



## *Logos y Hades*. El horror como causa ambivalente del lenguaje humano

Germán Osvaldo Prósperi<sup>1</sup>

Recibido: 24 de marzo de 2020 / Aceptado: 3 de diciembre de 2020

**Resumen.** En este artículo me propongo demostrar la tesis de que el *hades* es el *logos*. Para esto examinaré las nociones de *psyche*, *eidolon* y *soma* en la poesía homérica y el cambio semántico que sufren con Platón. Mostraré también, a partir de Hegel, que el *logos* implica la muerte de la cosa nombrada y un horror ante la desaparición del ser animado. Este horror encuentra su objeto específico en el cadáver. Por último, basándome en Blanchot explicaré que este miedo antropogénico genera dos efectos al interior del *logos*: la idea (el lenguaje corriente) y el espectro (el lenguaje literario).

**Palabras clave:** lenguaje; horror; fantasma; cadáver; *psyche*; *hades*; *soma*; *eidolon*; antropogénesis.

### [en] *Logos and Hades*. Horror as ambivalent cause of the human language

**Abstract.** This article aims at demonstrating this thesis: the *hades* is the *logos*. To this end, I will consider the notions of *psyche*, *eidolon* and *soma* in Homeric poetry and the semantic change they undergo after Plato. I will also prove, based on Hegel, that the *logos* entails both the death of the thing and the horror at the disappearance of the animated being. This horror finds its specific object in the corpse. Lastly, I will explain, following Blanchot, that this anthropogenic horror produces two effects in the *logos*: the idea (the plain language) and the spectre (the literary language).

**Keywords:** language; horror; phantom; corpse; *psyche*; *hades*; *soma*; *eidolon*; anthropogeny.

**Sumario:** 1. Introducción; 2. *Hades* y *psyche*; 3. *Soma* y *eidolon*; 4. *Soma-Sema*; 5. La negatividad del *logos*; 6. *Gedankenexperiment*; 7. Dos versiones de la muerte; 8. *Eidola legomena*; 9. Los tres Heracles; 10. Conclusión; 11. Referencias bibliográficas.

**Cómo citar:** Prósperi, G.O. (2021) “*Logos y Hades*. El horror como causa ambivalente del lenguaje humano”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 54 (1), 153-174.

<sup>1</sup> Universidad Nacional de La Plata, Argentina  
gerprosperi@hotmail.com

## 1. Introducción

Resulta curioso constatar que muchas veces los acontecimientos más decisivos para la civilización humana se ocultan en sutiles –y en apariencia fútiles– giros lingüísticos, oxímoron o paradojas. Y si es verdad que el buen Dios, según el adagio que tanto le gustaba repetir a Aby Warburg, está en los detalles, no puede ser ocioso detenerse en un rápido *jeu de mots* que propone Platón en el *Fedón*. Se trata del célebre pasaje en el que Sócrates le explica a Cebes y a Simmias la suerte que le espera al alma del filósofo después de la muerte:

Por lo tanto, el alma [*psyche*], lo invisible [*to aides*], [...] se marcha hacia un lugar distinto y de tal clase, noble, puro e invisible [*gennaion kai katharon kai aide*], hacia el Hades en sentido auténtico [*eis Haidiou hos alethos*], a la compañía de la divinidad buena y sabia, adonde, si dios quiere, muy pronto ha de irse también mi alma.<sup>2</sup>

El *jeu de mots* que propone Platón en este pasaje, como ha sido notado por varios especialistas, concierne a los términos *to aides*, lo invisible, y *Haides*, el mundo subterráneo de los muertos y el nombre del dios que los gobierna.<sup>3</sup> Edmonds G. Radcliffe, por ejemplo, explica al respecto:

El filósofo se esfuerza por poner su alma en contacto con los objetos invisibles de conocimiento, objetos que Platón asocia en un doble juego de palabras [*a double pun*] con el reino del Hades – *to aides* – *eidennai* – *Haidiou*. [...] El alma hace uso del poder de conocimiento de la razón (*eidennai*) para aprehender lo invisible (*to aides*) y prepararse así para morar en el reino de Hades (*Haidou*).<sup>4</sup>

El mismo juego de palabras es señalado por Monique Dixsaut en un ensayo titulado “Que signifie la mort pour l’âme?”:

En esta palabra, Aides, se juega la diferencia entre creer (en los Infiernos) y saber lo que quiere decir pensar. [...] Es sobre un juego de palabras [*jeu de mots*], una toma de posición, un riesgo a ser corrido, que se concluye el *Fedón* – se podría igualmente llamar a esto un «peligroso quizás» [*dangereux peut-être*].<sup>5</sup>

<sup>2</sup> *Fedón*, 80d. Para las citas de los diálogos platónicos me he basado en las *Obras completas* editadas por Gredos. En algunos casos, he introducido ligeras modificaciones, atendiendo siempre al texto griego.

<sup>3</sup> Este juego de palabras aparece también en el *Crátilo*, cuando Platón explica la etimología de Hades: “En cuanto al de *Haides*, la mayoría parece suponer que añade a este nombre su carácter de invisible (*aeides*) y le llaman *Plouton* por temor” (403a); y un poco más adelante, rectificando la explicación previa y relacionando el término con el conocimiento intelectual (*eidennai*): “Conque el nombre de *Haides*, Hermógenes, no lo ha recibido, ni mucho menos, a partir de lo «invisible» [*aidous*]: Antes bien, por el hecho de «conocer» [*eidennai*] todo lo bello, fue llamado *Haides* por el legislador” (404b). Sin embargo, la etimología que vincula el término *hades* con lo invisible, según lo han corroborado varios estudiosos, parece ser correcta. Jan Bremmer, por mencionar un autor entre varios, explica que “el inframundo es llamado Hades, término que los análisis más recientes conectan apropiadamente con una raíz \**a-wid-*, ‘invisible, no visto’” (*The Rise and Fall of the Afterlife. The 1995 Radcliffe Lectures at the University of Bristol*, London – New York, Routledge, 2004, p. 4).

<sup>4</sup> Radcliffe, E. G.: *Myths of the Underworld Journey. Plato, Aristophanes, and the ‘Orphic’ Gold Tablets*, New York, Cambridge University Press, 2004, p. 184.

<sup>5</sup> Dixsaut, M.: *Platon et la question de l’âme*, Paris, Vrin, 2013, p. 280.

Como ha indicado Carlos Alfonso Calle Madrid, “la importancia del pensamiento platónico fue determinante en el cambio de las concepciones en torno al Hades”,<sup>6</sup> cambio que se debe fundamentalmente a que Platón lo concibe como “el lugar de la sabiduría máxima al que todo filósofo debe aspirar”.<sup>7</sup>

Ahora bien, la hipótesis que quisiera someter aquí a examen es que el *hades*, el reino de los muertos, no es más que el *logos*, el lenguaje humano.<sup>8</sup> No se trata de mostrar que Platón ha formulado semejante pensamiento, cosa que sería desde todo punto de vista falsa; se trata, más bien, de seguir el camino abierto por Platón y continuado en parte por Hegel para concluir, más allá –e incluso a pesar– de Platón y Hegel, que el *hades*, lo que los hombres se han arriesgado a concebir bajo ese nombre y otros afines, es en verdad el *logos*. Para demostrar esto y aclarar en qué sentido debe comprenderse esta tesis procederé en cinco momentos: 1) examinaré la concepción homérica de la *psyche* y del *hades*; 2) mostraré los cambios que introduce Platón en lo que respecta al destino del alma después de la muerte; 3) explicaré la idea hegeliana de que el lenguaje supone una negatividad fundamental que se expresa en la muerte de la cosa nombrada y en su correspondiente supervivencia en el plano ideal de la palabra; 4) mostraré que el *logos* ha surgido como respuesta a un miedo (*phobos*) primigenio frente al cadáver; 5) distinguiré, siguiendo a Maurice Blanchot, dos modos de pensar la negatividad inherente al lenguaje, una concerniente al lenguaje común y otra al lenguaje literario. Luego de haber recorrido este itinerario estaré en condición de demostrar, espero, la hipótesis de que *logos* y *hades* son una y la misma cosa.

## 2. *Hades* y *psyche*

En cierta forma, Platón realiza una *intelectualización* del *hades*, el cual pasa a identificarse con el mundo inteligible e invisible de las esencias eternas. En esta “nueva” concepción de la vida póstuma del alma,<sup>9</sup> como ha oportunamente señalado Calle Madrid, “se encuentra de manera evidente y abierta una oposición frente a la manera como Homero representa el Hades”.<sup>10</sup> Esta oposición concierne de manera preponderante a una serie de términos que, por razones de extensión, reduciré a tres: *psyche*, *eidolon* y *soma*. En lo que sigue quisiera analizar la modificación que sufren estas palabras en los diálogos platónicos, y correlativamente el *hades* como destino de la vida post-mortem, con el objetivo de mostrar que Platón convierte el inframundo arcaico en un supra-mundo, y que en esta conversión, tanto en lo que incluye (la idea) como en lo que excluye (el fantasma o espectro), se juega el destino del lenguaje en cuanto tal. No es para nada casual que en el libro III de *República*, Platón

<sup>6</sup> Calle Madrid, C. A.: *El inconsciente y los sueños: correspondencia con el Hades griego*, Bogotá, Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia, 2016, p. 53.

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> Sería un error interpretar esta tesis en términos metafóricos. Como ha dicho Gilles Deleuze: “No se trata jamás de metáfora, no hay metáfora, sólo conjugaciones” (*Dialogues*, Paris, Flammarion, 1996, p. 140).

<sup>9</sup> Entrecomillo el término “nueva” porque Platón no concibe al *hades ex nihilo*, sino que asume toda una tradición que le llega de la época arcaica, no sólo de Homero, sino también de los trágicos, los filósofos presocráticos y sobre todo los pitagóricos y los órficos. Sobre la influencia de los cultos místicos y de la religión arcaica en Platón, cfr. Morgan, M. L.: “Plato and Greek religion”, en R. Kraut, (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 227-247.

<sup>10</sup> Calle Madrid, *op. cit.*, p. 43.

asegure que quienes fabulan, como Homero, respecto al *hades*, “no dicen la verdad ni benefician a los que han de necesitar valor el día de mañana”.<sup>11</sup> Pero antes de considerar la posición de Platón, quisiera detenerme rápidamente en la concepción homérica de la *psyche* y de su destino en el más allá.

Según Erwin Rohde, en los poemas homéricos el término *psyche* alude a “algo aéreo, etéreo, como un hálito de vida que se escapa del cuerpo en el último aliento. Sale de él por la boca y también, sin duda, por la herida abierta del agonizante y, una vez libre, recibe también el nombre de «ídolo» (*eidolon*), imagen”.<sup>12</sup> Este doble sentido del término *psyche*, como hálito de *vida* y como imagen del *muerto*, ha sido corroborado por la mayoría de los expertos. Quisiera citar una serie de pasajes de estudios especializados en la cultura y la lengua homéricas que demuestran el aspecto vital o vivificador del término *psyche*, y a continuación otros pasajes que demuestran el aspecto fantasmático o espectral.

#### Aspecto vivificador:

- “La palabra [*psyche*] tiene afinidad con *psychein*, «soplar», y significa el hálito de vida”.<sup>13</sup>
- “La *psyche* [...] parece ser un «principio vital» o alma sin relación con la actividad consciente ordinaria”.<sup>14</sup>
- “Desde su inicio, *psyche* es un término cuyas cualidades psicológicas dependen de su pertenencia a las palabras vinculadas a la fuerza vital”.<sup>15</sup>

#### Aspecto fantasmático o espectral:

- “[La *psyche*] es, en primer lugar, el «fantasma» que un hombre expira al morir”.<sup>16</sup>
- “El espíritu del difunto [o *psyche*] es como una sombra privada de conciencia”.<sup>17</sup>
- “La *psyche* es el fantasma del muerto, un doble [...], como entidad del más allá, reviste sobre esta tierra un estatuto de no-realidad”.<sup>18</sup>

Como puede observarse en este conjunto de citas, la noción de *psyche* es indudablemente ambigua y ambivalente. Principio vital y fantasma del difunto: estos dos aspectos de la *psyche*, intentaré mostrar, van a delimitar el perímetro en el que se constituirá el lenguaje humano. Es importante señalar que las funciones conscientes, a las que Homero identifica con los términos *thymos*, *noos* o *phren* entre

<sup>11</sup> *República*, III, 386b-c. Platón indica incluso la necesidad de eliminar los versos homéricos relativos al *hades* y al destino de las almas de los difuntos (*psychai* o *eidola*), versos a los cuales cita a su pesar, de las cosas que deben enseñarse a los niños en la ciudad ideal. Sobre este asunto, cfr. *República*, III, 386a-388d.

<sup>12</sup> Rohde, E.: *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Tübingen – Leipzig, Verlag von J. C. B. Mohr, 1908, p. 3.

<sup>13</sup> Snell, B.: *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co., 1975, p. 19.

<sup>14</sup> Onians, R. B.: *The Origins of European Thought: About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*, Cambridge, Cambridge University Press, 1951, p. 94.

<sup>15</sup> Claus, D.: *Toward the Soul. An Inquiry into the Meaning of Psyche before Plato*, New Haven – London, Yale University Press, 1981, p. 181.

<sup>16</sup> Burnet, J.: “The Socratic Doctrine of the Soul”, *Proceedings of the British Academy*, vol. 7, 1916, p. 14.

<sup>17</sup> Otto, W.: *Theophrastus: Der Geist der altgriechischen Religion*, Hamburg, Rowohlt, 1956, p. 69.

<sup>18</sup> Vernant, J.-P.: *Oeuvres. Religion, Rationalités, Politique*, Tome II, Paris, Éditions du Seuil, 2008, p. 1539.

otros, no existen independientemente de sus asientos orgánicos. La *psyche* entendida como *eidolon*, es decir como imagen o sombra del difunto, no se confunde ni con la conciencia del hombre vivo ni con la materialidad del cuerpo muerto.

La concepción del *hades* que se desprende de los poemas homéricos, por su parte, alude a un lugar subterráneo al que se dirigen las almas de los difuntos que han abandonado a sus respectivos cuerpos. No se trata, como he indicado, del alma invisible y pura del platonismo, sino de una imagen espectral o una sombra, un *eidolon* que conserva cierta semejanza con la persona viviente pero que es incapaz de ejercer funciones intelectuales. En Homero, además, no existe recompensa ni castigo, así como tampoco una jerarquía de lugares subterráneos destinados a albergar a las almas justas o injustas. Las *psychai* existen sin distinción en el *hades*, formando una multitud indiferenciada.<sup>19</sup>

### 3. Soma y *eidolon*

Alrededor del siglo V a.C. termina de consumarse un proceso complejo y difícil de circunscribir que encuentra uno de sus focos de cristalización en el pensamiento platónico –y tal vez ya antes, según la tesis de John Burnet, en las enseñanzas de Sócrates–. Se trata en todo caso, para decirlo con Giovanni Reale, de un “cambio cultural de extraordinario alcance, cuya matriz está en la evolución del pensamiento conceptual, y en particular en esa revolución que ha explotado y ha sido llevada a cumplimiento por Sócrates y por Platón”.<sup>20</sup> Esta explosión que parece haber conmovido a la cultura griega clásica, y a partir de ella a la totalidad de la civilización ulterior del Occidente, se caracteriza por una mutación ostensible en la concepción del *hades* y de la *psyche*.<sup>21</sup> Se trata, sostiene Jean-Pierre Vernant, de una inversión completa:

<sup>19</sup> En la cultura hebrea, el término correspondiente al griego *hades* es *sheol*: “En el Antiguo Testamento, el inframundo es ‘el pozo’, *sheol* en hebreo. [...] En la Biblia griega, se convierte en *hades* [...], y *hades* tiene con frecuencia a la Muerte como aliada” (Bernstein, A.: *The Formation of Hell. Death and Retribution in the Ancient and Early Christian Worlds*, London, UCL Press, 2003, p. 121). Si bien la proveniencia etimológica del término *sheol* continúa siendo discutida, lo cierto es que en un sentido amplio alude a un lugar subterráneo, silencioso, sombrío y oscuro, pero sobre todo alejado de Dios (cfr. Bernstein, *op. cit.*, p. 144; Finney, M. T.: *Resurrection, Hell and the Afterlife. Body and Soul in Antiquity, Judaism and Early Christianity*, New York - London, Routledge, 2016, p. 26; Johnston, P.: *Shades of Sheol: Death and Afterlife in the Old Testament*, Illinois, InterVarsity Press, 2002, p. 75). Los hebreos utilizan el término *rephaim* (cfr. la entrada epónima en el *DDD* consignada en la bibliografía), equivalente al griego *eidolon*, para referirse a las sombras o imágenes que pueblan el *sheol*. Interesa destacar, además, que la concepción hebrea del *sheol*, como la del *hades* homérico, no posee ningún tipo de connotación moral (cfr. Pearson, F. B.: “Sheol and Hades in Old and New Testament”, *Review & Expositor*, vol. 35, n° 3, 1938, p. 307). La figura de Platón, por supuesto, representa un momento decisivo en este cambio religioso y cultural en sentido amplio.

<sup>20</sup> Reale, G.: *Corpo, anima e salute. Il concetto di uomo da Omero a Platone*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1999, p. 156. Para un análisis de este cambio cultural en términos psicopolíticos, cfr. Prósperi, G. O.: “Políticas de la *psyche*. La exclusión inclusiva del *eidolon* y el gobierno de los vivientes”, *Res Pública. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, vol. 23, n° 1, 2020, pp. 85-95.

<sup>21</sup> Es preciso decir que la concepción platónica de la *psyche* es bastante compleja y diversa según el diálogo considerado. No me detendré, por razones de extensión, en estos pormenores internos al pensamiento de Platón. Sólo me interesa resaltar algunas cuestiones generales, en particular la distinción que establece Platón entre el concepto de *psyche* y el de *eidolon*, identificando a este último con el *soma* y el mundo sensible. Sobre la cuestión del alma en Platón, cfr. Dixsaut, *op. cit.*; Guthrie, W. K. C.: “Plato’s Views on the Nature of the Soul”, en G. Vlastos, (ed.), *Plato II: Ethics, Politics, and Philosophy of Art and Religion. A Collection of Critical Essays*, London - Basingstoke, Palgrave Macmillan, 1971, pp. 230-243.

En Platón la inversión de los valores asignados al alma y al cuerpo es completa; ella hace bascular al *eidolon* de la sobrenaturalidad al universo sensible. En vez de que el individuo esté íntimamente ligado a su cuerpo viviente y que la *psyche* se presente como el *eidolon* de ese cuerpo, su fantasma, es la *psyche* inmortal la que constituye, en el fuero interior de cada uno, su ser real. El cuerpo viviente cambia entonces de estatuto: se ‘desrealiza’ para devenir la imagen inconsistente, ilusoria, transitoria de lo que somos en verdad. [...] Se ha así pasado del alma, doble fantasmático del cuerpo, al cuerpo, reflejo fantasmático del alma.<sup>22</sup>

De poseer un estatuto altamente fundamental para la religión arcaica, las imágenes –y en particular los fantasmas, los *eidola*– pasan a ocupar el nivel más bajo, subreal, de la ontología. El mismo proceso es señalado por Gómez de Liaño: “La sobrerrealidad que transmiten los *eidola* de la religión arcaica desciende, en el pensamiento platónico, a la categoría ínfima de subrealidad o incluso irrealidad”.<sup>23</sup> Esto es así porque Platón identifica al *eidolon* con el cuerpo, con lo visible e irreal o pseudo-real, mientras que identifica a la *psyche* con lo incorpóreo, afín al mundo verdadero de las ideas puras. Lo que se produce entonces, como bien han notado los autores mencionados, es una separación de las nociones de *psyche* y *eidolon*, íntimamente vinculadas en la época homérica. Ahora, el *eidolon* es identificado sólo con aquellas *psychai* que no han logrado separarse limpiamente del cuerpo (*soma*) y que, por lo tanto, conservan aún una cierta materialidad que las vuelve visibles. Es este elemento somático el que posibilita la identificación del alma con un espectro o fantasma. De ser un destino común a todos los hombres, la espectralidad pasa a ser privativa de quienes no han llevado una vida virtuosa. Por tal motivo, David Claus ha podido afirmar que “el uso platónico de *psyche* en los diálogos tempranos implica una moralización y reevaluación de muchos contextos tradicionales relativos a ella”.<sup>24</sup>

A diferencia del cuerpo, afín a lo visible, el alma es afín a lo invisible, es decir al reino inteligible de las Formas puras. Por eso Sócrates sostiene que el alma del filósofo, habituada a una existencia virtuosa y racional, una vez separada limpiamente del cuerpo, una vez liberada de la prisión somática, “se va hacia lo que es semejante a ella, lo invisible [*eis to homoion aute to aides*], lo divino, inmortal y sabio, y al llegar allí está a su alcance ser feliz, apartada de errores, insensateces, terrores, pasiones salvajes, y de todos los demás males humanos”.<sup>25</sup> Por el contrario, cuando la persona no ha llevado una vida virtuosa y el cuerpo ha regido sobre el alma, cuando ésta se ha visto arrastrada a la vida inferior de los placeres terrenales, no se produce una separación total en el momento de la muerte. El alma conserva, por así decir, elementos corporales: una cierta pesadez, una cierta visibilidad. En lugar de dirigirse, impoluta, al reino divino de lo invisible, el alma retorna, sin ser no obstante un cuerpo en sentido estricto, al reino visible. Estas almas, que según Platón “vagan errantes”<sup>26</sup> hasta encontrar un nuevo cuerpo en el cual encarnarse, suelen merodear por las tumbas y los monumentos fúnebres. Platón reserva los términos *phantasma* y *eidolon* para designar estos espectros que poseen una cierta materialidad aunque extremadamente sutil.

<sup>22</sup> Vernant, *op. cit.*, p. 1541.

<sup>23</sup> Gómez de Liaño, I.: *El idioma de la imaginación*, Madrid, Taurus, 1982, p. 110.

<sup>24</sup> Claus, *op. cit.*, p. 182.

<sup>25</sup> *Fedón*, 81a.

<sup>26</sup> *Fedón*, 81d.

Pero hay que suponer, amigo mío -dijo-, que eso es embarazoso, pesado, terrestre y visible. Así que el alma, al retenerlo, se hace pesada y es arrastrada de nuevo hacia el terreno visible [*ton horaton topon*], por temor a lo invisible y al Hades [*phobo tou aidous te kai Haidou*], como se dice, dando vueltas en torno a los monumentos fúnebres y las tumbas, en torno a los que, en efecto, han sido vistos algunos fantasmas sombríos de almas [*psychon skioeide phantasmata*]; y tales espectros los proporcionan las almas de esa clase [*psychai eidola*], las que no se han liberado con pureza, sino que participan de lo visible. Por eso, justamente, se dejan ver.<sup>27</sup>

Los fantasmas son almas impuras en un doble sentido: porque no han llevado una vida virtuosa y consecuentemente porque no se han separado con nitidez de lo corpóreo. La *psyche* liberada del cuerpo habita ahora en el *hades* pero, a diferencia de Homero, no ya como *eidolon*, sino como entidad pura e inmaterial; los *eidola*, en cambio, pueblan la tierra *sub specie corporalis*. Sin embargo, el sentido arcaico de la *psyche* continúa acechando los textos platónicos, por ejemplo en la poesía y los sueños.<sup>28</sup> El *eidolon*, por su parte, pasa a designar una imagen falsa, una apariencia corpórea que no se condice con lo que es real. Resumo entonces el doble movimiento de Platón: 1) identifica a la *psyche*, al menos a su “parte” racional (el *nous*), con el elemento inmortal e incorpóreo del hombre y al *eidolon* con el *soma*; 2) identifica al *hades* con el reino inteligible, el *topos noetos*, y al mundo terrenal y sensible, el *topos horatos*, con el espacio de los *eidola*.

#### 4. *Soma-Sema*

Consideremos ahora un pasaje del *Crátilo* en el que, a partir de otro *jeu de mots* no menos importante que el analizado previamente, Platón explicita la famosa relación, de proveniencia órfica, entre *soma* y *sema*.<sup>29</sup>

...hay quienes dicen que [el cuerpo, el *soma*] es la «tumba» [*sema*] del alma, como si ésta estuviera enterrada en la actualidad. Y, dado que, a su vez, el alma manifiesta lo que manifiesta [*semaien ha an semaine*] a través de éste, también se la llama justamente «signo» [*sema*]. Sin embargo, creo que fueron Orfeo y los suyos quienes pusieron este nombre, sobre todo en la idea de que el alma expía las culpas que expía y de que tiene al cuerpo como recinto en el que resguardarse bajo la forma de prisión [*desmoteriou*]. Así pues, éste es la prisión del alma.<sup>30</sup>

En los términos de la lingüística contemporánea, particularmente de Ferdinand de Saussure, diríamos que *psyche* y *soma* representan las dos caras que definen al signo,

<sup>27</sup> *Fedón*, 81c-d.

<sup>28</sup> En su estudio *Image, imaginaire, imagination*, Jean-Pierre Vernant incluye a los fantasmas oníricos y las almas de los difuntos dentro del espectro semántico del término *eidolon* (cfr. Vernant, *op. cit.*, p. 2026). A su vez, podría mostrarse, aunque excede las pretensiones de este artículo, que el acoso del *eidolon* se manifiesta fundamentalmente en tres fenómenos frente a los cuales, no por casualidad, Platón se ha mostrado muchas veces ambiguo y dubitativo: los sueños (*oneiros*), la locura (*mania*) y la poesía (*poiesis*).

<sup>29</sup> Sobre este asunto, cfr. Dixsaut, *op. cit.*, pp. 11-21; Radcliffe, E.: “A Lively Afterlife and Beyond: The Soul in Plato, Homer, and the Orphica”, *Études platoniciennes: Platon et ses prédécesseurs*, [En ligne], 11, 2015, mis en ligne le 20 avril 2015. URL: <http://etudesplatoniciennes.revues.org/517>

<sup>30</sup> *Crátilo*, 400c.

entendido precisamente como una “unidad lingüística de una cosa doble, hecha de la aproximación de dos términos”.<sup>31</sup> Estos dos términos, por supuesto, son el significado y el significante, *psyche* y *soma*, según la analogía aquí propuesta aunque ya advertida, entre otros, por Jacques Derrida:

...la escritura, la letra, la inscripción sensible han siempre sido consideradas por la tradición occidental como el cuerpo y la materia exteriores al espíritu, al aliento, al verbo y a sus logos. Y el problema del alma y del cuerpo es sin duda derivado del problema de la escritura al cual parece –inversamente– prestar sus metáforas.<sup>32</sup>

Derrida propone la siguiente analogía: la escritura es al cuerpo lo que la voz es al alma. Es claro que esta lectura le sirve a Derrida para mostrar el fonocentrismo característico de la historia de la metafísica, es decir la primacía del significado sobre el significante, de la voz, entendida como forma prístina e inmediata de la presencia y del sentido, sobre la escritura, proliferación anárquica de significantes. En este artículo, sin embargo, quisiera sugerir que la palabra en cuanto tal, el nombre (*onoma*), independientemente de su condición oral o escrita, funciona como una tumba o un sepulcro del sentido. Este funcionamiento es previo a la distinción entre *phone* y *gramma*. Tanto la materialidad fónica cuanto la materialidad gráfica exhiben la condición sepulcral del lenguaje humano. Nombrar, en este sentido, es matar la cosa, matarla para revivirla en un plano ideal o conceptual. Esta tesis, por supuesto, remite directamente a Hegel.

## 5. La negatividad del *logos*

Según consigna Hegel en un famoso pasaje del prólogo a la *Phänomenologie des Geistes*, “la vida del espíritu no es la vida que se asusta ante la muerte y se mantiene pura de la desolación, sino la que sabe afrontarla y mantenerse en ella [*ihn erträgt und in ihm sich erhält*]”.<sup>33</sup> El hombre –esa “muerte que vive una vida humana”, según la bella expresión de A. Kojève–<sup>34</sup> es esencialmente negatividad. La antropogénesis coincide con la aparición de la conciencia, es decir del lenguaje. Nombrar, para Hegel, es negar la cosa empírica, elevarla a un plano ideal. La primera sección de la *Phänomenologie des Geistes* titulada “Die sinnliche Gewissheit” muestra precisamente la negatividad inherente al proceso de enunciación. Cuando la conciencia dice “esto” o “ahora”, pretendiendo aprehender de la manera más sencilla y directa el objeto singular, en realidad no aprehende más que un no-objeto, un universal. El enunciado “ahora es de noche”, para retomar el ejemplo de Hegel, se vuelve falso si se profiere al mediodía. En efecto, el “ahora” –al igual que el “esto”, el “aquí”, el “yo” y los deícticos en general– es una instancia vacía –y por tanto universal– que trasciende a toda situación concreta. Cada vez que *digo* “ahora” o “esto”, *niego* por eso –sin suprimirlo totalmente– el aspecto singular de aquello que indico o refiero. El lenguaje, pues, *niega* o *mata* la cosa en su individualidad empírica y la eleva a un plano ideal o universal.

<sup>31</sup> Saussure, F.: *Cours de linguistique générale*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 1995, p. 98.

<sup>32</sup> Derrida, J.: *De la grammatologie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1967, p. 52.

<sup>33</sup> Hegel, F. G. W.: *Phänomenologie des Geistes*, Band 3, Frankfurt, Suhrkamp, 1997, p. 36.

<sup>34</sup> Kojève, A.: *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1968, p. 550.

A este algo simple, que es por medio de la negación [*das durch Negation ist*], que no es esto ni aquello, un *no esto* [*ein Nichtdieses*] al que es también indiferente el ser esto o aquello, lo llamamos un *universal* [*ein Allgemeines*]. Como un universal *enunciamos* [*sprechen*] también la certeza sensible; lo que decimos es: *esto*, es decir, el *esto universal*, o: *ello es*, es decir el *ser en general*. Claro está que no *nos representamos* el esto universal o el ser en general, pero enunciamos lo universal [*sprechen das Allgemeine*].<sup>35</sup>

Nótese que el proceso de negación de la singularidad empírica, de la cosa concreta, se lleva a cabo a través de la enunciación lingüística (*Sprache*). El *logos*, así, aparece en Hegel como un dispositivo esencialmente negador. Nombrar es convertir el “esto” en un “no-esto”, el “ahora” en un “no-ahora”.<sup>36</sup> Esta conversión, sin embargo, no supone, como indiqué, una eliminación total y definitiva del objeto, sino una negación y a la vez una conservación del mismo que, en su estructura, reproduce el funcionamiento de la *Aufhebung* dialéctica. El “esto”, en consecuencia, no es una mera nada, sino una nada determinada:

El esto es, por lo tanto, puesto como un No-esto o como *superado* [*als aufgehoben*], y en consecuencia no es nada, sino una nada determinada o *una nada de un contenido* [*ein bestimmtes Nichts oder ein Nichts von einem Inhalte*], *del esto*. El sensible mismo es, así, aún presente, pero no, como debería ser en la certeza inmediata, como el singular supuesto, sino como universal [*als Allgemeines*] o como lo que se determinará como *propiedad*. La *superación* presenta su verdadera significación, que hemos visto en lo negativo: es al mismo tiempo un *negar* y un *conservar* [*ein Negieren und ein Aufbewahren*]; la nada, como *nada del esto* [*als Nichts des Diesens*], mantiene la inmediatez y es ella misma sensible, pero es una inmediatez universal [*eine allgemeine Unmittelbarkeit*].<sup>37</sup>

En los manuscritos de las lecciones de Jena correspondientes a los años 1803-1804 en los cuales Hegel se dedica a reflexionar sobre el surgimiento de la voz humana y su relación con la voz animal, se lee:

En el *nombre* es quitado su *ser* empírico, es decir que el objeto es un concreto, un múltiple en sí, un viviente y un ente, y es transformado en un ideal puramente simple en sí. El primer acto mediante el cual Adán ha constituido su dominio sobre los animales es el de nombrarlos, es decir que los *negó* como seres independientes y los volvió por sí ideales.<sup>38</sup>

<sup>35</sup> Hegel, *op. cit.*, p. 85.

<sup>36</sup> Por esta razón, Jean Hyppolite sostiene que la verdad esencial de la certeza sensible presupone *l'artifice de la négation*: “Lejos de ser el ser inmediato, es la abstracción, lo Universal, como la negación de todo esto particular [*la négation de tout ceci particulier*], primera manifestación negativa de lo Universal en la conciencia” (*Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Tome I, Paris, Aubier, 1946, p. 90). Sobre el problema del lenguaje en general en la filosofía de Hegel, cfr. Cook, D.: *Language in the Philosophy of Hegel*, The Hague, Mouton, 1973. El análisis que propone Hegel del lenguaje en “Die sinnliche Gewissheit” se limita fundamentalmente al aspecto indicativo u ostensivo. Sin embargo, como bien ha notado Paolo Virno, “la ostensión verbal juega un rol decisivo en toda la *Fenomenología*” y, a una lectura más atenta, “resulta claro que el indicar no es sólo la manifestación adecuada de la experiencia *en el* lenguaje, sino también el lugar en el que se hace experiencia *del* lenguaje” (*Parole con parole. Poteri e limiti del linguaggio*, Roma, Donzelli, 1995, p. 4).

<sup>37</sup> Hegel, *op. cit.*, p. 94.

<sup>38</sup> Citado en Agamben, G.: *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, Torino, Einaudi, 1982, p. 56.

En *Il linguaggio e la morte*, texto que reúne las lecciones de un seminario dedicado al problema del lenguaje y la negatividad en Hegel y Heidegger, Giorgio Agamben explica de qué manera la voz animal, muriendo, da lugar a la voz humana y al lenguaje en cuanto tal:

El animal, muriendo, tiene una voz, exhala el alma en una voz y, en esta, se expresa y conserva *en cuanto muerto*. La voz animal es, pues, *voz de la muerte*. Aquí el genitivo debe ser entendido en sentido subjetivo más que objetivo. Voz (y memoria) *de la muerte* significa: la voz es muerte que conserva y recuerda al viviente como muerto y, a la vez, inmediatamente huella y memoria de la muerte, negatividad pura.<sup>39</sup>

A diferencia de la voz animal, y aquí se percibe una clara influencia de Aristóteles en el pensamiento de Hegel, la voz humana es un sonido articulado y significativo.<sup>40</sup> Y tal articulación, de la cual surgirá la significación y el sentido, se produce a partir de la interrupción y detención que efectúan las consonantes mudas en el puro sonido animal. Ahora bien, me interesa aquí pensar qué es lo que ha podido llevar a un cierto animal, luego devenido humano, a interrumpir el flujo sonoro de la voz animal. Agamben, preocupado por mostrar la profunda negatividad del *logos* occidental y por pensar paralelamente un lenguaje ajeno a esa negatividad, no se interesa por esta cuestión en su fascinante seminario.<sup>41</sup> Por mi parte, quisiera arriesgar una posible –y embrionaria– respuesta a este interrogante. En el origen del *logos* está el *phobos*, el horror.<sup>42</sup> ¿Horror a qué? Al cadáver, al *soma*, según su sentido homérico.<sup>43</sup> En efecto, no deja de resultar curioso que la misma ambigüedad que posee el término *psyche* en

<sup>39</sup> Agamben, *ibid.*, p. 59; las cursivas son de Agamben.

<sup>40</sup> Me refiero por supuesto al *De anima*: “no todo sonido de un animal es voz -cabe, en efecto, producir sonidos con la lengua así como tosiendo-, sino que ha de ser necesariamente un ser animado el que produzca el golpe sonoro y éste ha de estar asociado a alguna representación, puesto que la voz es un sonido que posee significación y no simplemente, como la tos, el sonido del aire inspirado” (II, 420b29-35). A este pasaje habría que agregar *De interpretatione* 16a27-29, donde Aristóteles explica que las voces articuladas son una combinación de vocales y consonantes, mientras que las voces inarticuladas son cualquier sonido emitido por los animales no humanos.

<sup>41</sup> La cuestión del lenguaje, y especialmente de la voz, es clave en toda la obra de Agamben. Sin embargo, existe un ensayo que a mi juicio compendia sus ideas fundamentales acerca de este asunto: “Experimentum vocis”, el cual se encuentra en *Che cos'è la filosofia?*, Macerata, Quodlibet, 2016, pp. 11-45.

<sup>42</sup> De más está decir que ignoro deliberadamente el famoso edicto de la Société de Linguistique de Paris aprobado por decreto ministerial el 8 de marzo de 1866 en el cual se prohibía toda “comunicación concerniente ya sea al origen del lenguaje, ya sea a la creación de una lengua universal” (<http://www.slp-paris.com/spip.php?article5> [en línea, consultado el 23 de enero de 2020]). Sobre esta cuestión, cfr. Ferreti, F.: *Alle origini del linguaggio umano. Il punto di vista evolucionistico*, Bari, Laterza, 2010, pp. v-xix.

<sup>43</sup> El autor que oficia aquí de antecedente es Aby Warburg. Retomando una tesis propuesta por Tito Vignoli en *Mito e scienza* (1879), Warburg considera que el “acto fundacional de la civilización humana” (*Atlas Mnemosyne*, Madrid, Akal, 2010, p. 3) es una respuesta a un *phobos* primordial. Por eso el historiador del arte alemán asegura que “el reflejo fóbico de proyección de una causa” (citado en Gombrich, E. H.: *Aby Warburg. Una biografía intelectual*, Madrid, Alianza, 1992, p. 208) permite explicar efectivamente el origen de la memoria histórica y de la cultura humana en general. En este artículo quisiera sostener, situándome en el camino abierto por Warburg, que este *phobos* primigenio o antropogénico tiene como objeto fundamental al cadáver. Esta tesis, además, permite desarrollar una intuición de Edward B. Tylor, un autor familiar a Warburg. Según el “padre” de la antropología, el hombre primitivo, en la época animista, se habría sentido interpelado por un problema fundamental: “¿cuál es la diferencia entre un cuerpo viviente y uno muerto?” (*Primitive Cultures. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*, vol. I, London, John Murray, 1920, p. 428). De la estupefacción ante el misterio de la muerte, sumado al fenómeno también misterioso de las imágenes oníricas, habrían surgido, para utilizar la expresión de Émile Durkheim, *les formes élémentaires de la vie religieuse*. Mi tesis es que no sólo la vida religiosa, sino la vida cultural en general se ha originado como respuesta (lingüística o simbólica) a este *phobos* primigenio frente el cuerpo muerto.

Homero caracterice también al término *soma*, el cual designa sobre todo el cuerpo sin vida, el cadáver: “la palabra *soma*, que más tarde significará «cuerpo», no es utilizada nunca por Homero en relación a los vivientes: *soma* significa «cadáver» [*Leiche*]”.<sup>44</sup>

## 6. *Gedankenexperiment*

Imaginemos al hombre prehistórico, al no-aún hombre, al animal que devendrá humano; imaginémoslo sumido en la inmediatez natural, en una relación de absorción en la naturaleza previa a la distinción sujeto-objeto, y previa por ende a la aparición del lenguaje y de la conciencia de sí. Y mientras lo imaginamos, leamos a Héctor A. Murena:

Para el hombre prehistórico el mundo constituía un absorbente total; exigía sus fuerzas en una medida que le tornaba imposible siquiera percibirlo; el mundo no existía en la conciencia del hombre prehistórico porque gravitaba hasta tal punto sobre la totalidad de su ser que le impedía tener conciencia.<sup>45</sup>

Murena es también consciente del horror (*phobos*) que está en el origen de la cultura humana. El mundo histórico y espiritual, es decir lingüístico, es un resultado del espanto generado por el abismo instaurado entre la conciencia y el objeto. ¿Qué hizo el hombre ante este horror? Objetivó la realidad, es decir la convirtió en objeto para la conciencia.

En un momento de la prehistoria, en el instante previo al primer proceso de humanización experimentado por el hombre, cuando éste tuvo conciencia de sí, cuando percibió de pronto el abismo que mediaba entre él y el animal, entre él y el vegetal, y sintió la terrible soledad en que se hallaba arrojado sobre la tierra, *vio* entonces por primera vez la tierra, la vio con horror, se apartó de ella, la consideró algo extraño: *la objetivó*.<sup>46</sup>

Pero imaginemos ahora a ese hombre prehistórico, es decir anterior a la objetivación del mundo, matando un animal para alimentarse, o también observando la muerte de un semejante. ¿Qué habrá sentido, este proto-hombre, frente a esas muertes? Sin duda una falta, una substracción, un “algo” que abandonaba al cuerpo, móvil y grácil hace un momento, inerte ahora, disponible pero también abominable. Y este “algo” habrá sido, como debe haber constatado en su propio cuerpo con cada respiración, un cierto

<sup>44</sup> Snell, *op. cit.*, p. 24.

<sup>45</sup> Murena, H. A.: *El pecado original de América*, Buenos Aires, Sur, 1954, p. 201.

<sup>46</sup> Murena, *op. cit.*, p. 200; las cursivas son de Murena. En este punto, creo que existe una suerte de *circulus vitiosus* en el pensamiento de Murena. En efecto, por un lado Murena afirma que el hombre prehistórico percibió la distancia que lo separaba del mundo, es decir tuvo conciencia de sí, y por otro lado, que esa conciencia de la separación produjo una objetivación de la realidad. El punto problemático es que para sentir horror del abismo abierto entre la conciencia y el mundo tuvo que haberlo objetivado previamente, puesto que es la objetivación, según Murena, la que genera ese abismo y la que permite en consecuencia que pueda hablarse de mundo. Por eso estimo que la objetivación es el resultado de un miedo anterior, una suerte de *phobos* trascendental, cuya causa debe ser buscada en un estadio pre-humano y pre-objetivo. Mi tesis es que el *phobos* frente al cadáver representa la experiencia antropogénica por excelencia, el horror primordial –trascendental– del cual ha surgido el *logos* y lo humano en cuanto tal.

soplo, un aire animado y vivificante. (Las culturas del período animista llamarán de diversas maneras a este aliento vital.<sup>47</sup> En el mundo griego arcaico, como mostré, el término es *psyche*; y lo que queda, el cuerpo inerte, inmóvil, es el *soma*). El impulso que ha dado lugar al lenguaje, y podría decirse que a la cultura humana en general, es el horror al *soma*, al cadáver –y no a la tierra *tout court*, como dice Murena–,<sup>48</sup> el horror a ese fragmento de materia que ha sido abandonado de repente por un aliento inasible, la *psyche*, que lo volvía móvil y caliente. Este horror habrá generado el deseo de conservar ese soplo, esa última exhalación, ese resuello. Habrá sentido la necesidad, este animal destinado a llamarse “hombre”, de conservar lo que ya no estaba allí, lo que se había ido a no se sabe dónde (a ese lugar que más tarde, mucho más tarde, los griegos denominarán *hades*). Y para conservar ese soplo vivificador, ese aire efímero cuya ausencia testimoniaba, *per viam negationis*, la presencia del cadáver, habrá intentado nombrarlo, es decir atraparlo o reproducirlo con otro soplo, asegurarlo en un fragmento de aire propio, surgido de las profundidades de sus pulmones,<sup>49</sup> semejante al que había convertido a ese animal o a ese prójimo en un ser viviente. Por eso Agamben, comentando a Hegel, explica que “el lenguaje humano es la tumba de la voz animal”.<sup>50</sup> Aquí quisiera introducir una aclaración: la muerte de un viviente materializada en el cadáver genera como respuesta fóbica la creación de esas tumbas prostéticas que son los nombres y, al extremo, el *logos* en general. Luego, el procedimiento de nominación tiende a proliferar hasta extenderse a todas las cosas, animadas o no. Pero incluso en los objetos inertes, el proceso es el mismo y puede explicarse por dos razones interconectadas: 1) porque en épocas primitivas se creía que todas las cosas estaban animadas; 2) porque el significado o el concepto es el equivalente, en la estructura del signo, al alma (*psyche*) de la cosa, sea ésta animada o no.<sup>51</sup> En suma, en el origen del *logos* está el horror a la *substracción*

<sup>47</sup> Cfr. Tylor: *op. cit.*, pp. 432-433.

<sup>48</sup> La cultura, dice Murena, “es la estructura que viene a llenar el vacío, la distancia, que implica la objetivación” (*op. cit.*, p. 200). En mi opinión, el hombre prehistórico experimenta esa distancia y ese vacío por vez primera frente al cadáver. El horror al cadáver –o, quizás con mayor precisión, al vacío o la substracción que el cadáver materializa– es el germen de la objetivación.

<sup>49</sup> Se recordará que Aristóteles consideraba que “solamente emiten voz aquellos animales que reciben aire en su interior” (*De anima*, II, 420b16-17), y que “el órgano de la respiración es, a su vez, la laringe, cuyo funcionamiento está al servicio de otra parte, a saber, el pulmón” (II, 420b23-24), de ahí que concluyera que “la voz es el golpe del aire inspirado, por la acción del alma residente en estas partes del cuerpo, contra lo que se denomina tráquea” (II, 420b26-29).

<sup>50</sup> Agamben, *op. cit.*, p. 59.

<sup>51</sup> En efecto, Edward B. Tylor ha explicado las creencias animistas de las épocas primitivas de la humanidad a través de lo que él llama la “teoría de los objetos-almas [*the theory of object-souls*]” (*op. cit.*, p. 477), es decir la concepción según la cual no sólo los animales y las plantas poseían almas sino también los objetos que nosotros consideramos inanimados: “Discutiendo el origen del mito, hemos dado algunas referencias acerca de la época primitiva de pensamiento en la cual se creía que no sólo los hombres y las bestias poseían vida y personalidad, sino también las cosas. Ha sido mostrado cómo lo que nosotros llamamos objetos inanimados –ríos, piedras, árboles, armas, etc.– eran tratados como seres vivientes a los que se les hablaba, se los propiciaba y se los castigaba por el daño que hacían” (*ibid.*). Durkheim, por su parte, ha sintetizado la teoría de Tylor de la siguiente manera: “Para Tylor, esta extensión del animismo se debería a la mentalidad particular del primitivo que, como el infante, no sabe distinguir lo animado de lo inanimado. [...] En consecuencia, está inclinado a dotar a las cosas, incluso inanimadas, de una naturaleza análoga a la suya. Una vez entonces que, por las razones expuestas anteriormente, llegó a la idea de que el hombre es un cuerpo animado por un espíritu, debió conferirles a los cuerpos inanimados una dualidad del mismo género y almas semejantes a la suya” (*Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie. Livre I: Questions préliminaires*, Paris, P.U.F., 1968, p. 56). Cuando esta creencia animista se diluye, la *psyche* de los objetos perdura, en el *logos* naciente, bajo forma de significado.

que exhibe el cadáver y que da lugar a los nombres entendidos como la *negación* de la cosa empírica y como su resurrección en el plano ideal –proceso que Hegel, según señalé en el apartado previo, entiende como un negar y un conservar (*ein Negieren und ein Aufbewahren*), es decir como movimiento dialéctico–. La substracción (de la vida, de la *psyche*) es la causa originaria del horror; la negación, la estrategia para conjurar ese espanto y redimirlo (*aufgehoben*) en la idea.

Si Platón puede decir que el cuerpo es la tumba del alma, y a la vez que la tumba es el signo del alma, aquello que le permite manifestarse o significar (*semainein*), es porque detrás de todo nombre se oculta el esfuerzo por capturar el elemento que el *soma* pierde con la muerte. Y este elemento no es otro que la *psyche* (o el significado, en términos de Saussure). En el *Fedón*, luego de afirmar que la muerte consiste en “la liberación y separación [*lysis kai chorismos*] del alma del cuerpo”,<sup>52</sup> Platón explica, a través de un uso terminológico y semántico diverso al de Homero, que “cuando muere una persona, su parte visible, el cuerpo [*soma*], que queda expuesto en un lugar visible, [...] es llamado cadáver [*nekron*]”.<sup>53</sup> Mi tesis es que el *logos* se ha constituido originariamente con el fin de conservar las *psychai* de los difuntos (animales y humanos, pero también cosas para nosotros inanimadas) o, con mayor precisión, con el fin de crear un nuevo *soma* artificial, el significante, capaz de albergar a la *psyche*, es decir al significado. El horror ante la “separación del alma del cuerpo” que provoca la muerte y que exhibe obscenamente la materialidad del cadáver ha generado el impulso por volver a unir, en un nombre o signo, la totalidad perdida. Por eso el rasgo distintivo de la cultura humana ha podido ser individuado en la noción de símbolo (*symbolon*),<sup>54</sup> el cual ha sido definido por Gilbert Durand como “un signo que remite a un significado inefable e invisible, y por eso debe encarnar concretamente esta adecuación que se le evade, y hacerlo mediante el juego de las redundancias míticas, rituales, iconográficas, que corrigen y completan inagotablemente la inadecuación”.<sup>55</sup> El elemento vivificador (*psyche*) que abandona al *soma* y lo convierte en *nekros* no se va en realidad al *hades*, se va al *logos*, el verdadero inframundo, el reino de los muertos *par excellence*. De la prisión corpórea, en el evento antropogénico, las almas pasan a la prisión onomástica: del *soma* al *logos*, diría parafraseando a Wilhelm Nestle. En el nombre, las *psychai* encuentran un nuevo sepulcro, inmaterial e invisible, cuya multiplicación dará lugar, a lo largo del tiempo, al lenguaje humano. En la antigua Grecia, como dije, ese lugar es llamado *hades*.

Tanto Platón como Hegel consideran que la muerte (simbólica) de la cosa posibilita su elevación a lo ideal. De allí que Platón, que no por casualidad concibe a la filosofía como una preparación para la muerte, identifique al *hades* con el mundo inteligible de las Formas puras y Hegel con el plano ideal de la universalidad lingüística.<sup>56</sup> Sin

<sup>52</sup> *Fedón*, 67d.

<sup>53</sup> *Fedón*, 80c.

<sup>54</sup> Cfr. Cassirer, E.: *Philosophie der symbolischen Formen. I: Die Sprache*, Berlin, Bruno Cassirer Verlag, 1923.

<sup>55</sup> Durand, G.: *L'imagination symbolique*, Paris, P.U.F., 1964, p. 14.

<sup>56</sup> No es para nada casual que Paolo Virno, en un texto sugerente, haya establecido una línea de continuidad entre Platón y Hegel precisamente en relación al nombre y su potencia negativa: “Para comprender el valor de un nombre o la transformación de un fonema, resultan pertinentes, y quizás indispensables, las reflexiones sobre el no-ser en cuanto *heteron*, diferente, contenidas en el *Sofista* de Platón, como también sobre la relación circular entre ser y nada con la que se abre la *Ciencia de la lógica* de Hegel” (Virno, P.: *Saggio sulla negazione. Per una antropologia linguistica*, Torino, Bollati Boringhieri, 2013, p. 42). Sobre este asunto, cfr. también Hyppolite, *op. cit.*, pp. 86-87.

embargo, me interesa señalar que esta extrapolación de lo corpóreo a lo incorpóreo o de lo sensible a lo ideal no agota la complejidad del fenómeno en cuestión. Como he indicado, en Homero la *psyche* designa tanto un principio vital o un soplo vivificador cuanto la imagen espectral, el *eidolon* del difunto. La hipótesis que quisiera avanzar ahora es que el aspecto vital de la *psyche* va a dar lugar al plano ideal e inteligible del *logos*, al cual Platón identifica justamente con lo divino e inmortal (*to theion te kai athanaton*),<sup>57</sup> mientras que el aspecto espectral y fantasmático va a dar lugar al lenguaje literario o poético.

## 7. Dos versiones de la muerte

En un célebre ensayo de los años cuarenta, Maurice Blanchot establece una diferencia entre el lenguaje corriente y el lenguaje literario. El primero, el lenguaje que se utiliza como medio de información o de comunicación, “llama gato a un gato, como si el gato viviente y su nombre fuesen idénticos”,<sup>58</sup> como si “una vez que la no-existencia del gato hubiera sido traspasada a la palabra, el gato mismo resucitaría plena y ciertamente como su idea (su ser) y como su sentido – la palabra le restituye, sobre el plano del ser (la idea), toda la certeza que tenía sobre el plano de la existencia”.<sup>59</sup> Si las cosas están sujetas al devenir, al cambio y a la corrupción, la idea, como ya sabía Platón, es definitiva y eterna. El lenguaje literario, en cambio, rompe “el sello que retenía esta nada en los límites de la palabra y bajo las especies de su sentido”.<sup>60</sup> No es casual que Blanchot, a la hora de referirse a la literatura, introduzca precisamente la noción de imagen (*image*): “Así nace la imagen que no designa directamente la cosa, sino lo que la cosa no es, que habla del perro en lugar del gato”.<sup>61</sup> Blanchot es consciente de que la palabra viene a ocupar el lugar de una ausencia, es decir a “llenar” el vacío que ha dejado la *psyche* al abandonar el *soma*. “Algo era allí que ya no es más. Algo ha desaparecido”.<sup>62</sup> En este esfuerzo por reencontrar lo que se ha perdido, lo que ya no es más en el cuerpo muerto (*soma apsychos*), lo que era antes, y era precisamente para animarlo y convertirlo en un cuerpo vivo (*soma empsychos*), se cifra el germen del *logos* humano.<sup>63</sup> Se nombra porque es preciso enterrar a los muertos. La palabra, reitero, es la tumba de la cosa. “Cuando hablamos

<sup>57</sup> La concepción del mundo inteligible como fuente de vida eterna es, por cierto, un tema desarrollado en profundidad por el neoplatonismo. Proclo, por ejemplo, en el tratado *Stoicheiosis Theologike*, afirma que “el conocimiento es una especie de vida y lo que conoce está en consecuencia vivo [*zoe gar he gnosis kai to gnostikon, he toiouton, ze*]” (188.11-13). Sobre esta cuestión, cfr. Gertz, S.: *Death and Immortality in Late Neoplatonism. Studies on the Ancient Commentaries on Plato’s Phaedo*, Leiden – Boston, Brill, 2011, pp. 173-188.

<sup>58</sup> Blanchot, M.: *La part du feu*, Paris, Gallimard, 1949, p. 314.

<sup>59</sup> *Ibid.*

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 315.

<sup>61</sup> Blanchot, *op. cit.*, p. 315. Podría decirse que el gato que nombra la palabra literaria, en la medida en que está vivo y muerto o, mejor aún, como el *eidolon*, ni vivo ni muerto, se asemeja al famoso gato de Schrödinger.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 316.

<sup>63</sup> En un pasaje del *Político*, cuando Platón sostiene que no puede haber política de los seres inanimados, utiliza la expresión *apsychos* (sin vida, pero literalmente sin *psyche*). Cito el fragmento: “Porque no cabe duda de que la función de la ciencia real de ningún modo consiste en dirigir a seres inanimados [*ton apsychon*], como hace la arquitectura, sino que es más noble: ella ejerce siempre su poder entre los seres vivos [*zoois*] y sólo en relación a ellos” (261c-d). Un cuerpo se vuelve viviente, como nota Platón en varios de sus diálogos, en la medida en que es animado o vivificado por la *psyche*, es decir en la medida en que no es ya *apsychos* sino *empsychos*.

—dice Blanchot—, nos apoyamos en una tumba, y este vacío de tumba es lo que hace la verdad del lenguaje, pero al mismo tiempo el vacío es realidad y la muerte se hace ser”.<sup>64</sup> Este vacío, en el caso de la literatura, no es “llenado” con la eternidad apaciguadora de la idea, sino que es mantenido en la precariedad de su condición imaginaria. El concepto blanchotiano de “imagen”, complejo e inabarcable en el marco del presente artículo, designa este elemento irreductible al cuerpo y a la idea, al *soma* y a la *psyche* (en el sentido platónico y no homérico). Blanchot la define como una “muerte sin muerte”<sup>65</sup> o como una “supervivencia que no es tal, una muerte que no pone fin a nada”.<sup>66</sup> Es como si, al lado del lenguaje corriente y utilitario, en una proximidad que sin embargo es distancia y abismo, como un doble espectral de esa muerte que “se muestra como la potencia civilizadora [y que] desemboca en la comprensión del ser”,<sup>67</sup> la literatura designara más bien la muerte absolutamente otra e inasimilable, “la locura absurda, la maldición de la existencia que reúne en sí muerte y ser y no es ni ser ni muerte”.<sup>68</sup> Este elemento que no es *ni ser ni muerte*, *ni vida ni no-ser*, es lo que yo entiendo, y sospecho que Blanchot también, por imagen y particularmente por *eidolon*.<sup>69</sup>

En el ensayo “Les deux versions de l’imaginaire”, Blanchot aclara perfectamente la diferencia entre la imagen y la idea. Estas dos versiones de la imagen pueden entenderse perfectamente en un sentido platónico, al menos según la lectura que propone Gilles Deleuze:<sup>70</sup> o bien la imagen como funcional al sentido y a la idea (lo que en Platón sería el *eikon*), o bien la imagen como irreductible a todo sentido y a toda traducción ideal (en Platón, el *phantasma*). En los términos de Blanchot: “La *imagen* de un objeto no sólo no es el *sentido* de este objeto y no ayuda a su comprensión, sino que tiende a sustraerlo manteniéndolo en la inmovilidad de una semejanza que no tiene nada a lo cual asemejarse”.<sup>71</sup> En efecto, ¿qué otra cosa son los *phantasmata* para Platón sino imágenes que no se asemejan a su modelo ideal? La tesis que quisiera proponer, según dije, es que, así como el lenguaje corriente es la muerte de la cosa y su supervivencia en la idea (siendo el *eikon* funcional a esa trasposición a lo ideal), asimismo la literatura es la muerte de la cosa y su supervivencia en la imagen, entendida como *phantasma* o como el *eidolon* de la

<sup>64</sup> Blanchot, *op. cit.*, p. 324.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 327.

<sup>66</sup> *Ibid.*

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 331.

<sup>68</sup> *Ibid.*

<sup>69</sup> No es casual que hacia el final del ensayo “L’absence de livre”, Blanchot identifique a la escritura (equivalente aquí a la literatura) con la noción teológica de *eidolon*: “Escribir, si escribir es relacionarse con la imagen y llamar al ídolo [*l’idole*], escribir se inscribe fuera de la exterioridad que le es propia, exterioridad que la escritura rechaza esforzándose por colmarla, tanto por el vacío del signo como por la pura significación del signo” (*L’entreten infini*, Paris, Gallimard, 1969, p. 635). Por otro lado, el estatuto paradójico (ni vivo ni muerto) del *eidolon*, es decir de la *psyche* del difunto, ha sido atestiguado por varios especialistas. Giovanni Reale, por ejemplo, ha explicado que la *psyche* “es como una *imagen emblemática del no-ser-más-en-vida* [*non-essere-più-in-vita*]” (*op. cit.*, p. 76; las cursivas son de Reale). Una idea semejante ha expresado Walter Otto: “No se trata de una prosecución de la vida, porque lo propio de los muertos es el ser del haber sido [*das Sein des Gewesenen*]” (*op. cit.*, p. 56). Como dije, la palabra literaria convierte a todo ente en un gato de Schrödinger.

<sup>70</sup> En el ensayo “Platon et le simulacre”, Deleuze sostiene que la verdadera distinción del platonismo no radica en la dicotomía modelo-copia o Idea-imagen, sino entre dos tipos de imágenes: las copias-íconos [*eikones*], dotadas de semejanza y fundadas en las Formas o esencias; los simulacros-fantasmas [*phantasmata*], repeticiones infundadas de una desemejanza o disparidad. El punto interesante es que según Deleuze existe una “diferencia de naturaleza entre simulacro y copia” (*Logique du sens*, Paris, Éditions de Minuit, 1969, p. 297).

<sup>71</sup> Blanchot, M.: *L’espace littéraire*, Paris, Gallimard, 1955, p. 350; las cursivas son de Blanchot.

época homérica, es decir como espectro o sombra del difunto. En este último caso, ya no se trata de una palabra que nos reenviaría a “la cosa ausente, sino a la ausencia como presencia, al doble neutro del objeto en el cual la pertenencia al mundo se ha disipado”.<sup>72</sup> A diferencia del lenguaje corriente que establece una unión entre el modelo y la copia o entre la *psyche* y el *soma* o entre el significado y el significante, el lenguaje literario tiende más bien a separar los términos –de allí su proximidad esencial con la muerte– y producir una dehiscencia entre ambos. Si aquél es *simbólico*, éste es *dia-bólico*.<sup>73</sup>

Pero hay otro aspecto de este ensayo de Blanchot que me interesa en especial. Se trata de la relación entre imagen y cadáver. Frase notable: “El cadáver es su propia imagen”.<sup>74</sup> Para Blanchot, el cadáver es la cifra paradigmática de la imagen, la imagen restituida a su lugar propio, irreductible tanto a la cosa como a la idea: “si el cadáver es tan semejante, es que es, en cierto momento, la semejanza por excelencia, completamente semejanza, y nada más. Es lo semejante, semejante en un grado absoluto, perturbador y maravilloso. Pero ¿a qué se asemeja? A nada”.<sup>75</sup> Imagen sin modelo, copia sin idea, es decir ya-no copia, el cadáver se ha eximido de la lógica platónica que vinculaba al *eikon* con su arquetipo ideal.<sup>76</sup> El cadáver constituye, así, *le grand refus*<sup>77</sup> que ha dado lugar a la cultura occidental y a su *logos*. Por eso Blanchot puede hablar de la imagen cadavérica como si se tratase de un fantasma, de una imagen amenazante que acosa tanto el plano de las cosas como el de las ideas: “La semejanza cadavérica es un acoso [*una hantise*], pero el hecho de acosar no es la visitación irreal de lo ideal: lo que acosa es lo inaccesible del que no se puede deshacer, lo que no se encuentra y que, a causa de esto, no se puede evitar. Lo inasible es aquello de lo que no se puede escapar”.<sup>78</sup> Veamos cómo se produce este acoso al interior del *logos* platónico.

<sup>72</sup> Blanchot, *ibid.*, p. 353. En el excelente prólogo al *Pequeño manual de inestética* de Alain Badiou, Fabián Ludueña Romandini ha explicado que “todo objeto estético está inmanente e indistinguiblemente conformado por una multiplicidad sensible y una multiplicidad espectral que se desarrollan, conjuntamente, a lo largo de una estela temporal indefinida” (“Eternidad, espectralidad, ontología: hacia una estética trans-objetual”, en A. Badiou, *Pequeño manual de inestética*, Buenos Aires, Prometeo, 2009, p. 37). Si la multiplicidad sensible se deja traducir en términos ideales, y funciona por ende como un *eikon* en el sentido platónico, la multiplicidad espectral (el *eidolon*) permanece por fuera de la lógica dicotómica que, de Platón a Hegel, ha dominado el destino de la metafísica occidental. En este sentido, Ludueña puede afirmar, en un texto que marca un punto de inflexión en la historia de la filosofía argentina, que “el espectro no es ni sensible ni inteligible. Al contrario, se configura como aquello que impide la constitución del Uno más allá del ser como principio primero de lo existente senso-eidético. El horizonte de espectralidad no actúa como principio sino como disyuntor del Ser sin posicionarse como su causa última. Indiferente al Ser, sólo puede captarse, no obstante, según un modo que impide la cohesión de lo existente bajo la forma del Todo” (*Principios de espectrología. La comunidad de los espectros II*, Buenos Aires, Miño y Dávila Editores, 2016, pp. 276-277).

<sup>73</sup> En relación a esta contraposición entre *symbolon* y *diabolon* quisiera mencionar un artículo de Mónica B. Cragolini en el que se expresa con claridad el sentido que le doy aquí a ambos términos: “Si el *sym-bolo* era la unión de las dos partes de la moneda a partir de las cuales se re-conocían los portadores de las mismas (y desde allí podían tejer una historia), el *dia-bolos* ha de ser justamente el camino inverso: la separación después de la unión, la ruptura de la significación, la historia des-tejada, la falta de re-conocimiento, el des-conocimiento, la falta del sentido, la locura, la pérdida de la identidad” (“Nietzsche-Huidobro-Aschenbach: azores fulminados por la altura”, *Confines*, n° 3, Buenos Aires, 1996, p. 195).

<sup>74</sup> Blanchot, *op. cit.*, 1955, p. 347.

<sup>75</sup> Blanchot, *op. cit.*, 1955, p. 347.

<sup>76</sup> Sería preciso complementar estos textos de Blanchot con el ensayo “La réalité et son ombre” de Emmanuel Lévinas, con el cual dialoga implícitamente.

<sup>77</sup> Cfr. Blanchot, *op. cit.*, 1969, pp. 46-69.

<sup>78</sup> Blanchot, *op. cit.*, 1955, p. 348.

## 8. *Eidola legomena*

En el *Sofista*, Platón se enfrenta, en líneas generales, a dos grandes cuestiones. Por un lado, la definición del sofista a partir de un uso del método de división; por el otro, el problema del no-ser y de su posible existencia.<sup>79</sup> Ahora bien, en la medida en que el sofista ha sido definido, al menos provisoriamente, como un ilusionista y un imitador (del verdadero conocimiento), es preciso dividir la técnica imitativa para captar aún con mayor profundidad sus rasgos distintivos. Platón va a considerar dos clases de técnicas imitativas: por un lado, la técnica icónica [*techne eikastike*] fundada en una semejanza entre la copia y el modelo; por otro lado, la técnica fantasmática o simuladora [*techne phantastike*], el arte falaz de los pintores y de los poetas que, a diferencia de la *techne eikastike*, no guarda una relación de proporción o de simetría con el modelo.<sup>80</sup> Esta *techne phantastike*, además, está íntimamente vinculada al discurso (falso) del sofista. En efecto, el problema de la falsedad de los juicios depende de manera fundamental de la existencia del no-ser (relativo), o sea del famoso “parricidio” que debe cometer el personaje del Extranjero a fin de superar las aporías del Padre Parménides. El discurso falso (*logos pseudes*), para Platón, es aquél que afirma cosas que no son, o, para decirlo con mayor exactitud, “cosas diferentes de las que son”.<sup>81</sup> La falsedad de un juicio, entonces, se produce, al menos en la interpretación de F. M. Cornford, cuando se afirma lo que no es (el no-ser) como si fuera (*me onta hos onta*), es decir, cuando el juicio no se corresponde con el estado de cosas que pretende explicar.<sup>82</sup> Es en el transcurso de estas disquisiciones que Platón introduce una enigmática expresión para dar cuenta del discurso ilusorio del sofista. Se trata del sintagma *eidola legomena*, imágenes sonoras o habladas. Cito el pasaje:

¿No supondremos acaso que existe también alguna otra técnica que tenga por objeto los razonamientos o no podría suceder que los jóvenes, que están aún lejos de la realidad de los hechos, quedaran hechizados con argumentos que entran por los oídos, cuando se les mostraran imágenes sonoras [*eidola legomena*] de todas las cosas, de modo que hicieran que ellos creyeran que lo dicho es lo real y que quien lo dice es el más sabio de todos en todo?<sup>83</sup>

¿Qué son estos *eidola legomena* que caracterizan al discurso del sofista y que parecen amenazar la veracidad del *logos* filosófico? ¿Cómo entender a estas extrañas imágenes lingüísticas? La tesis que quisiera sugerir es que estos *eidola* designan

<sup>79</sup> Sobre el problema del no-ser en el *Sofista*, cfr. Owen, G. E. L.: “Plato on Not-Being”, en G. Vlastos, (ed.), *Plato I: Metaphysics and Epistemology. A Collection of Critical Essays*, London – Basingstoke, Palgrave Macmillan, 1971, pp. 223-267.

<sup>80</sup> Sobre el problema de las imágenes en el *Sofista*, cfr. Rosen, S.: *Plato's Sophist. The Drama of Original and Image*, Indiana, St. Augustine's Press, 1999.

<sup>81</sup> *Sofista*, 236b.

<sup>82</sup> Sobre la correspondencia entre los hechos y el discurso en el *Sofista*, cfr. Cornford, F. M.: *Plato's Theory of Knowledge. The Thaetetus and the Sophist translated with a running commentary*, London, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd., 1935, p. 310. Sobre el problema de la falsedad de los juicios en el mismo diálogo, cfr. McDowell, J.: “Falsehood and not-being in Plato's *Sophist*”, en M. Schofield y M. C. Nussbaum, (eds.), *Language and Logos. Studies in ancient Greek philosophy*, New York, Cambridge University Press, 1982, pp. 115-134.

<sup>83</sup> *Sofista*, 234c.

el elemento espectral (el *eidolon*) que definía a la *psyche* homérica luego de la muerte del cuerpo. Estos *eidola legomena* son el resto que el mundo ideal de Platón, pero también de Hegel, no ha logrado asimilar. Y es este elemento irreductible y paradójico, que Platón identifica con el *mythos* y Blanchot con la literatura, el que introduce la ambigüedad y la extrañeza en el seno del *logos*. Por tal razón, Platón expulsa a los poetas de la *polis*. Se trata, en verdad, de una expulsión –infructuosa, sin duda– de los *eidola* contenidos en el discurso mítico (*mythos*). Dicho de otro modo: la expulsión de los poetas de la *polis* es análoga a la expulsión de los *eidola* del *logos*. Y así como en la *polis*, a pesar de Platón, sigue –y seguirá– habiendo poetas, pues son quienes la han fundado, asimismo en el *logos*, también a pesar de Platón, sigue –y seguirá– habiendo espectros, pues son quienes lo han constituido.<sup>84</sup>

## 9. Los tres Heracles

En la sección quinta del libro XVI de los *Dialogi mortuorum*, en la cual Diógenes conversa con Heracles, reproduciendo con ironía la famosa escena de *Odisea* XI, 601-604, Luciano de Samosata utiliza varias veces el término *eidolon* para referirse precisamente al fantasma del héroe. Diógenes, que se encuentra en el *hades*, ve acercarse a Heracles, ante lo cual se muestra sorprendido ya que, por ser hijo de Zeus, lo considera un dios. Heracles, entonces, le explica su doble naturaleza, divina y humana, y su condición espectral: “Heracles está en el cielo con los dioses [...] yo soy su imagen [*ego d' eidolon*]”.<sup>85</sup> Ante la respuesta de Heracles, Diógenes le pide que le explique de quién es la imagen, si de la parte mortal que corresponde a su procedencia humana o de la parte divina que le corresponde a los dioses. El héroe le dice que él es la imagen de la parte mortal, del cuerpo, ya que la parte divina, el alma, está con los dioses en el cielo: “¿No estamos todos compuestos por dos elementos, el alma y el cuerpo [*psyches kai somatos*]”? ¿Qué le impediría al alma entonces estar en el cielo, con Zeus, y a la parte mortal, yo mismo, entre los muertos [*para tois nekrois*]?”<sup>86</sup> La respuesta de Heracles da a entender que la imagen corresponde a su parte mortal, es decir al cuerpo. Pero enseguida Diógenes, como un Sócrates póstumo e incisivo, le muestra la aporía contenida en sus palabras. Lo que dice el hijo de Anfitrión sería verdadero, sostiene Diógenes, siempre y cuando quien le hablase fuera el cuerpo de Heracles; pero como el filósofo conversa con su imagen, Heracles no puede identificarse con su cuerpo, puesto que –como le objeta Diógenes– las imágenes no tienen cuerpo [*asomaton eidolon*]. Pensando las cosas con detenimiento, continúa Diógenes, habría en realidad tres Heracles: “uno en el cielo [*en ourano*], uno en el Hades (la imagen con la que está hablando)

<sup>84</sup> Esta dimensión fundadora de la poesía respecto a la historia y al lenguaje remite sin duda al pensamiento de Martin Heidegger (cfr., por ejemplo, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Band 4, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1981). No obstante, la concepción heideggeriana de la poesía, a pesar de captar su dimensión originaria respecto al *logos*, no la entiende en el sentido espectral que propongo aquí. Más que revelar el Ser, yo diría que la poesía revela la *sombra del Ser*, es decir algo que no puede ser revelado, un Afuera espectral o fantasmático que no se deja inscribir en ninguna trama ni en ningún relato. En este punto, mi posición es más cercana a Blanchot que a Heidegger. Sobre la distancia que toma el filósofo francés del pensamiento heideggeriano, cfr. Zarader, M.: *L'ètre et le neutre. À partir de Maurice Blanchot*, Paris, Verdier, 2001, pp. 151-204, 217-225.

<sup>85</sup> *Dialogi mortuorum*, XVI, 1.

<sup>86</sup> *Ibid.*, XVI, 4.

[*to eidolon*] y finalmente el cuerpo [*to soma*] que ha retornado al polvo”.<sup>87</sup> Como indica Diógenes, que por supuesto también es una imagen,<sup>88</sup> el *eidolon* es, por un lado, incorpóreo (*asomaton*) y por lo tanto diferente del cuerpo; y por otro lado es perceptible (“¿No es ese Heracles?”<sup>89</sup> se pregunta Diógenes cuando lo ve llegar al *hades*), y por ende diverso del alma, que es invisible (*aoraton*). Diógenes es quien saca a la luz el verdadero estatuto de la imagen fantasmática, quien obliga a Heracles, a fuerza de razonamientos y cinismo, a reconocer su paradójica naturaleza. La estupefacción de Heracles ante la triple naturaleza del hombre que le sugiere Diógenes es la misma que experimenta la metafísica ante la “realidad irreal” o la “irrealidad real” de la imagen. Cuando el cínico concluye, retomando las mismas premisas de su interlocutor, que deben existir tres Heracles, este último se muestra inquieto y sorprendido. “¿[Tres [*pos triploun*]!?”<sup>90</sup> dice el héroe sin poder seguir el pensamiento de Diógenes.

Estimo que esta breve sátira de Luciano permite comprender con gran claridad el planteo central del presente artículo. La *psyche* de Heracles representa el plano ideal del *logos*, el principio vital y racional que abandona al *soma* y, elevándose al reino inteligible de la divinidad, revela el significado “verdadero” de la cosa; el *eidolon* de Heracles, en cambio, representa el plano espectral del *logos*, la imagen póstuma que, en lugar de dirigirse, una vez separada del *soma*, al reino ideal de los dioses, se dirige al mundo sombrío de los muertos (*hades*) e introduce la opacidad y la ambigüedad en la significación. Si el alma que está en el cielo con la divinidad equivale a lo que Blanchot denomina lenguaje corriente, la imagen que conversa con Diógenes en el inframundo equivale al lenguaje literario.

## 10. Conclusión

A lo largo de este artículo he mostrado la ambivalencia semántica que posee el término *psyche* en Homero, principio vital e imagen del difunto, y el cambio que introduce Platón al separar ambos sentidos y modificar la concepción arcaica acerca de la “vida” en el *hades*. Por otro lado, me he referido a la cercanía semántica y morfológica de los términos *soma* y *sema* que describe Platón en el *Crátilo* con el objetivo de mostrar cómo la estructura del signo, según había ya notado Derrida, reproduce la distinción alma-cuerpo. Si el *soma* es la tumba y el signo de la *psyche*, entonces el *logos* es el *hades*, puesto que este último término designa el lugar al que se dirigen las *psychai* luego de la muerte del cuerpo. Esta tesis, además, posee una cercanía innegable con la filosofía hegeliana. Como he indicado oportunamente, Hegel considera que la constitución del *logos*, y de la civilización humana en cuanto tal, obedece a una transposición del plano empírico de la cosa al plano universal de la idea. Dicho de otro modo: el nacimiento de la palabra supone la muerte de la cosa, y a su vez el horror ante esa muerte (del ser animado) da a luz al nombre. Por mi parte, he querido complejizar un poco esta teoría y mostrar, junto a Maurice Blanchot, que la muerte del ser viviente (humano o no), es decir la presencia/ausencia del cadáver,

<sup>87</sup> *Dialogi mortuorum*, XVI, 5.

<sup>88</sup> “Soy la imagen [*eidolon*] de Diógenes de Sinope” (cfr. *ibid.*).

<sup>89</sup> *Ibid.*, XVI, 1.

<sup>90</sup> *Ibid.*, XVI, 5.

va a generar un doble efecto: por un lado, la transustanciación de la cosa en su forma ideal (el lenguaje común representado por la *psyche* de Heracles que, en el relato de Luciano, se encuentra en el cielo (*ouranos*) con los dioses); por otro lado, la transustanciación de la cosa en su forma espectral (el lenguaje literario representado por el *eidolon* de Heracles que, en el mismo relato, conversa con Diógenes en el *hades*). Pero el punto más interesante, con el cual quisiera finalizar mi artículo, es que el lenguaje común, presuntamente ideal, no es sino una forma históricamente legitimada del fantasma o de la imagen. Dicho de otro modo: *ouranos* es una máscara, históricamente legitimada, de *hades*. El *logos* es también, como la cultura humana, un efecto imaginario y espectral, un vástago normalizado del *mythos*.<sup>91</sup> Se da algo así como una revancha de los espectros: habiendo sido expulsados del *hades* por Platón, retornan al *logos*, pero no ya como a un lugar que los redimiría de su exilio, sino como a un espacio (literario) que los mantiene en su precariedad irreductible. En síntesis, el *hades*, el reino de los muertos, de los fantasmas, según la hipótesis que he adelantado al inicio de este artículo, es el *logos* y, al extremo, la cultura humana en cuanto tal.

## 11. Referencias bibliográficas

- Agamben, G.: “Experimentum vocis”, en *Che cos'è la filosofia?*, Macerata, Quodlibet, 2016, pp. 11-45.
- Agamben, G.: *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, Torino, Einaudi, 1982.
- Bernstein, A.: *The Formation of Hell. Death and Retribution in the Ancient and Early Christian Worlds*, London, UCL Press, 2003.
- Blanchot, M.: *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969.
- Blanchot, M.: *L'espace littéraire*, Paris, Gallimard, 1955.
- Blanchot, M.: *La part du feu*, Paris, Gallimard, 1949.
- Bremmer, J.: *The Rise and Fall of the Afterlife. The 1995 Read-Tuckwell Lectures at the University of Bristol*, London – New York, Routledge, 2004.
- Burnet, J.: “The Socratic Doctrine of the Soul”, *Proceedings of the British Academy*, vol. 7, 1916, pp. 3-27.
- Calle Madrid, C. A.: *El inconsciente y los sueños: correspondencia con el Hades griego*, Bogotá, Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia, 2016.
- Cassirer, E.: *Philosophie der symbolischen Formen. 1: Die Sprache*, Berlin, Bruno Cassirer Verlag, 1923.
- Claus, D.: *Toward the Soul. An Inquiry into the Meaning of Psyche before Plato*, New Haven – London, Yale University Press, 1981.

<sup>91</sup> En un estudio previo sobre la figura del ventríloquo (*engastrimythos*) en la Antigüedad, he llegado a la misma conclusión. Me permito citar un pasaje: “la voz del presente, la voz del *logos* y de la presencia, es ya y por necesidad la voz de los muertos y del pasado. El *logos*, para decirlo de algún modo, habla con las palabras del *mythos*. En este sentido, la historia de la metafísica occidental entendida como historia de la presencia puede definirse como el movimiento, a la vez especulativo y político, a partir del cual el *logos* ha traído a la presencia la voz del *mythos*, y al hacerlo –o para hacerlo– ha debido delimitar un espacio de legitimidad, un espacio que no es, en rigor de verdad, sino el espacio imaginario y delirante del que ha surgido la presencia misma, el ser como presencia. [...] Y así como la proveniencia del presente es el pasado, y la de los vivos son los muertos, así también la proveniencia del *logos* es el *mythos*” (*Vientres que hablan. Ventriiloquia y subjetividad en la historia occidental*, La Plata, FaHCE-UNLP, 2015, pp. 343-344).

- Cook, D.: *Language in the Philosophy of Hegel*, The Hague, Mouton, 1973.
- Cornford, F. M.: *Plato's Theory of Knowledge. The Thaetetus and the Sophist translated with a running commentary*, London, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd., 1935.
- Cragolini, M. B.: "Nietzsche-Huidobro-Aschenbach: azores fulminados por la altura", *Confines*, n° 3, Buenos Aires, octubre 1996, pp. 185-198.
- Deleuze, G. y Parnet, C.: *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1996.
- Deleuze, G.: *Logique du sens*, Paris, Éditions de Minuit, 1969.
- Derrida, J.: *De la grammatologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1967.
- Dixsaut, M.: *Platon et la question de l'âme*, Paris, Vrin, 2013.
- Durand, G.: *L'imagination symbolique*, Paris, P.U.F., 1964.
- Durkheim, É.: *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie. Livre I: Questions préliminaires*, Paris, P.U.F., 1968.
- Ferreti, F.: *Alle origini del linguaggio umano. Il punto di vista evoluzionistico*, Bari, Laterza, 2010.
- Finney, M. T.: *Resurrection, Hell and the Afterlife. Body and Soul in Antiquity, Judaism and Early Christianity*, New York - London, Routledge, 2016.
- Gertz, S. R. P.: *Death and Immortality in Late Neoplatonism. Studies on the Ancient Commentaries on Plato's Phaedo*, Leiden – Boston, Brill, 2011.
- Gombrich, E. H.: *Aby Warburg. Una biografía intelectual*, Madrid, Alianza, 1992.
- Gómez de Liaño, I.: *El idioma de la imaginación*, Madrid, Taurus, 1982.
- Guthrie, William K. C.: "Plato's Views on the Nature of the Soul", en G. Vlastos, (ed.), *Plato II: Ethics, Politics, and Philosophy of Art and Religion. A Collection of Critical Essays*, London – Basingstoke, Palgrave Macmillan, 1971, pp. 230-243.
- Hegel, F. G. W.: *Phänomenologie des Geistes*, Band 3, Frankfurt, Suhrkamp, 1997.
- Heidegger, M.: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Band 4, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1981.
- Hyppolite, J.: *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Tome I, Paris, Aubier, 1946.
- Johnston, P.: *Shades of Sheol: Death and Afterlife in the Old Testament*, Illinois, InterVarsity Press, 2002.
- Kojève, A.: *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1968.
- Lévinas, E.: "La réalité et son ombre", en *Les Imprévus de l'histoire*, Montpellier, Fata Morgana, 1994, pp. 123-148.
- Ludueña Romandini, F.: "Eternidad, espectralidad, ontología: hacia una estética trans-objetual", en A. Badiou, *Pequeño manual de inestética*, Buenos Aires, Prometeo, 2009, pp. 9-39.
- Ludueña Romandini, F.: *Principios de espectrología. La comunidad de los espectros II*, Buenos Aires, Miño y Dávila Editores, 2016.
- McDowell, J.: "Falsehood and not-being in Plato's *Sophist*", en M. Schofield y M. C. Nussbaum, (eds.), *Language and Logos. Studies in ancient Greek philosophy*, New York, Cambridge University Press, 1982, pp. 115-134.
- Morgan, M. L.: "Plato and Greek religion", en R. Kraut, (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 227-247.
- Murena, H. A.: *El pecado original de América*, Buenos Aires, Sur, 1954.
- Onians, R. B.: *The Origins of European Thought: About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*, Cambridge, Cambridge University Press, 1951.
- Otto, W.: *Theophania: Der Geist der altgriechischen Religion*, Hamburg, Rowohlt, 1956.
- Owen, G. E. L.: "Plato on Not-Being", en G. Vlastos, (ed.), *Plato I: Metaphysics and*

- Epistemology. A Collection of Critical Essays*, London - Basingstoke, Palgrave Macmillan, 1971, pp. 223-267.
- Pearson, F.: "Sheol and Hades in Old and New Testament", *Review & Expositor*, vol. 35, n° 3, 1938, pp. 304-314.
- Prósperi, G. O.: "Políticas de la *psyche*. La exclusión inclusiva del *eidolon* y el gobierno de los vivientes", *Res Pública. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, vol. 23, n° 1, 2020, pp. 85-95.
- Prósperi, G. O.: *Vientres que hablan. Ventriloquia y subjetividad en la historia occidental*, La Plata, FaHCE-UNLP, 2015.
- Radcliffe, E. G.: "A Lively Afterlife and Beyond: The Soul in Plato, Homer, and the Orphica", *Études platoniciennes: Platon et ses prédécesseurs*, [En ligne], 11, 2015, mis en ligne le 20 avril 2015. URL: <http://etudesplatoniciennes.revues.org/517>
- Radcliffe, E. G.: *Myths of the Underworld Journey. Plato, Aristophanes, and the 'Orphic' Gold Tablets*, New York, Cambridge University Press, 2004.
- Reale, G.: *Corpo, anima e salute. Il concetto di uomo da Omero a Platone*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1999.
- Rohde, E.: *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Tübingen – Leipzig, Verlag von J. C. B. Mohr, 1908.
- Rosen, S.: *Plato's Sophist. The Drama of Original and Image*, Indiana, St. Augustine's Press, 1999.
- Rouillard, H.: "Rephaim", en K. Van der Toom, B. Becking y P. W. Van der Horst, (eds.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden - Boston, Brill, 1998, pp. 692-700.
- Saussure, F.: *Cours de linguistique générale*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 1995.
- Snell, B.: *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co., 1975.
- Tylor, E. B.: *Primitive Cultures. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*, vol. I, London, John Murray, 1920.
- Vernant, J.-P.: *Oeuvres. Religion, Rationalités, Politique*, Tome II, Paris, Éditions du Seuil, 2008.
- Virno, P.: *Parole con parole. Poteri e limiti del linguaggio*, Roma, Donzelli, 1995.
- Virno, P.: *Saggio sulla negazione. Per una antropologia linguistica*, Torino, Bollati Boringhieri, 2013.
- Warburg, A.: *Atlas Mnemosyne*, Madrid, Akal, 2010.
- Zarader, M.: *L'être et le neutre. À partir de Maurice Blanchot*, Paris, Verdier, 2001.