sentidos no mantienen contacto con lo externo y en el sueño precisamente su estado es semejante al de la muerte.

65 “For we have to take into account the gulf that separates us and our life from myth. We and ‘myth’ do not live in the same world”.

imágenes culturales son por lo tanto los símbolos que varían con las diferentes culturas y sostienen o caen con estas (1935, p. 24) (original en inglés, traducción del autor).⁶⁶

Así mismo, Otto (2007) señala que “una imagen materna de un soñante nada tiene que ver con la antigua figura de la ‘Gran Madre’ más que el nombre, pues en todo mito originario se revela un Dios con toda su esfera viviente” (p. 28). El poder de la divinidad en los griegos sólo tendría sentido en la medida en que estuviesen despiertos, prestos a recibir su influjo a través de los ritos, los relatos y la vivencia en las prácticas culturales que les fueron propias a cada divinidad, porque “el mito primordial y genuino es inimaginable sin el *culto*, es decir, un comportamiento y un hacer solemnes que elevan al ser humano a una esfera superior” (Otto, 2007, p. 31). En conformidad con esta forma de razonamiento, Giegerich sostiene:

Es una ilusión basada en una negación fundamental pensar que sería suficiente con establecer una relación con las imágenes mitológicas para que podamos estar conectados con ellas y para ellas volver a ser lo que fueron: mitos, dioses, héroes mitológicos. Lo que se niega es el hiato (ruptura) que nos separa de la modalidad mitológica del ser-en-el-mundo, y que se necesita más que revivir las imágenes mitológicas que han llegado hasta nosotros. Mito real, verdaderos dioses fueron la unidad de estas imágenes y una lógica del ser-en-el-mundo autenticada por esas imágenes. Aunque como ya he indicado, no es sólo que no tenemos esta lógica (y que la psicología imaginal no puede y no la suple); la lógica de que nuestro modo de existencia es gobernado por no permitir la presencia de los mitos y dioses. En el mejor de los casos, permite una comprensión histórica hermenéutica de lo que los mitos y dioses podrían haber sido y una apreciación estética de las antiguas imágenes mitológicas (2008, p. 167) (original en inglés, traducción del autor).⁶⁷

66 “Since this images disappear when a cultures breaks down, it shows that their existence is dependent on cultural tradition and not on a ‘racial memory’. The cultures images are therefore symbols which vary with different cultures and stand or fall with these”.

67 “It is an illusion based on a crucial denial to think that it would suffice to establish a relation with the mythological images in order for us to be connected with them and for them to be again what they once were: myths, Gods, mythological heroes. What is denied is the hiatus that separates us from the mythological mode of being-in-the-world, and that it takes more to revive them than the mythological images that have come down to us. Real myth, real Gods were the unity of those images and a logic of being-in-the-world authenticating those images. But as I indicated, it is not only that we do not have this logic (and that imaginal psychology

Dicho esto, a continuación se trabaja la concepción del sueño en Freud y se pasa a realizar una mirada crítica a la relación que propone Hillman entre Hades y sueños.

La concepción del sueño en Freud

En *La interpretación de los sueños* (1900) Freud plantea, palabras más, palabras menos, que el sueño es un producto psíquico provisto de sentido. Así mismo, a partir del sueño de la inyección de Irma, establece que no es sólo un producto psíquico de pleno derecho, sino un cumplimiento de deseo. Para ser más precisos, un cumplimiento disfrazado de un deseo que ha sido sofocado o reprimido. Esto significa que cierta forma de ordenamiento se dispersa dentro de una localidad psíquica y se sustituye por otra forma de ordenamiento, la cual fija su residencia en otro lugar y entre cuyas características se encuentran las de ser ajeno a la consciencia e irreconocible para el soñante. De esta manera, el sentido del sueño no se presenta de buenas a primeras y no es fácil identificarlo en razón a la desfiguración onírica en cuanto hace parecer al sueño como algo ajeno a nosotros e incompresible para el intelecto. A propósito del tema, en la novena lección Freud (1916) nos indica que la desfiguración onírica es directamente proporcional a dos factores. Por un lado, será mayor en tanto los deseos a censurarse sean peores. Segundo, cuanto más se le exija a la censura, mayor será la rigidez con que se manifieste.

Concebir el sueño como cumplimiento de un deseo le permite a Freud establecer tres tipos de sueños. El primero corresponde a aquellos sueños que de manera franca y evidente señalan la existencia de un deseo (deseos no reprimidos que son propios de la niñez). Los segundos son aquellos que expresan de manera disfrazada un deseo no reprimido, son irreconocibles y se ocultan por todos los medios. En la tercera clase de sueños aparece un deseo reprimido sin ningún disfraz; estos generalmente corresponden a los sueños de angustia y se convierten prácticamente en el cumplimiento patente de un deseo. Los sueños de angustia funcionan como sustitutos de la desfiguración onírica y por su cercanía a la materialización del deseo hace que nos despertemos. Igualmente, en cualquiera de los sueños, los deseos han

cannot and does not supply it); the logic that our mode of existence is governed by does not allow for myths and Gods. At best it allows for a historical, hermeneutic understanding of what myths and Gods once might have been and an aesthetic appreciation of ancient mythological images”.

de entenderse en al menos tres sentidos. En primer lugar, es importante aclarar que el deseo se presenta como imaginariamente cumplido, es decir, como una escena fantaseada, como una manera de invertir de manera alucinatoria los recuerdos de esa satisfacción mítica. En segundo término, se pueden asumir como una energía que toma como punto de partida el displacer y se conduce hacia el placer. Tercero, los deseos están siempre prestos a emerger, se encuentran en forma de represión (mudanzas del afecto) y provienen de la infancia del sujeto.

Esta concepción, a diferencia de aquella de los antiguos, le otorga a los sueños una particular importancia para el soñante, en la medida en que tiene incidencia en su vida anímica. Precisamente, en la sexta conferencia de *Lecciones introductorias al psicoanálisis* (1916) Freud no sólo propone que el sueño es una operación del soñante, sino también que el soñante tiene un saber, sin saber que lo sabe. El psicoanálisis lo que hace es proporcionarle los medios necesarios para que recupere aquel saber presente pero que le es inaccesible, aunque habrá cosas que el soñante no sabe en absoluto y que quizás nunca llegue a saber.

De esta manera, Freud da un giro sin precedentes al desprender de la superstición y la mística el trabajo con los sueños. Así, pasa de sostener una hipótesis mitológica a una psíquica, en la medida en que los sueños son operaciones legítimas del soñante y no como se consideraba en la antigüedad, un vehículo privilegiado de los dioses para hablarle a quien soñaba, así como un oráculo que indicaba el futuro por venir, todo lo cual provenía de un mundo habitado por seres sobrenaturales. Así mismo, se distancia de los antiguos al no otorgarle a los dioses la fuente de los sueños y ubicarla en el soñante, en tanto el sueño es el resultado de su propia actividad. En la quinta conferencia de *Lecciones introductorias al psicoanálisis* (1916) indica cómo con su método se ha alejado por completo de las ciencias ocultas y, por tanto, sólo tomará de los antepasados la idea según la cual los sueños comportan un sentido y un significado. Frente a los sueños como anunciantes del provenir afirma que es algo difícil de aceptar y al mismo tiempo indemostrable.

Por otra parte, para Freud el sueño dispone de recuerdos a los que no se puede acceder durante la vigilia: la fuente del saber del sueño no es de naturaleza consciente sino inconsciente. De allí que haya considerado el inconsciente una instancia del aparato psíquico, cuyo papel es hacer que los sueños se constituyan como tales. Un deseo inconsciente es el punto que da origen a los sueños y a su vez el sueño atestigua la existencia del inconsciente. El sueño aparece como una fuerza que detenta un deseo de naturaleza inconsciente, el cual pugna por ser cumplido, pero al cual se le opone una suerte de censura. Es decir, la manera como el sueño piensa es

principalmente por medio de imágenes, semejantes a representaciones mnémicas. Las representaciones o imágenes precisan ser reprimidas o desalojadas, pues de lo contrario se presenta una defensa contra el deseo. Esta censura encubre y distorsiona en la medida en que el cumplimiento del deseo por algún motivo no es reconocido o aceptado por el soñante. De tal manera, existen dos sistemas psíquicos presentes en el sueño: uno que hace posible la expresión del deseo mediante el sueño, y otro que le procura censura, lo cual haría al sueño desfigurarse mediante la omisión, la supresión de elementos, la modificación, la condensación, el oscurecimiento del material onírico y el desplazamiento del acento que hace tan diferente el contenido manifiesto y latente del sueño. Como consecuencia, es posible deducir que el lugar del sueño corresponde a otra escena muy diferente a la de la vigilia, idea tomada por Freud de Fechner y que es soportada por su primera concepción del aparato psíquico.

Unido a lo anterior, Freud afirma que los “restos diurnos” por sí solos no pueden ser los que formen el sueño, sólo son su material, no su causa, pues les falta el elemento más esencial. Esto significa que “la *realidad psíquica* es una forma especial de existencia que no debe confundirse con la *realidad material*” (1900, p. 720). El elemento que hace falta es el deseo inconsciente, por lo general de naturaleza infantil. También plantea que esa regresión hacia la infancia “tendría detrás de sí una imagen de la infancia filogenética y del desarrollo de la raza humana” (p. 679). Así mismo, revela que metafóricamente en los sueños y las neurosis se ha conservado una parte que no sospechamos y corresponde al mundo anímico de la antigüedad, de tal forma que “el psicoanálisis puede aspirar a un lugar importante entre las ciencias que se esfuerzan en reconstruir las fases más antiguas y oscuras de los comienzos de la humanidad” (p. 679).

El sueño, sostiene Freud, puede concebirse como el sustituto de la escena infantil ya que esta no puede renovarse y ha de conformarse entonces con aparecer en el sueño. En este sentido, Freud concibe el soñar como una regresión que conduce a la infancia del soñante, en la cual este era gobernado por las pulsiones y la manera en que estas se expresaban. Particularmente, en *Complemento metapsicológico a la doctrina de los sueños* (1917[1915]) Freud anota que en el dormir se dan dos tipos de regresiones: una en el desarrollo del yo orientada a la satisfacción alucinatoria del deseo, y la segunda en el desarrollo de la libido como reproducción del narcisismo primitivo.

A fin de trabajar con los sueños (análisis), Freud plantea que es necesario acudir al método del descifrado, ya que el sueño es una suerte de escritura cifrada en la que cada elemento del sueño se traduce con base en otro elemento, y de esta manera

sería posible descifrar sus enigmas. Serán los aspectos ínfimos de los sueños, sus matices, sus yerros, equívocos, fallas, disparates, sus faltantes y mal entendidos los que resulten fundamentales para analizarlos. No obstante, lo que Freud deduce es que detrás de la aparente inentigibilidad e incoherencia, de las deformaciones y manifestaciones absurdas, el sueño guarda una lógica y una inteligencia que le es propia.

De esta manera, plantea que existe un método para interpretar los sueños, así como sostiene que el sueño se asienta en un encadenamiento psíquico que puede evidenciarse por medio de la asociación libre, la cual permitirá que del sueño se pase al recuerdo hasta llegar al núcleo patológico. De manera evidente, Freud derivó su concepción sobre los sueños a partir de los trabajos previos acerca de la neurosis. Una vez ubicado en el sueño, este le sirve de camino para retornar a la neurosis. Es claro entonces que los sueños son la vía regia para acceder al inconsciente, lo cual a su vez le permitirá resolver los atolladeros neuróticos relacionados con la sexualidad infantil. Así las cosas, Freud equipara el sueño al síntoma histérico, la represión obsesiva, la idea delirante inofensiva y la psicosis del soñante que vive como si estuviese en un retiro temporal del mundo, como bien lo afirma en la vigesimonovena de sus nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis (1932).

Con el fin de llevar a cabo el análisis de los sueños, Freud establece la existencia del contenido latente y manifiesto. La investigación de los sueños buscará establecer los nexos existentes entre ambos y los procesos que hicieron posible que el pensamiento del sueño se convirtiera en pensamiento manifiesto (el trabajo del sueño mismo). En este contexto, distingue entre el pensamiento del sueño que se trasfiere a los contenidos de este. El contenido del sueño se puede concebir como una serie de representaciones que han de expresarse o transferirse en forma de significantes, que constituyen el pensamiento de los sueños. La transferencia de los pensamientos implica que sea necesario distinguir comparativamente entre el contenido manifiesto del sueño (imagen como se presenta y que parece ser original), y el latente que requiere de su traducción y comprensión, dado que el sueño tal como aparece en esencia su núcleo es una desfiguración del sentido original de este, lo cual nos conduce hasta aquello que fue censurado. Al llegar hasta allí, se encuentra aquello que Freud denominó el “ombbligo del sueño”, el punto particular en el cual se halla precisamente lo no conocido.

Como otra de las formas de alcanzar la desfiguración, y derivada de lo anterior, la configuración del sueño se presenta a través de la condensación (esto es, palabras o elementos del sueño como punto fijo de variadas representaciones o la fusión de pensamientos diversos), la cual deviene vía omisión en la medida que aquello que

se omite es de naturaleza inconsciente. De allí que el sueño, como lo afirma Freud (1900), no sea ni una traducción fiel, ni una proyección punto por punto de los pensamientos, sino un reflejo bastante incompleto y lleno de lagunas. Esto significa que entre el contenido del sueño y su pensamiento se produce la condensación (en un elemento del sueño se integran diversos pensamientos o imágenes), en tanto el sueño en su devenir manifiesto es bastante reducido, constreñido y limitado en comparación con lo extenso y amplio del pensamiento onírico. Para demostrarlo Freud se apoyó en varios sueños, como por ejemplo el de la monografía botánica, un bello sueño y el sueño de los abejorros; o bien en el sueño en el que el autor de un ensayo le confería excesiva importancia a un descubrimiento fisiológico y del cual dice que es de “un estilo verdaderamente Norekdal” (1900). Con esto quiere decir que la condensación es más diáfana cuando en los sueños aparecen palabras y nombres. Una vez se realiza esta condensación, el sueño también se configura vía desplazamiento (los elementos no son sustituidos por otro elemento propio sino por uno más alejado), o por vía de descentramiento de los valores e intensidades psíquicas. En esta operación algunos elementos presentes en el contenido manifiesto no son importantes para el pensamiento onírico, e incluso algunos pensamientos no están representados en el contenido latente.

También ha de aclararse que Freud señaló la existencia de un cuarto factor formativo de los sueños: la elaboración secundaria. En este el sueño pierde el carácter absurdo e incoherente, y se aproxima a una vivencia cercana a la realidad, de manera que se comprende cabal y diáfana en un primer momento. Luego su propósito se desviará del blanco para dar paso a cosas que lo alejan por completo de ese sentido aparentemente claro, después se dirige a la claridad y luego fracasa. También en la elaboración secundaria se da un malentendido.

¿En qué sentido los sueños tienen un correlato con el Hades?

Pretender un vínculo entre un pasado mítico y los pensamientos oníricos como lo propone Hillman no es del todo una idea tirada de los cabellos, al menos si se parte de algunas ideas que el mismo Freud sostuvo alrededor del tema. Por ejemplo, en *Sueños en el folklore* (1907), Freud afirma que el simbolismo narrado por el folklore coincide completamente con lo supuesto por el psicoanálisis. No obstante, también considera que no se deben interpretar como un futuro a *desentrañar*, sino como un cumplimiento de deseo o la satisfacción de necesidades que se insinúan en el

sueño. De igual manera, considera la existencia de una relación entre los sueños y los mitos, es decir, una especie de paralelo entre el sueño y las estructuras primitivas, de manera que esto sería prueba de la manifestación de lo inconsciente en la cultura. En tal sentido, admite sin vacilar que

Nuestros antepasados de hace tres mil años o más soñaban de la misma manera que nosotros. Sabemos así mismo que todos los pueblos antiguos han atribuido a los sueños un importante valor, y los han considerado prácticamente utilizables, hallando en ellos indicaciones relativas al futuro y dándoles el significado de presagios (Freud, 1916, p. 2169).

Sobre esta perspectiva, aduce en *Contribuciones a la historia del movimiento psicoanalítico* (1914) que es muy interesante, pero ya no inobjetable, la correlación que pretende establecer Jung entre la neurosis y las fantasías religiosas y mitológicas. Incluso, afirma (1932) que si bien la interpretación o el trabajo con los sueños que escenifican imágenes de los cuentos tradicionales, leyendas y mitos arroja luces sobre sus principales motivos, no se deben dejar a un lado los cambios de significado que a través de los tiempos han afectado a dicho material.

En lo referente al vínculo entre los sueños y el Hades, habría que empezar por anotar que existen algunos aspectos a rescatar de la manera como los griegos consideraban el sueño, en la medida que para ellos revestían gran importancia en varios sentidos. En primer lugar, los sueños eran el medio a través del cual los dioses expresaban su voluntad y dirigían el destino de los hombres, de manera que ostentaban un carácter trascendente y premonitorio. Segundo, los sueños eran considerados una realidad objetiva que se manifestaba independientemente del soñante, pues el alma se concebía separada del cuerpo (Dodds, 1980). Tercero, los sueños precisaban ser interpretados en cuanto podían ser ambiguos y oscuros, para lo cual se requería de personas expertas en su desciframiento.

De los tres aspectos señalados, se desprende —según Dodds (1980)— cómo en la antigüedad se marcaba claramente la diferencia entre sueños significativos y no significativos. Homero lo señaló cuando se refiere a las puertas de marfil y de asta. Entre los sueños significativos se encuentran: los sueños simbólicos (requieren de cierta interpretación, pues están representados a través de metáforas); los sueños visionarios (representan por anticipado aquello que va a suceder); y los sueños en forma de oráculo (alguien con poder sobre el soñante, padre o sacerdote, le dice lo que debe realizar o lo que ha de suceder). Los sueños no significativos serían todos

aquellos que no entran en las categorías anteriores. Al respecto Freud (1900) anota que en la antigüedad se impusieron dos corrientes opuestas para apreciar la vida onírica. Por un lado, los sueños veraces y valiosos que anunciaban el futuro y, por el otro, los sueños vanos, engañosos y conducentes a error.

Como consecuencia, se deduce que la experiencia del soñar representaba un desafío debido a la multiplicidad de significados que de esta surgían, la variabilidad de su contenido —en el cual no todo era comprensible—, y por tanto ameritaba el arte de la interpretación. Por ejemplo, es posible encontrar que la simbología onírica de los griegos de carne y hueso que existieron después de las epopeyas homéricas es muy diferente de aquella encontrada en sus obras literarias. Por ejemplo, en Homero

Encontramos solamente una clase muy especial de sueño y de descripción del sueño. Los sueños homéricos son “sueños literarios” utilizados como apoyatura de la historia y, como tales, no pueden tomarse como ejemplos absolutos de la experiencia del sueño de los antiguos griegos (Kessels, 1978, citado por Bremmer, 2002, p. 28).

Por su parte, Dodds (1980) señala que el método para analizar los sueños de los griegos presenta por lo menos dos alternativas. La primera consiste en ver el fenómeno a partir de los griegos mismos, de manera que se intenta construir el significado que para ellos tendrían los sueños. La segunda es analizar los sueños desde su contenido latente y manifiesto. Esta segunda opción no le parece la más conveniente, pues “descansa sobre el supuesto no demostrado de la universalidad de los símbolos oníricos” (p. 104). Este argumento continúa reafirmando que no habría razones de peso para intentar vincular de manera directa las manifestaciones oníricas contemporáneas con el Hades griego, en la medida que se requiere contar con las creencias y el contexto cultural de los soñantes.

Un ejemplo de cómo las experiencias oníricas son un reflejo de las creencias vividas y admitidas culturalmente en un contexto determinado lo encontramos en Artemidoro, a quien Freud también tomó como referencia en *La interpretación de los sueños* (1900). Artemidoro, escritor del siglo II d.C., aduce haber consultado la totalidad de la bibliografía existente sobre los sueños, incluida la más añeja.⁶⁸ En su obra también denominada *Interpretación de los sueños* (1989) presenta, por ejemplo, diversos significados para los sueños con dioses ctónicos (libro II, p. 39).

68 Cf. La introducción escrita por García al texto de Artemidoro *La interpretación de los sueños* (1989, p. 34).

Soñarse con la pareja Plutón-Perséfone es favorable para los que tienen miedo, ya que se trata de divinidades que gobiernan los muertos y, por ende, no le temen a nada. Si un pobre sueña con Hades le prodirá riqueza, pues en su reino están los que no tienen necesidad alguna. Luego Artemidoro (1989) expone que quien vaya a casarse y se sueñe con Koré, a causa del mito, se le “pronostica con frecuencia un peligro para los ojos de quien ha tenido el sueño, por cuanto que un término idéntico sirve también para designar la pupila o niña de los ojos” (p. 280). También en el libro II, interpreta el significado de soñarse descendiendo al Hades:

Ver las cosas de dicho reino significaría inactividad y prejuicio para los que viven y triunfan según sus deseos, pues los habitantes de este lugar son impotentes, fríos e inmóviles. A los que tienen recelos, preocupaciones o tristezas les augura ausencia de problemas y disgustos; en verdad, los moradores del mundo subterráneo están exentos de pesares y de todo tipo de quebraderos de cabeza. A los demás esta visión les anuncia viajes o, al menos, les hace salir de su emplazamiento. En efecto, los antiguos solían decir que habían visitado el Hades quienes marchaban muy lejos. Por otra parte, la propia expresión manifiesta lo siguiente: que los habitantes de la región infernal no se encuentran en sus lugares habituales de antes. Si alguien cree oníricamente que regresa de nuevo de aquel ámbito quiere decir que retornará a la patria desde el extranjero; en caso contrario, que permanecerá allí hasta el fin de sus días. Con frecuencia la bajada al mundo subterráneo ha supuesto la vuelta a la tierra natal desde una ajena. Soñar que, una vez que se ha descendido, resulta imposible la ascensión hacia los mortales significa que se será retenido por algunos a la fuerza o arrojado en prisión; a muchos les pronostica una larga enfermedad y, tras esta, la muerte. El hecho de subir, después de haber encontrado una escapatoria, salva al paciente de un peligro extremo, incluso en el lenguaje coloquial acostumbramos decir que ha vuelto del Hades de aquella persona que se ha salvado en contra de lo que se esperaba (p. 55).

Fruto de una edad moderna y contemporánea, el hombre de hoy no tuvo la oportunidad de entrar en contacto con la experiencia mítica griega, y por tanto no sabe a ciencia cierta a qué se refiere el temor al Hades, las bondades de Venus o las astucias de Hermes, a no ser porque ha leído sobre mitología griega o, como aduce Giegerich, “los dioses griegos de la psicología imaginal se derivan de, o son producto de, nuestro aprendizaje, de nuestra educación superior. Para nosotros, no son el resultado de la experiencia religiosa o mitológica” (2008, p. 167) (original

en inglés, traducción del autor).⁶⁹ A propósito de esta opinión, Freud en *Los sueños* (1901, p. 729) presenta el ejemplo de un muchacho de ocho años que soñó un viaje con Aquiles en un carro de guerra guiado por Diomedes. Al buscar la solución de este sueño pudo demostrarse que días atrás le había interesado mucho la lectura de las leyendas heroicas griegas, con lo cual fue fácil de confirmar que había tomado por modelo a aquellos héroes y lamentaba no vivir en sus tiempos.

Otras consideraciones también deben tenerse en cuenta. Por ejemplo, en el caso de una persona que diga haber soñado con un rapto por parte de un ser tenebroso. Dicho sueño para nada significaría que la persona raptada es Koré y el ser tenebroso Hades. Es más, ni siquiera podría asegurarse que el motivo del sueño sea un descenso al Hades. Quizás el sueño del rapto se muestre a primera vista en forma similar. Sin embargo, no son equiparables pues si se hiciera de esa manera, tan sólo sería una elaboración conceptual, “una abstracción formal de lo que una vez fueron” (Giegerich, 2008, p. 167).⁷⁰ A fin de entender el sentido de la expresión abstracción formal, Giegerich toma como ejemplo a Zeus. Este como dios se puede transformar —desde una perspectiva actual— en un dios de alguna de las religiones monoteístas, de manera que “Zeus es solo una abstracción, un principio ‘ideal’ sin ninguna característica real. Él (mejor lo) es completamente retirado de cualquier vida real y realidad social en un concreto contexto histórico” (2008, p. 169) (original en inglés, traducción del autor).⁷¹ Desde la argumentación que se ha desarrollado hasta ahora en este libro, resulta poco probable que un hombre del mundo actual experimente la omnipresencia que Zeus tenía para los griegos, pues “la experiencia del Zeus verdadero, con todo lo que implica, sin duda sería insoportable para nosotros en la forma en que nuestra vida es; es más que evidente que este verdadero Zeus no está presente en ella” (p. 170).⁷² Tampoco se puede considerar una experiencia vivida o de vida transmitida a nosotros, pues “en el mundo piadoso de la antigua Grecia, sin embargo, la vivencia de lo esencial

69 “The Greek Gods of imaginal psychology stem from, or are the products of, our learning, our higher education. For us, they are not the result of religious or mythological experience”.

70 “Formal abstractions of what they once were”.

71 “Is just an abstract, ‘ideal’ *principle* without any ‘real’ characteristics. He (better it) is completely cut off from any real life and social reality in a concrete historical context”.

72 “The experience of real Zeus, with all that it entails, would certainly be unendurable for us and the way our life is; it is all too obvious that this real Zeus is not present in it”.

era aún tan poderosa, que el engañoso egocentrismo de la mente humana aún no podía expresarse” (Otto, 2007, p. 56).

La negativa a equiparar el sueño anterior con el mito del rapto de Koré, a pesar de darse de manera general similitudes en el motivo, también está basada en la idea planteada por Dodds (1980, p. 104), según la cual los sueños o

Ciertos tipos de estructura onírica dependen de un esquema de creencias socialmente transmitido, y que dejan de darse cuando dejan de ser vigentes dichas creencias. No solo la elección de este o del otro símbolo, sino la naturaleza del sueño mismo parece conformarse a un rígido esquema tradicional.

Además, las experiencias oníricas “son un reflejo de un esquema de creencias admitido no sólo por el soñador, sino por todos los que viven en su mismo ambiente; su forma está determinada por la creencia y, a su vez, la confirma” (Dodds, 1980, p. 112). De allí que se pueda retomar a Otto para decir: “Ahora compárense las imágenes que el psicoterapeuta encuentra en los sueños de sus enfermos con las figuras divinas primordiales y la similitud, dudosa a primera vista; se disolverá en nada” (2007, p. 29). Así mismo, no es posible olvidar que Artemidoro realiza sus interpretaciones en conformidad, por un lado, con las circunstancias a que estuviese sometido el soñante y, por el otro, se basa en los significados que el Hades tenía en la cultura. Por ejemplo, los antiguos solían decir que habían visitado al Hades quienes marchaban muy lejos.

A lo anterior se le suma otra dificultad, la cual se relaciona con la manera como los antiguos interpretaban los sueños. Según Freud (1900), los antiguos tomaban el contenido onírico del sueño y lo sustituían por otro, es decir, realizaban una interpretación simbólica, lo cual tendía a fallar particularmente en el caso de los sueños incomprensibles y confusos. Esta manera de proceder es lo que Hillman realiza cuando en *The dream and the underworld* (1979) presenta su capítulo titulado “Praxis”. En este sugiere que existen “actitudes alternativas hacia la oscuridad de nuestros sueños y de la naturaleza humana” (p. 143). El autor propone entonces una serie de imágenes alternativas, derivadas de las regiones y sentidos del inframundo griego para interpretar los sueños. Dicho proceder —esto es, su interpretación simbólica— sería una manera restringida, arbitraria y con poca garantía de validez para los sujetos, pues la interpretación del sueño se da por fuera de ellos, del contexto y del caso por caso.

En consecuencia, Hillman plantea una relación directa entre los símbolos, los elementos oníricos y su traducción. Esta forma de proceder —según Freud (1916)— corresponde a traducciones fijas que, si bien realzan el ideal antiguo de la interpretación del sueño, dejan de lado al soñante, quien no necesariamente ha de saber sobre la simbología de los mitos griegos, y lo cual “el individuo no ha aprendido jamás a establecer como un legado filogénico” (p. 2245). De hecho, Freud se aleja de la interpretación directa de lo onírico a partir de los símbolos propios de los mitos, los cuentos, el folclore, etc., al considerar que si bien son muchos los paralelismos con el simbolismo onírico, se corre el riesgo de dar por ciertas algunas interpretaciones que podrían no serlo. A esto se añade que para Freud el simbolismo es un factor de desfiguración del sueño —junto con la censura—, en la medida en que ambos producen falsedad e incompreensión.

Ahora bien, Freud sí reconoce que existen paralelismos entre los sueños y el mundo simbólico, pero también es claro en manifestar que no todo elemento onírico tiene una correspondencia directa con los símbolos, tal como lo señala en la décima conferencia de *Lecciones introductorias al psicoanálisis* (1916). Precisamente allí sostiene que la interpretación basada en el conocimiento de los símbolos no puede sustituir la asociación libre, es más bien un complemento. Es muy probable que darle el sentido del sueño a una persona, según Freud, le cause gran impresión, lo cual de ninguna manera se equipara con el trabajo que ha de realizar el propio soñante para traducir sus sueños, seguramente alejado de abstracciones y elucubraciones mitológicas. En síntesis, la posición freudiana que aquí se devela sirve para sostener la crítica que se le hace a Hillman, la cual se traduce muy bien en la siguiente cita de Freud:

Estas relaciones simbólicas no son algo privativo del sujeto del sueño ni tampoco constituyen una característica de la elaboración onírica en la que hallan su expresión, pues sabemos que los mitos y las fábulas, el pueblo en sus proverbios y sus cantos, el lenguaje corriente y la fantasía poética utilizan igual simbolismo. De este modo, no constituyendo los símbolos oníricos sino una pequeña provincia del extenso reino del simbolismo, no ha de ser lo más indicado atacar el problema general partiendo de la investigación de los sueños. Muchos de los símbolos empleados en otros sectores no se manifiestan en los sueños o sólo muy raras veces. Por otro lado, los símbolos oníricos pertenecen muchas veces exclusivamente al sueño, y otras no se los encuentra sino muy rara vez en sectores distintos. Estas circunstancias hacen que experimentemos la impresión de hallarnos ante una primitiva forma de expresión, desaparecida, de

la que sólo quedan algunos restos diseminados en diferentes sectores y conservados en formas ligeramente modificadas (1916, pp. 2223-2224).

En definitiva, el método propuesto por Freud asume que es el soñante quien posee la clave y el descifrado. Serán la asociación libre y las ocurrencias de él las que resuelvan el enigma. Así mismo, Freud dirá que las generalizaciones —fruto de utilizar los símbolos— hacen necesario que se les tome con mucha cautela. Indicará expresamente que no se debe exagerar la importancia de los símbolos en la interpretación de los sueños, como si todo el trabajo consistiera en traducir unos símbolos por otros dejando de lado la técnica de la asociación libre, la cual le da importancia a aquello que el soñante considere. Por lo tanto, los símbolos sólo han de tomarse como algo auxiliar al trabajo con el sueño. Es más, Freud dirá que el conflicto del neurótico sólo puede encontrar salida si se acude a la prehistoria del paciente, a fin de entender allí cómo la libido se manifestaba cuando advino la enfermedad.

Lo que si se puede afirmar, coincidiendo con Hillman, es que en la antigüedad griega (al menos desde la perspectiva mítica) los sueños pertenecían al Hades pues estaban vinculados a Hipnos, hijo de la Noche. Inclusive se deduce que los antiguos representaban en sus sueños a personajes del Hades, como por ejemplo cuando Penélope le relata en el canto XIX de la *Odisea* a un viejo mendigo, quien en realidad era su marido, lo que habrá de suceder a sus pretendientes: “la ruina amenaza a esos hombres: ni uno solo se habrá de escapar de la parca muerte” (§555, p. 419). De esta manera, podría decirse que en tiempos mitológicos los griegos consideraban que los sueños estaban unidos a Hipnos, por ser el sueño una especie de muerte.

A lo anterior se suma que para los griegos, incluso aquellos anteriores a la época de Homero, los sueños serían producto de los dioses o vehículos para acatar un designio o anunciar un suceso *por-venir*. Antes de la época de Homero existió una manera particular en que los sueños se vinculaban al Hades. Este vínculo apuntaba al anhelo y la busca de provocar sueños divinos, es decir, aquellos que servían de oráculo o con propósitos médicos. A fin de provocar tales sueños, según Dodds (1980), se acudía a diversas prácticas, entre las que se contaban el ayuno, automutilarse, dormir sobre la piel de un animal sacrificado, estar en contacto con objetos sagrados y la incubación (dormir en lugares sagrados). En este último procedimiento, los lugares vinculados al Hades servían para tal efecto. También resultaba útil visitar la cueva de Caronte, así como poner debajo de la almohada del soñante una rama de laurel, ya que esta se encontraba asociada con

la inmortalidad en el Hades. Con respecto a la práctica de la incubación, Dodds (1980) sostiene que no se encontraron rastros de esta práctica en Homero, a pesar de ser ya conocida desde tiempos pretéritos (siglo XV a.C., en Egipto). Quizás la razón para no mantenerse en el tiempo, a pesar de aún sostener la creencia en el Hades, radicó tal como lo afirma Dodds en que en Grecia

La concepción homérica de Hades, así como el escepticismo en los tiempos clásicos, deben haber contribuido a impedir tal evolución y de hecho los sueños mánticos concedidos por los muertos solo parecen haber desempeñado un papel muy secundario en la época clásica. Es posible que adquirieran más importancia en algunos círculos helenísticos, cuando Pitágoras y los estoicos aproximaron convenientemente los muertos con los vivos, trasladando el emplazamiento del Hades al aire. En cualquier caso, leemos en Alejandro Polihistor que “todo el aire está lleno de almas, adoradas como los demonios y los héroes y son ellas las que envían a la humanidad los sueños y presagios”, y una teoría semejante se atribuye a Posidonio. Pero los que adoptaban esa idea no tenían por qué buscar sueños en lugares especiales, ya que los muertos estaban en todas partes; los nekyomanteia no tenían ya nada que hacer en el mundo antiguo (1980, p. 111).

Después, con el advenimiento de la filosofía se construyó una visión más racional de los sueños. Se puede establecer que el primer filósofo presocrático en asumir dicha visión fue Heráclito, para quien “el sueño es pues un estado intermedio entre la vigilia y la muerte” (Kirk, Raven y Schofield, 2008, p. 276). También sería el primero en ubicar el sueño como una parte referida a sí misma, y no algo independiente del soñante o proveniente de los dioses, en la medida que al soñar se cierran los canales de percepción que vinculan a quien sueña con el mundo circundante. Según Dodds (1980), esto elimina la concepción del sueño objetivo predominante hasta el momento, y da lugar a una concepción diferente del sueño en los albores del siglo V. Dicha concepción es resumida por este autor de la siguiente manera:

No fue hasta finales del siglo V que el tipo tradicional de “sueño divino”, no alimentado por una fe viva en los dioses tradicionales, decayera en frecuencia e importancia. Las mentes religiosas se inclinaban ahora a ver en el sueño significativo una prueba de las facultades innatas del alma misma, que esta se podía ejercitar cuando el sueño la liberaba de las trabas groseras del cuerpo (p. 118).

Así mismo, siguiendo a Dodds (1980) se infiere cómo más adelante aparecen las concepciones médico-filosóficas sobre el sueño. Hipócrates otorgó importancia a los sueños que revelaban las condiciones del estado de salud del cuerpo, en cuanto consideraba el alma como aquella entidad que dominaba lo corpóreo y esto le permitía examinar si la persona estaba enferma o no. También dispuso interpretaciones con base en analogías entre aspectos del mundo exterior y estados de salud del cuerpo. Platón por su parte vincula los sueños con el alma racional, conectándolos indirectamente con el principio de realidad. En el *Fedón* (1992, § 61b, p. 33) Sócrates señala cómo repetidamente y en diferentes formas antes de su juicio, los sueños lo exhortaban y animaban a que practicara filosofía, lo cual sería acatado con el firme propósito de purificarse. Aristóteles negará que los sueños tengan conexiones con la divinidad y los vinculará con el *daímon*. Aceptará los sueños que indiquen la comprensión de síntomas corporales que no pueden ser entendidos o significados durante la vigilia, así como aquellos que le dicen al soñante lo que debe hacer. Por fuera de estos dos tipos de sueños precognitivos, todo lo demás será coincidencia. Más adelante en el helenismo, los estoicos revivirán el sentido religioso de los sueños, en el cual estos dan guía, consejo y dicen al hombre qué hacer o evitar.

Freud, por su parte, rescata precisamente de los antiguos aquella idea de concebir el sueño como una facultad del alma (del inconsciente en su caso) y que se manifestaba en forma de un código que precisa desciframiento. Mientras tanto, su renovada concepción de los sueños distaba de la de los pueblos primitivos en al menos dos aspectos que vale la pena mencionar. Por un lado, considera Freud que el estudio de los sueños nunca llegará a demostrar que existe una vida en el más allá, ni un conocimiento preciso del futuro. Su posición con respecto al valor del sueño en el conocimiento del porvenir es la siguiente:

Diríamos, en cambio, que el sueño nos revela el pasado, pues precede de él en todos sus sentidos. Sin embargo, la antigua creencia de que el sueño nos muestra el porvenir no carece por completo de verdad. Representándonos un deseo como realizado, nos lleva realmente al porvenir, pero este porvenir que el soñador toma como presente está formado por el deseo indestructible conforme al modelo de dicho pasado (1900, p. 720).

Ahora bien, con respecto a la relación entre los sueños y el Hades en Freud, Hillman (1979) afirma que Freud reconoció plenamente la pertenencia del sueño al Hades, “incluso en su sentido más romántico, pues el sueño *como tal* pertenecía al inframundo” (p. 10). Dicha afirmación es además sustentada por Hillman

(1979, p. 10) cuando señala que para Freud “los residuos diurnos no son el mismo sueño (...) No podrían ser ellos mismos una forma de sueño. Ellos son, estrictamente hablando, solamente el material psíquico que emplea el trabajo con los sueños (...)” (CP2, p. 138).⁷³ No obstante, revisando el texto de Freud *Un sueño como testimonio* (1913) al que hace alusión Hillman, consideramos que no hay en él señal evidente para asegurar que Freud considera el sueño parte del inframundo. Lo que Freud sostiene es que los “restos diurnos procesos ideativos con carga afectiva, procedentes del día anterior al sueño” podrían continuar durante el sueño manifestándose como “deseos o temores no solucionados (...) propósitos, reflexiones, advertencias, tentativas de adaptación a tareas inminentes, etc.” (1913, p. 1726). El sueño sería entonces un proceso ideativo con carga afectiva, el cual se manifiesta en deseos o temores no solucionados, de manera que es la realización de deseos inconscientes el principal factor que acompaña al sueño. Dichos deseos no necesariamente corresponden a un deseo actual, pueden ser, según Freud (1900), “deseos pasados, agotados, olvidados y reprimidos, a los que solo por su resurgimiento en el sueño hemos de atribuir una especie de supervivencia” (p. 499).

A fin de explicar esta idea de los deseos que se encuentran dormidos o enterrados, acude al pasaje de la *Odisea* en el que las almas se despiertan al beber sangre, y sostiene: “tales deseos no han muerto, según nuestro concepto de la muerte, sino que son semejantes a aquellas sombras de la *Odisea*, que cuando bebían sangre despertaban a una cierta vida” (Freud, 1900, p. 499). Freud encontró de esta manera relaciones, similitudes y paralelismos con temas míticos y se sirvió de ellos para explicar el sueño. Sin embargo, no manifestó que los sueños de sus pacientes tuviesen origen en el pensamiento mítico griego o en el Hades. Claramente sostuvo que los sueños “son semejantes” a aquellas sombras del Hades, es decir, la idea según la cual los sueños pasados que se actualizan y aparecen o emergen en un sueño presente se parecen a aquellas almas de la *Odisea* que se despiertan al beber sangre. No plantea que los deseos ocultos tienen su origen o su trasfondo en la concepción homérica de alma-*eidôlo*. Como se aprecia, lo mítico es tan sólo una argucia argumentativa y explicativa a la que Freud acude.

Si se toman las ideas plasmadas en el párrafo anterior, es posible afirmar que la tesis de Hillman es acertada en tanto Freud asegura que metafóricamente en los

73 “Says that the day residues ‘are not the dream itself (...) They could not of themselves form a dream. They are, strictly speaking, only the psychical material which the dream work employs (...)”.

sueños y las neurosis permanece una parte correspondiente al mundo anímico de la antigüedad. No obstante, Freud acude a lo mítico no para sostener que los sueños estaban conectados con el Hades, sino como una manera de relacionar la psicología individual con la psicología de las masas, ejemplo de lo cual se encuentra en *Tótem y tabú* (1912). Así, Freud no se está refiriendo de ninguna manera a la pertenencia de los sueños al inframundo. En caso de equipararse el inframundo con un espacio onírico caracterizado por lo enigmático y lo oscuro, se estaría cometiendo una gran equivocación, pues tales características del sueño no son atribuidas por Freud a un *background* mítico (como lo considera Hillman), sino principalmente a la existencia de “una *censura* relacionada con deseos eróticos de naturaleza inconsciente” (1901, p. 749). Según esto, el principal factor que acompaña a los sueños es la realización de deseos inconscientes. Así lo asegura en *Un sueño como testimonio*:

En la medida en que comprendemos la formación del sueño, hemos de afirmar que su factor esencial es un deseo inconsciente, por lo general infantil, pero actualmente reprimido, que puede manifestarse por medio de aquel material somático o psíquico (es decir, también por los restos diurnos), confiriéndoles con ello la energía necesaria para irrumpir en la consciencia, aun durante el reposo mental nocturno. El sueño siempre es la realización de este deseo inconsciente, cualquiera que sea su restante contenido: advertencia, reflexión, confesión o algún otro trozo de la profusa vida diurna preconsciente que haya llegado a la noche sin haber sido resuelto. Este deseo inconsciente es el que impone a la labor onírica su peculiar carácter de elaboración inconsciente de un material preconsciente (1913, p. 1976).

Lejos de concebir que el camino hacia los sueños estaba en un pasado mitológico ubicado en el Hades, Freud planteó la necesidad de emplear una técnica que permitiera dar cuenta del significado de los sueños en tanto su contenido manifiesto fuera una deformación. El soñante no reproduce con exactitud los sueños, así creamos que son temas míticos. Incluso si acude a ellos seguramente contribuiría a la deformación del sueño mismo.

De tal manera que no existen elementos suficientes para establecer que los sueños tienen un pasado mítico en el Hades. Para asegurarlo, se requeriría asumir al menos varias creencias a la vez. Como primera medida, sería necesario estar de acuerdo con la inmutabilidad de unos mitos y un alma colectiva griega, que se mantienen durante el transcurrir de los siglos. Segundo, los humanos de épocas posteriores deben aceptar que dichos mitos estarían sepultados en el inconsciente

de su alma colectiva, y emergerían a través de nuestros sueños. Por último, que todos estos relatos serían confirmados y escuchados por los psicoanalistas en sus consultorios. El vínculo entre Hades e inconsciente es una pretensión de la psicología imaginal o arquetípica, más que una posición de Freud, una suerte de anacronismo en el que se presentan los fenómenos como algo propio de una época a la cual no corresponden. Así se desconoce que los sueños no son acontecimientos que tienen lugar en medio de un vacío histórico, y se olvida que el hombre recuerda e interpreta su experiencia con la ayuda de estereotipos propios de la sociedad particular en la que vive. En síntesis, según Giegerich, la psicología imaginal se equivoca en su proceder en cuanto

Gran parte de la charla sobre “Dioses” en ocasiones parece engañosa para mí. Los fenómenos de la vida son similares a través del tiempo, y debido a las similitudes formales, es tentador interpretar los fenómenos de nuestro tiempo, en términos de los dioses que los griegos habrían visto en ellos. Pero para ello, hay que extraer el fenómeno de hoy en día del actual contexto psico-lógico de tal manera que tendría un estatus completamente diferente (2008, p. 320) (original en inglés, traducción del autor).⁷⁴

Finalmente, la actitud griega y contemporánea en relación con los sueños son muy diferentes entre sí, por lo que resultan interpretaciones y vivencias distintas frente a un “mismo fenómeno”. En este sentido, por ejemplo, no es posible afirmar que para los griegos antiguos sus sueños eran fruto de un acto individual o creado por su propia cuenta, pues consideraban la experiencia onírica una realidad vivida de manera objetiva, es decir, que los sueños se encontraban en sí mismos, pero se daban de manera independiente del soñador.

Es claro que un hombre de esta época, luego de despertar y saber que ha soñado (aunque también pueda en cierto momento manifestar algún tipo de ajenidad psíquica del sueño), exprese “yo tuve un sueño”, tal como señala Freud en *La interpretación de los sueños* (1900). Con esto se entiende que el sueño es fruto de un acto individual, pues todo sueño refiere a la persona que sueña. Inclusive si

74 “Much of the talk of ‘Gods’ seems downright phony to me. The phenomena of life are similar through the ages, and because of the *formal* similarities, it is tempting to interpret the phenomena of our times in terms of the gods that the Greeks would have seen in them. But in order to do so, one has to remove the present-day phenomena out of the actual modern psycho-logical context that informs them and gives them their entirely different status”.

se hace presente en el sueño una persona diferente, es de suponer que el soñante está detrás de dicha persona, la cual se hace presente por identificación. Mientras tanto, el griego de la antigüedad diría: “el sueño que habita en mí”, ya que los sueños precisaban de un otro y no se asignaban como fuentes del yo. El “yo soy” o “yo tengo un sueño” es algo que la humanidad adquirió mucho después.

Referencias

- Artemidoro. (1989). *La interpretación de los sueños* (trad. García Gual). Madrid: Editorial Gredos.
- Bremmer, J. (2002). *El concepto del alma en la antigua Grecia*. Madrid: Ediciones Siruela.
- Dodds, E. R. (1980). *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza editorial.
- Freud, S. (1900). *La interpretación de los sueños*. Volumen 4. Buenos Aires, Argentina: Amorroutu.
- Freud, S. (1901). *Los sueños*. En *Obras completas* (trad. por L. Ballesteros) Tomo I. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Freud, S. (1907). Sueños en el folclore. En *Obras completas* (trad. L. Ballesteros). Tomo II. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Freud, S. (1912). *Tótem y tabú*. En *Obras completas* (trad. L. Ballesteros) Tomo II. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Freud, S. (1913). *Un sueño como testimonio*. En *Obras completas* (trad. L. Ballesteros). Tomo II. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Freud, S. (1914). *Contribuciones a la historia del movimiento psicoanalítico*. En *Obras completas* (trad. L. Ballesteros). Tomo II. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Freud, S. (1916). *Lecciones introductorias al psicoanálisis*. En *Obras completas* (trad. L. Ballesteros). Tomo II. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Freud, S. (1917[1915]). *Complemento metapsicológico a la doctrina de los sueños*. En *Obras completas* (trad. L. Ballesteros). Tomo VI. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Freud, S. (1932). *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis*. En *Obras completas* (trad. L. Ballesteros). Tomo III. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Giegerich, W. (2004). *The historicity of myth*. En Mogenson (ed.), *Dialectics & analytical psychology* (pp. 41-59). New Orleans: Spring Journal Books.
- Giegerich, W. (2008). *The soul's logical life: Towards a Rigorous Notion of Psychology*. Frankfurt: Peter Lang.
- Hillman, J. (1979). *The dream and the underworld*. New York: Harper Perennial.
- Kirk, G. (1974). *Los filósofos presocráticos*. Barcelona: Editorial Gredos.

- Kirk, G., Raven, J. y Schofield, M. (2008). *Los filósofos presocráticos, Historia crítica con selección de textos*. Madrid: Editorial Gredos.
- Lincoln, J. S. y Seligman, C. G. (1935). *The dream in primitive cultures*. London: Kessinger Publishing.
- Otto, W. (2007). *Teofanía: el espíritu de la antigua religión griega*. Madrid: Sexto piso.
- Platón. (1992). *Fedón* (trad. G. Gual). Madrid: Gredos.

Bibliografía general

- Albaladejo, M. (2006). *Los griegos: vida y costumbre en la Antigüedad*. Madrid: Edimat.
- Annas, J. y Barnes, J. (1985). *The modes of Scepticism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Aristizábal, E. (enero-diciembre, 2010). Freud y la cuestión del inconsciente. *Desde el Jardín de Freud. Revista de psicoanálisis*, 10, 109-119.
- Aristóteles. (1988). *Acerca del alma* (trad. T. Martínez). Madrid: Gredos.
- Artemidoro. (1989). *La interpretación de los sueños* (trad. G. Gual). Madrid: Editorial Gredos.
- Bonnefoy, Y. (Dir.). (1996). *Diccionario de los pensamientos míticos y de las religiones de las sociedades tradicionales y del mundo antiguo*. Barcelona: Ediciones Destino.
- Braunstein, N. (2009). Un café con el inconsciente. En J. Orejuela, V. Salazar, C. Martínez, L. Zúñiga y H. Cardona (comp.), *El psicoanálisis, el amor y la guerra* (pp. 201-235). Cali: Editorial Bonaventuriana.
- Bremmer, J. (2002). *El concepto del alma en la antigua Grecia*. Madrid: Ediciones Siruela.
- Brunschwig, J., Lloyd, G. y Pellegrin, P. (2000). *Diccionario Akal: el saber griego*. Madrid: Ediciones Akal.
- Castoriadis, C. (2006). *Lo que hace a Grecia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Diehls, H. (2007). *La evolución de la filosofía griega*. Buenos Aires: Editorial Quadrata.
- Dodds, E. R. (1980). *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza editorial.
- Fairbanks, A. (1900). The Chthonic Gods of Greek Religion. *The American Journal of Philology*, 21(3), 241-259.
- Feldon, D. (2007). The dead. En D. Ogden (ed.), *A Companion to Greek Religion* (pp. 86-99). Oxford: Blackwell Publishing.
- Freud, S. (1900). La interpretación de los sueños. En *Obras completas* (trad. L. Ballesteros). Tomo I. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Freud, S. (1901). Los sueños. En *Obras completas* (trad. por L. Ballesteros) Tomo I. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Freud, S. (1907a). El delirio y los sueños en la "Gradiva", de W. Jensen. En *Obras completas* (trad. L. Ballesteros) Tomo II. Madrid: Biblioteca Nueva.

- Freud, S. (1907). Sueños en el folclore. En *Obras completas* (trad. L. Ballesteros). Tomo II. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Freud, S. (1912). Tótem y tabú. En *Obras completas* (trad. L. Ballesteros) Tomo II. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Freud, S. (1913). Un sueño como testimonio. En *Obras completas* (trad. L. Ballesteros). Tomo II. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Freud, S. (1914). Contribuciones a la historia del movimiento psicoanalítico. En *Obras completas* (trad. L. Ballesteros). Tomo II. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Freud, S. (1915). Lo inconsciente. En *Obras completas* (trad. L. Ballesteros). Tomo II. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Freud, S. (1915a). *Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte*. En *Obras completas* (trad. L. Ballesteros) Tomo II. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Freud, S. (1916). Lecciones introductorias al psicoanálisis. En *Obras completas* (trad. L. Ballesteros). Tomo II. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Freud, S. (1917[1915]). Complemento metapsicológico a la doctrina de los sueños. En *Obras completas* (trad. L. Ballesteros). Tomo VI. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Freud, S. (1923). El “yo” y el “ello”. En *Obras completas* (trad. L. Ballesteros) Tomo III. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Freud, S. (1932). Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis. En *Obras completas* (trad. L. Ballesteros). Tomo III. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Freud, S. (1939). Moisés y la religión monoteísta. En *Obras completas* (trad. L. Ballesteros). Tomo III. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Galiano, M. (1988). Epicuro y su jardín. En Camps, V. (ed.), *Historia de la ética: de los griegos al renacimiento* (vol. I). Barcelona: Editorial Crítica.
- Gallegos, M. (2012). La noción de inconsciente en Freud: antecedentes históricos y elaboraciones teóricas. *Revista Latinoamericana de Psicopatología*, 15(4), 891-907.
- García-Borrón, J. C. (1998). *Historia de la filosofía*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Graves, R. (1985). *Los mitos griegos I*. Madrid: Alianza Editorial.
- Gebhrardt, V. (1968). *Los dioses de Grecia y Roma*. México: Editorial Nacional.
- Giegerich, W. (2004). The historicity of myth. En Mogenson (ed.), *Dialectics & analytical psychology* (pp. 41-59). New Orleans: Spring Journal Books.
- Giegerich, W. (2008a). *The soul's logical life: Towards a Rigorous Notion of Psychology*. Frankfurt: Peter Lang.
- Giegerich, W. (2008b). *Soul-Violence*. New Orleans: Spring Journal Books.
- Gigon, O. (1962). *Problemas fundamentales de la filosofía antigua*. Buenos Aires: Compañía General Fabril Editora.

- Guthrie, W.K. C. (1970). *Orfeo y la religión griega*. Buenos Aires: Argentina: Eudeba Editorial Universitaria.
- Guthrie, W.K. C. (1984). *Historia de la filosofía griega*. Madrid: Editorial Gredos.
- Hadot, P. (1998). *¿Qué es la filosofía antigua?* México: Fondo de Cultura Económica.
- Hadot, P. (2008). *Elogio a Sócrates*. Barcelona: Paidós.
- Hesíodo. (1981). *Teogonía, trabajo y días*. Madrid: España: Editorial Bruguera.
- Hillman, J. (1979). *The dream and the underworld*. New York: Harper Perennial.
- Hillman, J. (1999). *Re-imaginar la psicología*. Madrid: Ediciones Siruela.
- Hojman, E. (2004). El más allá en la antigua Grecia. *Historia de la National Geographic*, 5, pp. 21-24.
- Homero. (1982). *Odisea*. Madrid: Editorial Gredos.
- Homero. (1991). *Ilíada*. Madrid: Editorial Gredos.
- Jaeger, W. (1997). *La teología de los primeros filósofos griegos*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Jung, C. (1916). La función trascendente. En *Obra Completa* (trad. W. Verlag y D. Ábalos). Volumen 8. Madrid: Editorial Trotta.
- Jung, C. (1932). Picasso. *Obra Completa* (trad. por C. Ohlrich). Volumen 15. Madrid: Editorial Trotta.
- Jung, C. (1944). Psicología y alquimia. En *Obra Completa* (trad. L. Bixio). Volumen 12. Madrid: Editorial Trotta.
- Jung, C. (1946). Psicología de la transferencia. En *La práctica de la psicoterapia. Obra Completa* (trad. J. Pérez, vol. 16). Madrid: Editorial Trotta.
- Jünger, F.G. (2006). *Mitos griegos*. Barcelona: Herder editorial.
- Kerényi, K. (1991). *Los dioses griegos*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Kerényi, K. (1999). *La religión antigua*. Barcelona: Editorial Herder.
- Kirk, G. (1974). *Los filósofos presocráticos*. Barcelona: Editorial Gredos.
- Kirk, G., Raven, J. y Schofield, M. (2008). *Los filósofos presocráticos, Historia crítica con selección de textos*. Madrid: Editorial Gredos.
- Kirk, G. S. (1985). *El mito*. Barcelona: Paidós.
- Laplanche, J. y Pontalis, J. (2004). *Diccionario de psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1971). *Escritos I*. México: Siglo XXI.
- Lacan, J. (1975). *Freud por siempre*. En Orejuela, J. 2012 (comp.), *Palabra plena. Conversaciones con psicoanalistas* (pp. 51-62). Cali: Editorial Bonaventuriana.
- Lacan, J. (1984). *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lang, A. (1975). *La filosofía helenística*. Madrid: Alianza Editorial.
- Lledó, E. (1995). *El epicureísmo*. Madrid: Taurus.

- Lincoln, J. S. y Seligman, C. G. (1935). *The dream in primitive cultures*. London: Kessinger Publishing.
- Littleton, C. (2004). *Mitología: antología ilustrada de mitos y leyendas del mundo*. Barcelona: Blume.
- Mangas, J. (1991). *Textos para la historia antigua de Grecia*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Nilsson, M. (1961). *Historia de la religión griega*. Buenos Aires: Eudeba.
- Otto, W. (1987). *Los dioses de Grecia*. Madrid: Ediciones Siruela.
- Otto, W. (2007). *Teofanía: el espíritu de la antigua religión griega*. Madrid: Sexto piso.
- Platón. (1982). *Apología* (trad. C. Ruiz y E. Iñigo). Madrid: Gredos.
- Platón. (1986). *República* (trad. C. Lan). Madrid: Gredos.
- Platón. (2008a). *Crátilo* (trad. C. Ruiz, G. F. Méndez, F. Olivieri y Calvo). Madrid: Gredos.
- Platón. (1992a). *Fedón* (trad. G. Gual). Madrid: Gredos.
- Platón. (1992b). *Timeo* (trad. A. Durán y F. Lisi). Madrid: Gredos.
- Platón. (2008b). *Gorgias* (trad. C. Ruiz, G. F. Méndez, F. Olivieri y Calvo). Madrid: Gredos.
- Platón. (2008c). *Timeo* (trad. C. Ruiz, G. F. Méndez, F. Olivieri y Calvo). Madrid: Gredos.
- Quirini, B. (1991). El más allá en las religiones del mundo clásico. En P. Xella (ed.), *Arqueología del infierno* (pp. 225-262). Barcelona: AUSA.
- Ratto, S. (2007). *Grecia*. Barcelona: Random House Mondadori.
- Rohde, E. (1948). *La idea de alma e inmortalidad entre los griegos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Richepin, J. (1951). *Pensamiento mítico clásico*. México: UTEHA.
- Serrano, A. y Pascual, A. (2007). *Diccionario de símbolos*. Madrid: LIBSA.
- Sexto Empírico. (1993). *Esbozos pirrónicos* (trad. A. Cao y T. Muñoz). Madrid: Editorial Gredos.
- Vernant, J. P. (1986). *La muerte en los ojos*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Vernant, J. P. (2001). *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*. Barcelona: Paidós.
- Vernant, J. P. (2002). *Mito y tragedia en la Grecia antigua* (tomo I). Barcelona: Paidós.
- Vernant, J. P. (2011). *Mito y religión en la Grecia antigua*. Barcelona: Ariel.

Índice analítico

A

Acto psíquico, 65
Alejandro Magno, 57
Alma, 1, 3, 4, 5, 10, 11, 19, 20, 28, 30, 31, 35, 36, 37, 38, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 53, 54, 55, 56, 60, 77, 79, 92, 99, 100, 101, 102, 103
Aparato psíquico, 62, 63, 66, 67, 68, 70, 88, 89
Aquiles, 27, 31, 33, 37, 43, 95
Aristóteles, 11, 54, 100
Acerca del alma, 54
Arquetipo, 72
Artemidoro, 93, 94, 96
Artemisa, 36
Asociación libre, 70, 90, 97, 98
Ataraxia, 55, 56
Atenea, 22
Átropos, 21

C

Campos Eliseos, 28, 29, 38, 46,
Cerbero, 23, 28, 33
Cielo, 18, 29, 46, 74, 76
Ciencias ocultas, 88
Circe, 34, 35
Cloto, 21
Complejo de Edipo, 72
Conciencia, 25, 32, 61, 64, 65, 66, 67

Conocimiento, 17, 43, 52, 55, 71, 72, 97, 100
Consciente, 5, 47, 62, 64, 65, 67, 68, 70, 73, 88
Corbin, Henri, 7
Cosmovisión, 9
Creencia, 10, 15, 29, 34, 36, 41, 47, 53, 56, 57, 60, 79, 93, 96, 99, 100, 102
Cronos, 18, 19, 28, 72
Cronos, 35
Cuentos, 92, 97
Culto, 18, 32, 38, 52, 57, 86
Cultura griega, 10, 16, 30, 55
Cultura, 12, 56, 60, 71, 76, 78, 84, 85, 86, 92, 93, 96

D

Daïmon, 5, 100
Démeter, 24
Demócrito, 54
Desciframiento, 8, 92, 100
Deseo inconsciente, 88, 89, 101, 102
Deseo, 6, 17, 22, 36, 49, 50, 64, 66, 74, 87, 88, 89, 92, 94, 100, 101, 102
Destino de las almas, 11, 15, 16, 18, 20, 21, 24, 28, 29-38, 42, 44, 46, 49, 50, 51, 54, 60, 77
Determinismo, 12

Dioses griegos, 2, 5, 10, 11, 12, 15, 16, 17-26, 28, 29, 30, 33, 34, 36, 38, 41, 43, 44, 46, 50, 55, 57, 60, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 86, 88, 92, 94, 95, 98, 99, 103

Divinidad, 26, 30, 43, 51, 55, 76, 86, 94

E

Éaco, 36

Edipo Rey, 24, 72

Ego, 6, 96

Ejercicios espirituales, 49, 50, 53, 56

Ello, 3, 67, 68, 69, 70, 74

Energía psíquica, 64, 69

Epicuro, 11, 54, 55

Epopeya, 10, 93

Erebo, 26, 27, 28, 29, 36

Escepticismo, 56, 99

Espíritu, 30, 42, 60, 75, 79

Esquema del homúnculo, 68

Estigia, 19, 27, 28

Éter, 18, 27, 29, 76

Ethos, 51, 52

Ética, 43, 44, 45, 46, 66, 69, 75

Etimología, 37, 43

Euclides, 62

F

Fábulas, 28, 71, 97

Fenómenos psíquicos, 2

Filosofía antigua, 1, 7, 11, 41, 42, 50, 53

Filosofía helenista, 53, 56

Filosofía, 11, 16, 42, 49, 57, 99, 100

Filósofo, 9, 41, 44, 49, 53, 54, 57, 99

Filósofos helénicos, 57

Filósofos jónicos, 54

Freud, Sigmund, 1, 2, 3, 6, 8, 11, 12, 59, 60, 61-80, 83, 84, 87-91, 92, 93, 95, 96, 97, 98, 100, 101, 102, 103

Concepción del sueño, 83, 87-91, 99

Complemento metapsicológico a la doctrina de los sueños, 89

El delirio y los sueños en la "Gradiva", de W. Jensen, 74, 75

El múltiple interés del psicoanálisis, 71

Introducción al psicoanálisis, 63

La interpretación de los sueños, 3, 61, 62, 63, 65, 67, 74, 87, 93, 103

Lecciones introductorias al psicoanálisis, 61, 66, 71, 76, 88, 97

Los sueños, 72, 95

Moisés y la religión monoteísta, 72

Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis, 73, 90

Sueños en el folklore, 91

Tótem y tabú, 102

Un sueño como testimonio, 101, 102

Futuro, 21, 33, 42, 56, 57, 66, 88, 91, 92, 93, 100

G

Génesis de lo inconsciente, 67

Geometría euclidiana, 62, 69,

70, 75

Gorgonas, 22, 23, 44

H

Helena, 29

Helenismo, 7, 11, 33, 41, 53,

56, 57, 60, 78, 79, 99, 100

Heráclito, 85, 99

Hermenéutica, 71, 86

Hesíodo, 16, 17, 18, 19, 20, 24, 28, 29,
30

Los trabajos y los días, 24, 30

Teogonía, 9, 16, 30

Hillman, James, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 10,
11, 12, 59, 60, 61, 70, 73, 74, 75, 76,
77, 78, 79, 83, 84, 87, 91, 96, 97, 98,
100, 101, 102

Re-imaginar la psicología, 3, 76

The dream and the underworld, 1, 2, 4,
84, 96

Hipnos, 12, 98

Hipócrates, 100

Homero, 8, 9, 16, 17, 21, 27, 29, 30, 37,
43, 44, 46, 47, 48, 77, 92, 93, 98, 99

Hades homérico, 42

La Iliada, 9, 15, 16, 18, 22, 24, 27, 31, 33,
35, 37, 43, 44, 46

La Odisea, 8, 9, 15, 16, 22, 23, 29, 33, 35,
37, 98, 101

Mundo homérico, 11, 30, 35

Poemas homéricos, 9, 10, 16, 17, 43

Sueños homéricos, 93

I Imaginario, 66,

Inconciente, 69, 70

Inconsciente, 1, 2, 3, 5, 6, 7, 8, 11, 12,
59, 60, 61-80, 84, 85, 88, 89, 90, 91,
92, 100, 102, 103

Inconsciente colectivo, 72, 84, 85

Infierno, 9, 74

Inframundo, 3, 4, 5, 7, 18, 23, 35, 60, 61,
73, 75, 76, 77, 96, 100, 101, 102

Interpretación simbólica, 96

Interpretar los sueños, 6, 12, 90, 93,
96, 98

J Jung, Carl, 1, 6, 71, 75, 78, 79,
80, 92

Jünger, F. G., 10, 26

K Keres, 22, 23
Koré, 94, 95, 96

L Lacan, J., 65, 66, 69, 70, 73, 75
Láquesis, 21

Leyendas, 77, 92, 95

Libido, 89, 98

Logos, 7, 50, 79, 85

M Más allá, el, 10, 36, 37, 38, 50,
75, 79, 100

Materialismo, 4

Método histórico, 8, 16

Mínos, 36

Misterios de Eleusis, 10

Mitología, 2, 5, 7, 8, 12, 16, 17, 18, 29,
33, 52, 60, 61, 71, 72, 73, 74, 75, 77,
86, 88, 92, 94, 95, 97, 98, 102

Mitos, 1, 2, 4, 7, 9, 12, 17, 35, 44, 46, 52,
54, 56, 60, 61, 71, 72, 75, 76, 77, 84,
85, 86, 92, 94, 96, 97, 102

Mítico, 1, 2, 5, 7, 8, 9, 10, 11, 15, 16, 17,
22, 38, 41, 42, 44, 46, 54, 57, 59, 60,
71, 72, 73, 75, 76, 77, 78, 79, 84, 85,
88, 91, 94, 98, 101, 102

- Moira, 21, 22, 51
Monoteísmo, 57, 72, 95
Muerte, 3, 6, 10, 11, 18, 19, 20, 22, 23, 27, 28, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 42, 44, 45, 46, 48, 49, 50, 53, 54, 55, 56, 80, 94, 98, 99, 101
Después de la muerte, 16, 18, 26, 27, 29, 33, 36, 37, 38, 44, 45, 46, 51, 54, 57, 77, 79
Miedo a la muerte, 34, 42, 44, 47, 49, 54, 55, 56
Mundo del ocultismo, 75
Mundo diurno, 3, 5, 6
Mundo helenístico, 11, 57
Mundo nocturno, 6
Mundo psíquico, 73
Mundo simbólico, 97
- N** Nekya, 30, 34, 35, 79
Neurosis, 3, 69, 79, 89, 90, 92, 98, 102
- O** Olimpo, 17, 18, 19, 26, 75, 76
Onírico, 2, 12, 69, 74, 84, 85, 87, 89, 91, 93, 94, 96, 97, 102, 103
Oposicionismo, 4
Oráculo, 88, 92, 98
Órfico, 10, 38, 47, 49, 51, 52
Orfismo, 51, 52
- P** Pasado, 7, 12, 50, 66, 72, 76, 78, 100
Pasado mítico, 2, 12, 60, 71, 73, 75, 77, 84, 91, 102
Pegaso, 44
Pensamiento mítico, 1, 2, 10, 11, 15, 44, 54, 57, 60, 75, 101
Personalidad, 69
Pitágoras, 99
Platón, 9, 11, 25, 29, 36, 38, 41-57, 76, 100
Crátilo, 25, 43, 47, 52
Fedón, 29, 36, 42, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 100
Fedro, 44
Gorgias, 44, 45, 46, 47, 50, 53
Ideas platónicas, 42
La República, 43, 44, 46, 50, 51
Timeo, 48, 53
Plutón, 21, 25, 94
Poesía, 16, 42, 97
Poeta, 8, 9, 16
Politeísta, 7, 57, 76, 79
Porvenir, 100
Poseidón, 28
Prácticas funerarias, 10, 15, 29
Preconsciente, 64, 65, 68, 69, 70, 102
Presente psíquico, 60, 73
Primera tópica, 62, 63, 64, 67, 70, 75
Proceso psíquico, 7, 70
Producto psíquico, 87
Psicoanálisis, 1, 65, 71, 79, 84, 88, 89, 91
Psicoanalista, 63, 70, 103
Psicología, 7, 65, 66, 71, 76, 79
Psicología analítica junguiana, 1
Psicología arquetípica, 1, 2, 12, 59, 60, 70, 103
Psicología de la consciencia, 61, 65

Psicología de las masas, 72, 102
 Psicología imaginal, 86, 94, 103
 Psicología individual, 72, 102
 Psicología profunda, 4, 6, 60, 84
 Psicopatología, 76
 Psicosis, 3, 90,
 Psique, 2, 4, 30, 32, 49, 76, 77, 78
 Pulsión, 64, 66, 67, 68, 74, 75, 89
 Purificación del alma, 11, 38, 41, 46,
 50-53,
R Ramadantis, 29, 36
 Rea, 18, 29
 Realidad material, 89
 Realidad psíquica, 2, 64, 89
 Realidad social, 95
 Realidad, 4, 6, 8, 30, 35, 55, 60, 62, 64,
 68, 71, 73, 77, 84, 91, 92, 100, 103
 Recuerdos, 63, 64, 72, 78, 88
 Reflexión filosófica, 38, 41, 44, 49, 60
 Reino de la oscuridad y las tinieblas, 20,
 26
 Reino de lo informe, 23
 Reino de lo invisible, 4
 Reino de los muertos, 32, 33, 34, 36, 94
 Reino de los vivos, 32
 Reinos inferiores, 27
 Relatos, 1, 9, 16, 86, 103
 Religión astral, 57
 Religión griega, 17
 Religión órfica, 51
 Reprimido, 3, 62, 64, 65, 67, 68, 69, 73,
 74, 87, 101, 102
 Restos diurnos, 70, 89, 101, 102
 Ritos, 32, 56, 57, 86

S Saturno, 29, 72
 Segunda tópica, 62, 66, 67, 68,
 69, 70
 Simbólico, 2, 66
 Simbolismo, 71, 80, 91, 97
 Sísifo, 27, 33, 36
 Sistema inconsciente, 64, 65, 67, 69
 Sistemas psíquicos, 89
 Sócrates, 42, 44, 49, 50, 52, 53, 100
 Soñante (soñador), 5, 12, 86, 87, 88, 89,
 90, 92, 93, 96, 97, 98, 99, 100, 102,
 103, 104
 Soñar, 70, 88, 89, 92, 93, 94, 95, 99, 103
 Subconsciente, 66
 Sueños, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 12, 27, 30,
 31, 60, 61, 67, 70, 73, 75, 76, 77, 83,
 84-104
 Sueños literarios, 75, 93
 Superyó, 70

T Tántalo, 27, 36
 Tártaro, 19, 27, 28, 29, 36, 75
 Teoría de los sueños, 3, 5
 Thánatos, 22, 23, 36
 Ticio, 36
 Tiresias, 26, 33, 35, 43
 Trabajar con los sueños, 2, 5, 6, 61, 84,
 88, 89, 90, 92, 97, 98, 101
 Transmigración, 51
 Tykhe, 57

U Ulises, 26, 33, 34, 35, 37, 43

V Vida filosófica, 38, 50, 51, 52,
53, 55

Vida psíquica, 61, 65, 75

Virgilio, 74

La Eneida, 74

Visión mitológica, 32

Y Yo, 67, 68, 69, 70, 73, 89, 104

Z Zeus, 18, 21, 24, 25, 29, 72,
74, 95

Este libro se terminó de imprimir y encuadernar
en Xpress Estudio Gráfico y Digital en abril de 2016.

Fue publicado por el Fondo Editorial
de la Universidad Cooperativa de Colombia. Se
emplearon las familias tipográficas ITC Berkeley
Oldstyle Std, Myriad Pro y Zapf Humanist 601 BT.

This book was printed and bound
by Xpress Estudio Gráfico y Digital, in April 2016.
It was published by the Universidad Cooperativa de Colombia Press.
ITC Berkeley Oldstyle Std, Myriad Pro and
Zapf Humanist 601 BT typeface families were used.

El propósito de este libro es abordar de manera crítica la tesis de James Hillman, según la cual existe una correspondencia entre el inconsciente, los sueños y el Hades griego. Para demostrar dicho vínculo, Hillman, fundador de la psicología arquetipal, se remonta al origen del inconsciente y los sueños, desde el Hades griego. Desde una posición contraria a la de Hillman, el libro se propone estudiar primero el contexto social y cultural en el que el Hades cobró vida (al pensamiento mitológico y filosófico griego), para luego adentrarse en la obra de Freud y establecer hasta qué punto el nexo pretendido es posible.



Universidad Cooperativa
de Colombia