



## Los griegos homéricos y el problema de la conciencia

**Alberto J. L. Carrillo  
Canán**  
cs001021@siu.buap.mx

**Marco Antonio  
Calderón Zacaña**  
gayed\_lens@hotmail.com

**Lluviana Rodríguez  
Vidal**  
llus007@siu.buap.mx

“[Milman Parry] mostró que [Homero, en la Iliada] repetía fórmula tras fórmula. (...) Homero unió partes prefabricadas. En lugar de un creador, se tenía a un obrero de línea de montaje.” Walter J. Ong

“Los dioses eran lo que hoy llamamos alucinaciones. Por lo general, solo pueden verlos y oírlos los héroes a quienes se dirigen (...)”, Julian Jaynes

### Introducción

A lo largo de la segunda mitad del siglo XX y hasta nuestros días, el problema de la conciencia ha ocupado un lugar muy destacado en la discusión filosófica. Al respecto hay una línea central de autores –de hecho la gran mayoría de aquellos filósofos académicos que se preocupan por el problema– que discuten acerca de la conciencia en el marco de lo que se conoce como el problema mente-cuerpo o bien como filosofía de la mente. Este es el núcleo central de la discusión, núcleo que en sus diferentes vertientes comparte el supuesto de que la conciencia humana es un fenómeno esencialmente estable, de hecho, transhistórico. A diferencia de ello, otros autores, como E. Havelock, M. McLuhan y W. J. Ong –de los cuales solo el primero es un filósofo académico propiamente dicho–, afirman que los grupos arcaicos o *culturas orales primarias* piensan y actúan de diferente forma a como lo hacen las culturas literatas debido, justamente, a la estructura de su conciencia. Dicha conciencia “oral” o arcaica tendría un “carácter poético” y habría sido generada, precisamente, por la oralidad primaria, entendida ésta como el estado cultural en el que no existe la escritura alfabética, e implicaría una diferencia fundamental respecto de la conciencia tal como la conocemos a partir de la Grecia clásica. La tesis de los autores señalados es, en este sentido, que este segundo tipo de conciencia estaría determinada de manera fundamental por la comunicación alfabética. Por su parte, el psicólogo Julian Jaynes –es decir, nuevamente un teórico que no es un filósofo académico–, basándose, entre otras cosas, en un análisis del vocabulario de la *Iliada*, investiga cuál es la mentalidad que se refleja en los primeros *registros* de la humanidad, en este caso, la mentalidad y la conciencia de los griegos preclásicos. Los estudios de Jaynes arrojan el resultado de que la conciencia arcaica era algo muy diferente de lo que en la actualidad consideramos como tal. Jaynes propone que el griego homérico, en lugar de “conciencia” tenía una “mente bicameral”. Así pues, coincidiendo con los autores antes señalados, Jaynes aventura la hipótesis de que la conciencia humana no ha sido la misma en todos los tiempos. De acuerdo con Havelock la conciencia moderna fue precedida por un “estado poético de la mente”, mientras que de acuerdo con Jaynes la conciencia moderna fue precedida por la “mente bicameral”. El objetivo de esta presentación es reconstruir en un primer momento las propuestas de Ong, Lord y

Havelock y, posteriormente, las de Jaynes, para, finalmente, discutir una posible relación entre ambas.

## §1 La configuración lingüística como molde de la conciencia

Las audaces tesis de Havelock, Ong y McLuhan se basan directamente en lo que académicamente son *estudios literarios*. En su libro *Orality and Literacy* Walter J. Ong refiere a las investigaciones epocales del M. Parry,<sup>1</sup> de las cuales resultó que “(...) todo aspecto característico de la poesía homérica se debe a la economía que le impusieron los métodos orales de composición. Éstos pueden reconstituirse mediante un análisis cuidadoso del verso mismo (...)” (OL 21 xiv).<sup>2</sup> A su vez el mismo Parry señala que sus estudios homéricos le “(...) habían mostrado que la poesía homérica, y de hecho toda la poesía griega temprana, eran orales, por ello es que [dichas obras] se pueden entender, criticar y editar cabalmente solamente cuando tenemos un conocimiento completo de los procesos de oralidad poética (...)” (ST ix).<sup>3</sup> Más específicamente, de acuerdo con Albert B. Lord, discípulo de Parry, el “(...) conocimiento de los procesos de oralidad poética se puede lograr hasta cierto punto mediante el estudio del carácter del estilo, por ejemplo, de los poemas homéricos; pero un conocimiento completo puede ser obtenido solamente por la acumulación de una poesía viva en un cuerpo de textos experimentales elaborados *a posteriori* de acuerdo con un plan fijo que muestre, por ejemplo: (a) hasta qué punto un poeta oral que compone un nuevo poema es dependiente para su fraseología, su esquema de la composición y la idea de su poema, de la poesía tradicional en su totalidad, (b) hasta qué punto un poema original o tradicional es estable en las recitaciones sucesivas de un cantante particular, (c) cómo cambia un poema en una localidad dada a través de un número de años, (d) cómo cambia en el curso de sus viajes o recorridos desde una región a otra, (f) [cuáles son] las diferentes fuentes de los materiales con los que se crea un ciclo heroico dado, (g) [cuáles son] los factores que determinan la creación, crecimiento y declive del ciclo heroico, (h) [cuál es] la relación de eventos de un ciclo histórico con un evento actual (...)” (ST ix).

Al hilo de tales preguntas, la investigación de Parry arrojó sorprendentes hipótesis concernientes a la economía expresiva que impusieron los métodos de composición en la poesía homérica. Parry se percató, en efecto, de que la construcción de los poemas de Homero en gran parte se basaba en “‘repeticiones’ (...) de ‘epítetos comunes’, ‘de clichés épicos’ y ‘frases estereotipadas’.” (ST 30) Albert B. Lord explica que Parry requería de una definición que agrupara las expresiones del tipo mencionado, “[e]l resultado [fue] la definición de ‘fórmula’ como ‘grupo de palabras que se emplea regularmente bajo las mismas *condiciones métricas* para expresar una idea esencial dada’.” (ST 30)<sup>4</sup> Nótese entonces que a las “fórmulas” en el sentido de

---

<sup>1</sup> “Entre los años 1933 y 1935, con el patrocinio del Consejo Americano de Asociaciones Eruditas y la Universidad de Harvard, Parry realizó dos viajes a Yugoslavia, el primero en el verano de 1933 y el segundo en el año académico 1934-5. Su propósito fue el de verificar y confirmar las conclusiones que había esbozado a partir de su cuidadoso análisis de los textos homéricos mediante las observaciones de una tradición viva de poesía heroica.” (MHV x) Véase al final de este trabajo la lista bibliográfica y de abreviaturas.

<sup>2</sup> Ver al final del trabajo la lista bibliográfica y de abreviaturas, según se indicó ya en al final de la nota anterior de pie de página.

<sup>3</sup> Esta hipótesis fue presentada en su informe titulado *Proyecto para un estudio de la poesía oral popular de Yugoslavia*. (Cfr. ST ix)

<sup>4</sup> Si las cursivas en el interior de una cita proceden del autor del texto citado esto se indica mediante la abreviatura c. a., que significa cursivas del autor; si las cursivas son nuestras, como en este caso, no se hace ninguna indicación.

Parry les es inherente la ritmicidad<sup>5</sup> y, de hecho, las *fórmulas* son fundamentales para la creación improvisada de nuevos poemas en la tradición oral (cfr. ST 30), cualquiera que esta sea.

Una vez que un poeta oral domina un conjunto de *fórmulas*, es capaz de cambiar su contenido tan libremente como nosotros cambiamos el contenido de las oraciones para utilizarlas en una conversación (cfr. ST 34s.), con la diferencia de que está sujeto a la ritmicidad inherente a la métrica en cuestión, mientras que nosotros sólo estamos sujetos a la melodía y la entonación propia de cada lenguaje, por lo que podemos hablar al margen de la métrica, es decir, en prosa.

Como ejemplo de la expresión formularia tenemos que el poeta o cantante oral contaba con un abundante repertorio de epítetos, lo bastante variados como para proporcionar uno para cualquier necesidad métrica que pudiera surgir conforme desarrollaba su relato. Lord señala que "(...) la definición de Parry sobre las condiciones métricas de la fórmula [lo] condujo a darse cuenta de que las frases repetidas eran útiles no como algunos han supuesto, meramente a la audiencias (...), sino también, y aún más, al cantante en la composición rápida de su cuento [ya que los poetas o cantantes no se concentraban en la retención palabra por palabra de sus versos]." (ST 30) El poeta oral memoriza las *fórmulas* de la misma manera en que un niño, en una cultura alfabetizada, memoriza palabras y expresiones o modismos, con la diferencia de que el poeta oral está guiado constantemente por las necesidades métricas.

En este contexto, Lord afirma que el elemento significativo del arte del poeta oral consiste en su habilidad para crear nuevas fórmulas (cfr. ST 35-43), pero esto que desde el punto de vista literario es lo significativo, es la excepción, porque, de hecho lo culturalmente importante, lo que más cuenta para la reproducción de la cultura de que se trate, es la estabilidad de la fórmula, como quedará claro más abajo. Así Lord nos dice que "[p]odemos pensar (...) en la *fórmula* como siendo siempre la misma, no importando de qué labios procede. Tal uniformidad es escasamente verdadera de cualquier [otro] elemento de la lengua; pues el lenguaje lleva la marca de su hablante." (ST 31) La rigidez de la fórmula y la compulsión expresiva impuesta por ella, llevaron a Parry a descartar el supuesto generalizado, tradicional, de que los términos métricos apropiados de la poesía homérica de algún modo venían a la imaginación poética del rapsoda de manera fluida e imprevisible. Nótese que las conclusiones de Parry son una gran novedad ya que no se esperaba que los poetas, según su idealización por las culturas tipográficas, utilizaran *materiales prefabricados*, meros clichés, frases estereotipadas.

Por otra parte, preocupados más por la cultura en el sentido amplio de este término que por los problemas poéticos propiamente dichos, más allá de Parry y su discípulo Lord, fueron Havelock y Ong quienes subrayaron la relación existente entre el modo de expresión rítmico formulario, por un lado, y las ventajas mnemotécnicas que conlleva para una cultura oral pura. En particular Ong nos dice que las fórmulas facilitan la aplicación del discurso rítmico y en gran parte por ello sirven de recurso mnemotécnico, por derecho propio: "(...) como expresiones fijas que circulan de boca en boca y de oído en oído: 'Divide y vencerás.' 'El error es humano, el perdón es divino.' 'Mejor es el enojo que la risa: porque con la tristeza del rostro se enmendará el corazón.' (Eclesiastés, 7:3); 'Fuerte como un roble' (...)" (OL 35). En otras palabras, en una cultura oral primaria la restricción de la palabra al sonido, es decir la carencia de *registros alfabéticos* que hagan corresponder la palabra y el signo de manera unívoca, determina, como diría Walter J. Ong, que "(...) uno sepa aquello que puede *recordar*."

<sup>5</sup> Véase: "Cualquier estudio de la fórmula debe (...) comenzar correctamente con una consideración de la métrica y de la música, particularmente cómo es confrontado con ella el cantante joven que apenas empieza a darse cuenta de la demanda de su arte." (ST 31s.)

(OL 33, c. n.)<sup>6</sup> Pero, ¿cómo recuerdan los integrantes de la comunidad en una cultura oral primaria?, ¿cómo organizan el material para recordarlo?, ¿cómo son traídas a la memoria aquellas instrucciones que constituyen el conocimiento práctico? Ong nos dice que en una cultura oral primaria habrá que seguir las “(...) pautas mnemotécnicas, formuladas para la pronta repetición oral. El *pensamiento* debe originarse según pautas equilibradas e intensamente rítmicas, con repeticiones o antítesis, alteraciones y asonancias, expresiones calificativas y de tipo formulario, marcos temáticos [*temas* o *tópicos*]<sup>7</sup> comunes (la asamblea, el banquete, el duelo, el ‘ayudante’ del héroe, y así sucesivamente), proverbios que todo el mundo escuche constantemente, de manera que vengan a la mente con facilidad y que ellos mismos sean moldeados para la retención y la pronta repetición o con otra forma mnemotécnica.” (OL 34)

Pero nótese la importancia decisiva de la economía mnemotécnica propia de la expresión poetizante, ya que, como ya lo había señalado el propio Lord, “(...) la fórmula es la descendiente de la unión del pensamiento y del verso cantado. Mientras que el pensamiento, en teoría por lo menos, puede ser libre, el verso cantado impone restricciones que *moldean la forma del pensamiento*, variando en grado de rigidez de una cultura a otra.” (ST 31s.) Es decir, a diferencia del discurso en prosa, que está exento de las limitaciones de la métrica y su rítmicidad, es decir, en términos de Parry y de Lord, de la “fórmula”, el discurso poétizado presenta estructuras o configuraciones, justamente, “fórmulas”, que le son compulsivas. Y lo decisivo de la observación recién citada de Lord para el problema de la conciencia resulta, precisamente, de que la versificación, el uso de fórmulas, en las culturas orales primarias no es un fenómeno marginal, restringido a un ámbito especial, ya que no se trata de una práctica especial, consciente y esotérica de unos cuantos individuos. Por el contrario, lo que se ha descrito hasta ahora basándose en el caso de los bardos, es un proceso no solo inconsciente, sino cotidiano y generalizado, característico de la comunicación verbal en cualquier cultura oral. Así, Ong nos dice que las expresiones fijas, las *fórmulas* o *configuraciones lingüísticas*, rítmicamente equilibradas, *no son ocasionales* en las culturas orales, sino que, por muy por el contrario, “[s]on incesantes. Forman la sustancia del pensamiento mismo. El pensamiento, en cualquier manifestación extensa, es imposible sin ellas, pues consiste en ellas.” (OL 35) Cuanto más complicado sea el pensamiento modelado oralmente, más probable será que lo caractericen expresiones fijas, *fórmulas* o *configuraciones lingüísticas*, empleadas hábilmente, ya que solo es posible recordarlo y transmitirlo en las configuraciones orales rítmicas. Ong nos dice que “[e]sto es común en todo el mundo para las culturas orales en general, desde la Grecia homérica hasta las actuales.” (OL 35)

Podemos concluir diciendo que, desde el aspecto literario, lo importante de las afirmaciones de Lord es la tesis de que en las tradiciones orales *las fórmulas* o

---

<sup>6</sup> Acerca de la relación entre conocimiento y memoria en las sociedades orales primarias, véanse los artículos de Alberto J. L. Carrillo Canán *La escritura y la estructura de la percepción*, en A Parte Rei, revista electrónica de filosofía número 33, mayo del 2004 y *El carácter tecnológico de la percepción espacial*, en A Parte Rei, número 41, septiembre del 2005.

<sup>7</sup> Albert B. Lord se refiere a los “*temas*” como “(...) la colección básica de incidentes y descripciones que se repiten una y otra vez, con un estilo *formulario*, a lo largo de los poemas orales.” (ST 68) Es decir, son tópicos que aún cuando todavía no son dominados por un bardo sólo se utilizan en una canción específica, más tarde se usan y se modifican en cualquier contexto para crear nuevas canciones. (cfr. ST 71-78) Es por esto que un *tema*, según Lord, puede tomar diferentes formas en el repertorio de un poeta oral: “Cuando [un poeta] escucha un *tema* en una nueva canción, tiende a reproducirlo de acuerdo con las *fórmulas* que tenga en mente”. (ST 78) Además, cuando el bardo escucha a otros poetas ejecutar los mismos temas en otras canciones, se apropia de *fórmulas* que antes no dominaba, y entonces es capaz de enriquecer sus canciones. (ST 78)

*configuraciones lingüísticas* que articulan los temas o tópicos facilitan la creación, la repetición y también la variación de los poemas. En efecto, al asociar sonidos rítmicos y melódicos, frases, fórmulas o configuraciones lingüísticas, el bardo ejerce una forma de *percepción o captación configuracional* capaz de ejecutar y memorizar poemas tan largos como la *Iliada* y la *Odisea* sin valerse de un registro permanente como la escritura alfabética griega. Por otra parte, desde el aspecto cultural general lo importante es la consecuencia de la tesis anterior para la *conciencia*, de tal manera que la conclusión central de este apartado es que en las culturas orales la articulación del *conocimiento* se da mediante fórmulas o configuraciones lingüísticas y la “vivencia” rítmica de las mismas. Es esta estructura del conocimiento lo que determina el tipo de conciencia de las sociedades orales o arcaicas. En otros términos, las investigaciones de Parry y Lord tienen revisten gran importancia para la discusión filosófica del problema de la conciencia porque implican lo que McLuhan llama un “condicionamiento psicológico” (UM 136) de la misma, condicionamiento que, dado que el medio primario de comunicación son las fórmulas o configuraciones lingüísticas, imposibilita *el pensamiento analítico*, es decir, aquel en donde se pone el acento en los elementos de una configuración y no en la configuración en tanto tal. Para ilustrar la diferencia entre el pensamiento configuracional, de hecho, holístico, por un lado y, por otro, el pensamiento analítico, conviene recordar, por ejemplo, la referencia de W. Ong a los reportes de A. R. Luria, quien informa que personas de comunidades uzbekas iletradas de principios de los años 30 del siglo pasado, puestas ante el conjunto operativo constituido por un tronco, un hacha, una sierra y un martillo, eran completamente incapaces de separar entre el tronco, por un lado, y las herramientas, por el otro (cfr. OL 51). El mismo Ong señala que, por el contrario, en un contexto de alfabetización consolidada ya no es necesario pensar la cama en el conjunto de la economía doméstica (un tema existencial estereotipado), sino que ahora es posible preguntar, tal como realmente lo hizo Platón, por la cama en tanto tal, preguntar qué hace de la cama una cama (cfr. PW 34).

Complementando la exposición anterior hay que señalar que Havelock, Ong y McLuhan llegan a la conclusión de que la mente analítica, tal como la conocemos a partir de los griegos postsocráticos, es generada por la “tecnología alfabética” (UM ), la cual, al permitir los registros de información palabra por palabra eliminó la necesidad de la memorización rítmica al tiempo que destruyó las fórmulas lingüísticas propias del “estado poético de la mente”<sup>8</sup>. Sería apenas la “tecnología alfabética” lo que habría llevado a “la mente” tal como se ha convertido en el objeto de discusión de la filosofía académica, según se mencionó en la introducción a este texto.

## §2 La mente bicameral de los griegos homéricos

Por su lado, Julian Jaynes adopta una perspectiva psicológica para abordar el problema de la conciencia. Para ello parte del examen la mentalidad de los griegos homéricos basándose en los textos poéticos que figuran entre los primeros escritos de la humanidad. En su obra titulada *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind* (1976), Julian Jaynes, busca “(...) pruebas de la presencia o ausencia de una mente subjetiva consciente (...)” (BM 68) a partir de un análisis del

<sup>8</sup> El paso de la conciencia configuracional a la conciencia analítica preparó el camino para que en el hombre se desarrollara la libertad de pensamiento, la iniciativa y la responsabilidad personal (cfr. MM 177), pues apenas la conciencia analítica le permite al hombre pensarse como una entidad independiente, distinta de cualquier comunidad, de manera análoga a aquella en la que le permite a Platón pensar en la cama en tanto cama al margen del conjunto de la instrumental y simbólico de la economía doméstica como imagen del cosmos.

vocabulario de la *Iliada*, análisis que permite percatarse de que la conciencia no es un fenómeno totalmente estable. Un indicio importante de esto lo tenemos en “[l]a palabra *psyche*, que tiempo después significó alma o mente consciente, [pero que en la *Iliada*] indica las más de las veces sustancias vitales, como sangre o aliento: un guerrero moribundo vierte su *psyche* sobre la tierra, o la exhala en su último aliento.” (BM 69) Pero no se trata de un indicio aislado. De manera similar, “[e]l *thymos* que más tarde significaría una cosa como alma emocional, es simplemente movimiento o agitación.<sup>9</sup> (...) El *thymos*, dice al hombre cuándo comer, beber o pelear.” (BM 69s.)<sup>10</sup> Análogamente, la palabra *phren* “(...) que anatómicamente siempre se sitúa como el diafragma, o como sensaciones en él, por lo general se usa en plural. Son los *phrenes* de Héctor los que reconocen que su hermano no está cerca de él; esto significa lo que para nosotros es ‘quedar sin aliento por la sorpresa’. Es apenas siglos después que vendría a significar mente o ‘corazón’ en un sentido figurado.” (BM 69s.) Continuando con la etimología de las palabras que modernamente tienen la acepción de mente o conciencia, Jaynes llega a la palabra *noos* “(...) la cual, deletreada como *nous* en el griego posterior, llega a significar mente consciente. Su traducción apropiada en la *Iliada* debería ser algo como percepción o reconocimiento o campo de visión. Zeus ‘retiene a Odiseo en su *noos*’. Mantiene su vigilancia sobre él.” (BM 70) Un término especialmente importante para la teoría de Jaynes es *mermera*, que significa en dos partes y que en su desarrollo posterior se relacionará con la meditación o la reflexión, pero que quizá se derive de “(...) la duplicación de la palabra *meros* (parte) (...). [Esta] se convirtió en verbo agregándole la terminación *-izo*, el sufijo común que convierte un nombre en verbo; la palabra resultante fue *mermerizein*, ser puesto en dos partes respecto de algo. (...) Lo cierto es que esencialmente significa estar en conflicto respecto de dos acciones, no de dos pensamientos.” (BM 70) Jaynes concluye que las palabras indicadas son en la *Iliada* lo más cercano a mente o pensamiento consciente, pero que, justamente, ahí están todavía muy lejos de significar algún aspecto de la conciencia.<sup>11</sup> De la misma manera, Jaynes no sólo constata que en la *Iliada* realmente no hay *ninguna* palabra para referirse a la mente consciente sino que “[t]ampoco hay concepto de voluntad ni palabra para ella (...)” (BM 70), de lo que concluye que “(...) los hombres de la *Iliada* no tenían voluntad propia ni, ciertamente, noción de libre albedrío.” (BM 70)

Adicionalmente, dado que el problema de la conciencia en la filosofía contemporánea aparece continuamente como el “problema mente-cuerpo”, resulta interesante mencionar el señalamiento de Jaynes en el sentido de que respecto de las anteriores “[u]na ausencia similar en el lenguaje de la *Iliada* es la de una palabra para expresar cuerpo en nuestro sentido. La palabra *soma*, que en el siglo V a. c. llega a significar cuerpo, en Homero se usa siempre en plural y significa miembros muertos o cadáver. Es lo opuesto a la *psyche*. Hay varias palabras que se emplean para designar diversas partes del cuerpo y, en Homero, siempre se refieren a esas partes, pero nunca al cuerpo en conjunto.” (BM 71) De hecho, “(...) Homero (...) habla una y otra vez de manos, brazos, antebrazos, pies, pantorrillas, así como de que algo es

<sup>9</sup> Jaynes dice que “[c]uando un hombre deja de moverse, el *thymos* abandona sus miembros. Pero es también algo como un órgano propiamente dicho, pues cuando Glauco ruega a Apolo que alivie su dolor y le dé fuerza para ayudar a su amigo Sarpedón, Apolo escucha su ruego y ‘pone fuerza en su *thymos*’.” (BM 69) Por lo demás, el *thymos* “(...) no es [sólo] un órgano ni siempre está localizado; un mar embravecido tiene *thymos*.” (BM 69)

<sup>10</sup> Específicamente Jaynes refiere al pasaje en el que “(...) Diomedes dice que Aquiles peleará ‘cuando el *thymos* de su de su pecho se lo diga y cuando un dios lo incite’.” (BM 69)

<sup>11</sup> Jaynes nos dice “[t]raductores modernos, en obsequio de una supuesta calidad literaria en su trabajo, suelen emplear términos modernos y categorías subjetivas que no son fieles al original. De este modo, *mermerizein* es traducido erróneamente como meditar, pensar, estar irresoluto, estar intranquilo por, querer decir.” (BM 70)

raudo, que es vigoroso, que se mueve rápidamente, etc., sin mencionar el cuerpo como un todo.” (BM 71) En otras palabras, tanto el concepto de mente como el concepto de cuerpo, fundamentales en la discusión filosófica contemporánea acerca de la conciencia, no existen en la Grecia arcaica.

Por otra parte, si no existe tal cosa como un sujeto controlando conscientemente su cuerpo, es natural que Jaynes pregunte: “Si no hay conciencia subjetiva, ni mente, ni alma ni voluntad en los hombres de la *Iliada*, entonces ¿qué desata su acción?” (BM 71).

Según el análisis de Jaynes el origen de la conducta no está en el hombre mismo, sino que son los dioses los que inspiran su actuar, son ellos quienes en momentos críticos dicen al héroe de la *Iliada* qué hacer o cómo proceder. El dios griego a diferencia del dios hebreo del Génesis, no puede sacar algo de la nada, sino que aparece como alguien que “(...) encauza, aconseja y ordena.” (BM 74)<sup>12</sup> Algunas veces como un familiar del héroe, otras veces como un amigo muy cercano y otras tantas simplemente como un dios. Por ejemplo, cuando “Agamenón, soberano de hombres” (II I:172), roba la amante de Aquiles, es Atenea quien calma los ánimos de Aquiles cuando este “(...) vacilaba entre dos decisiones: o desenvainar la aguda espada que pendía a lo largo del muslo (...) o apaciguar su cólera y contener su furor (...)” (II I: 189-192); es en estos momentos cuando aparece Atenea enviada de Hera quien “[s]e detuvo detrás y cogió de la rubia cabellera (...) [a Aquiles], apareciéndosele solo a él. De los demás nadie la veía (...)” (II I: 197-198) y Aquiles amenazando con quitarle la vida a Agamenón recibe la siguiente orden de Atenea: “¡Ea, cesa la disputa y no desenvaines la espada con tu brazo! Más, sí, injúrialo de palabra e indícale lo que sucederá. Pues lo siguiente te voy a decir y eso quedará cumplido: un día te ofreceré el triple de tantos espléndidos regalos a causa de este ultraje: tú domínate y haznos caso.” (II I 210-214) A lo que Aquiles responde: “Preciso es, oh diosa, observar la palabra de vosotras dos – aunque estoy muy irritado en mi ánimo – pues así es mejor. A quien los obedece, los dioses lo oyen de buen grado.” (II I: 216-218) En este pasaje vemos como Atenea calma los ánimos de Aquiles y, en sí, la “relación dialéctica entre el dios y el héroe” (BM 74) es muy similar a la relación que puede tener una persona con cualquier otra, es decir, “(...) hay las mismas cortesías, emociones, persuasiones (...)” (BM 74).

El pasaje en cuestión es de gran importancia por varias razones. 1) Cuando Aquiles está furioso porque lo han ultrajado al tomar a su amante, antes de que llegue la diosa él se encuentra en una disyuntiva: o bien desenvaina su espada o bien calma sus ánimos. En esta situación podríamos traer a cuenta al verbo *mermerizein*, Aquiles se encuentra entre dos acciones que ha de realizar, no entre dos pensamientos. 2) Cuando un dios aparece para guiar o decir al héroe de la *Iliada* qué hacer, se aparece sólo al héroe a quien el dios ha de dar el mensaje, como en este caso en el que Atenea es percibida solamente por Aquiles y por nadie más. 3) Al aparecer Atenea, Aquiles no tiene una especial reverencia por ella, sino que muestra su furia amenazando con quitarle la vida a Agamenón (cfr. II: 202-205); así pues, se aprecia la relación dialéctica que se tiene con los dioses. 4) La diosa habla y dice expresamente lo que Aquiles debe hacer en esa situación, “decide por él”; debido a ello, Jaynes afirma que el dios se convierte en parte del hombre, pero no es solo eso, sino, y esto es lo central, que “(...) los dioses toman el lugar de la conciencia.” (BM 72) 5) Aquiles escucha y obedece, calmando así su ánimo y haciendo lo que la diosa le dice. Esto es de particular importancia, debido a que cuando un dios hablaba al héroe de la *Iliada*, este creía lo que se le decía y obedecía siempre las ordenes, lo cual podría deberse, según Jaynes, por una parte, a que el sonido “(...) es una sensación [primaria] muy

<sup>12</sup> Véase: “El dios griego nunca se hace presente en medio de un trueno, nunca suscita temor o pavor en el héroe, y está alejadísimo del atrozmente pomposo dios de Job.” (BM 74)

especial. No podemos gobernarlo (...)” (BM 96); por otra parte, parece que en un tiempo oír y obedecer fueron la misma palabra pues provienen de la misma raíz “(...) *obey* proviene del latín *obedire*, que es un compuesto de *ob* + *audire*, oír a alguien de frente.” (BM 97) Así pues, “(...) [o]ír es en realidad una especie de obediencia.” (BM 97) En este sentido podemos decir que la “volición” era como una voz que daba una orden para actuar y, por tanto, que no hay distinción entre la orden y la acción: “(...) oír era obedecer.” (BM 99) Una tesis central de Jaynes en este contexto es que el griego homérico obedecía estas voces porque no podía ‘ver’ por sí mismo qué debía hacer (cfr. BM 75). Algo que apoya de manera importante el examen desarrollado por Jaynes es el hecho de que en la *Iliada* siempre “[s]on los dioses lo que desatan los conflictos entre los hombres.” (BM 72)

Así pues, según Jaynes, estamos en condiciones de afirmar que el griego homérico tenía una mente diferente de nuestra mente *subjetiva*. Jaynes sostiene que el fenómeno del héroe en su relación con los dioses que lo comandan puede ser entendido si postulamos que en esa época raramente “(...) la naturaleza humana se dividió en dos, una parte regulativa llamada un dios y una parte ejecutiva llamada (...) hombre. (...)” (BM 84). Esta estructura de la conciencia es justamente lo que Jaynes prefiere llamar “*mente bicameral*” (BM 75) en vez de conciencia.

Llegados a este punto podemos destacar dos aspectos importantes del análisis de Jaynes. Por una parte la falta o ausencia de lenguaje mental en los griegos arcaicos y, por la otra, que eran los dioses los que desataban la acción de los individuos (cfr. BM 78). Si en realidad era el dios el que tomaba el lugar de la conciencia o en el sentido de ser quien iniciaba la acción, es importante entonces preguntarnos, “¿quiénes fueron esos dioses que empujaban y movían como autómatas a estos hombres (...)?” (BM 73), ¿cuáles eran las voces que dentro de las “civilizaciones bicamerales” (BM 89) eran reconocidas como dioses? Para Jaynes estas voces que eran concebidas como voces de los dioses por los propios griegos arcaicos, según el testimonio el registro poético, son muy similares a las alucinaciones auditivas conocidas en nuestros días (Cfr. BM 86); de hecho Jaynes afirma que “[l]os dioses eran organizaciones del sistema nervioso central (...)” (BM 74), es decir, las voces que escuchaban con claridad los héroes de la *Iliada* eran voces como las que ahora escuchan algunos esquizofrénicos (Cfr. BM 73).<sup>13</sup> De manera directa y determinante Jaynes afirma: “Los dioses eran lo que hoy llamamos alucinaciones. Por lo general, solo pueden verlos y oírlos los héroes a quienes se dirigen (...)” (BM 74)<sup>14</sup> al igual que ocurre con lo que hoy conocemos como alucinación. El hecho de que las voces que oían los griegos homéricos fueran similares a las alucinaciones esquizofrénicas puede deberse a algún estado o estímulo fisiológico que sea común a ambos casos. Este según Jaynes, es el estrés (cfr. BM 93). Una de las circunstancias que ocasiona la fatiga o la tensión es la toma de decisiones (cfr. BM 93) y como

---

<sup>13</sup> En su libro *Magic and Schizophrenia* Géza Róheim cita a Balint respecto a posibles explicaciones del origen de la esquizofrenia: “a) La esquizofrenia es un proceso casi físico (anatómico) que con frecuencia afecta los sistemas centrales de percepción, dando así origen a las alucinaciones. b) La esquizofrenia es principalmente un proceso psicológico que ataca las funciones integradoras del yo.” (MS 94) En cualquier caso, tanto en el de las alucinaciones como las dificultades para la integración del “yo”, se tiene una situación que claramente difiere de la conciencia del hombre moderno normal.

<sup>14</sup> Al respecto resulta interesante el siguiente pasaje de Walter J. Ong, en *The Presence of Word*: “En este contexto uno piensa adicionalmente en la ira de los guerreros épicos, recordando que la épica es una forma con sus raíces y sus convenciones persistentes que se derivan de las culturas orales. La ira de Aquiles no ocurre directamente en la batalla, es verdad, pero el peso que se le da, que francamente es bastante poco convincente en nuestros días, puede perfectamente derivarse de la asociación entre los guerreros y los estados de ciego frenesí.” (PW 133)

mencionamos anteriormente, el dios aparece para decir al hombre qué hacer en momentos críticos, en momentos de tensión, de conflicto, “(...) entre trabajo y fatiga, entre ataque y huida, cualquier elección entre a quién obedecer o qué hacer, todo lo que requiriera alguna decisión de cualquier índole bastaba para causar alucinaciones auditivas (...)” (BM 93) con base, según Jaynes, en el estrés resultante.<sup>15</sup>

Un factor importante que merece mención es el estrés necesario para rebasar el umbral a partir del cual se presentan las alucinaciones. Una persona que tenga alucinaciones debe realmente estar “fuera de quicio para oír voces”. Lo interesante es qué lo puede sacar a uno de quicio. Podemos suponer que con la amplitud de situaciones nuevas que depara la vida moderna y la habituación desde la infancia a la responsabilidad individual, el hombre actual tiene un entrenamiento psíquico muy amplio para la toma de decisiones. Por el contrario, en una sociedad arcaica, dadas la regularidad y estabilidad repetitiva, de carácter ritualizado de todas las conductas recogidas en las *configuraciones lingüísticas* que conforman la tradición –una tradición omnibarcante que rige desde las relaciones entre los sexos, que pasando por la forma de preparar los alimentos y llega hasta la determinación de todas las actividades de la comunidad–, los cambios situacionales que para nosotros serían mínimos, resultaban tremendamente estresantes para los miembros de dichas sociedades.<sup>16</sup> Así, podemos decir con Jaynes que en las civilizaciones bicamerales “(...) el umbral del estrés para la alucinación [era mucho más bajo] que en la gente normal o esquizofrénica de nuestros días (...)” (BM 93). También podemos suponer que los individuos que ocupaban posiciones más importantes en la comunidad y que, por tanto, se veían confrontados con mayor frecuencia que los demás con la necesidad de tomar decisiones y decisiones de mayor peso, eran propensos a alucinar con mayor frecuencia e intensidad, tal como en la actualidad las personas que ocupan cargos de responsabilidad son las más propensas a úlceras, solo que en este caso el entrenamiento social para la decisión los salva de alucinar –aunque no necesariamente de las úlceras. Por ello no resulta sorprendente que “(...) en la *Ilíada* [la mente bicameral] (...) se concentre en los individuos heroicos.” (BM 79)

Podemos decir, pues, que los dioses aparecen en la *Ilíada* no como un “artificio poético” (BM 78). Se trata, muy por el contrario, de la expresión de una experiencia muy específica. A saber se trata del mito como manera de autocomprensión (Nitzsche), en este caso como manera de explicación de seres humanos que desconocían la voluntad personal, la subjetividad, y la sustituía por comandos divinos. Así podemos decir con Jaynes que un análisis de los escritos más antiguos de la humanidad “(...) revelan una mentalidad muy distinta a la nuestra.” (BM 82) *Una clase muy distinta de naturaleza humana*. La *Ilíada* nos permite ver tiempos “asubjetivos” (BM 83) en los cuales hubo una civilización que en esencia era teocrática y en la que existían hombres que eran vasallos de las voces que escuchaban (cfr. BM 83) y que luego eran transmitidas de generación en generación como mitos. En suma el hombre de la *Ilíada* no tuvo subjetividad como la tenemos hoy en día, dicho hombre carecía de un espacio interno que fuera objeto de la introspección (cfr. BM 75). Esto es lo que Jaynes considera como carencia de conciencia; el lugar que ahora ocupa la

<sup>15</sup> En este contexto resulta interesante el señalamiento de Ong en el sentido de que la “[h]istoria lingüística parece confirmar (...) resultados de estudios antropológicos y psicológicos dando fe de síndromes regulares de ansiedad y hostilidad en poblaciones primitivas.” (PW 132)

<sup>16</sup> Al respecto las investigaciones del doctor Carothers muestran al hombre africano como un hombre pasivo el cual cuando se enfrenta situaciones nuevas procura evadirlas o adaptarse a ellas antes de enfrentarlas o dominarlas, (cfr. MM 93); incluso, D. Westermann (citado por Carothers) afirma que el africano “(...) evita la responsabilidad hasta donde le es posible.” (MM 94) Así mismo, según R. Barbé, el africano muestra gran amor por la rutina (cfr. MM 95) y esta es seguida por él ciegamente (cfr. MM 121)

mente subjetiva estaba ocupado por lo que él llama la “mente bicameral”, partida entre el hombre ejecutante y la voz divina regulativa.

## Conclusión

En este trabajo hemos reconstruido los elementos centrales de dos teorías que coinciden en su intento por mostrar que existen tipos diferentes de lo que hoy denominamos conciencia o mente. Una de estas teorías (Ong, Havelock, McLuhan) se basa en la teoría poética de Parry y Lord para llegar a la conclusión de que las culturas orales primarias procesan y acumulan su conocimiento mediante formulas rítmicas, lo cual las provee de todo un entrenamiento cognitivo para captar la realidad de manera configuracional u holística, muy distinta de la conciencia analítica que parece haberse desarrollado a partir de la tecnología alfabética griega.<sup>17</sup> La otra teoría es la teoría psicológica de Jaynes, la cual plantea que la llamativa presencia de los dioses homéricos en la vida de los héroes, lejos de ser un recurso literario, es expresión de un modo de la mente, en el cual no existe, a pesar de la delineada personalidad de dichos héroes, una auténtica individualidad, tal como estamos acostumbrados a pensarla.

Además de la interesante hipótesis de que la conciencia humana no es una estructura estable, las dos teorías consideradas tienen en común el señalar que las formas de vida arcaicas carecerían de la figura de la individualidad con su voluntad y su subjetividad. De acuerdo con una teoría esto ocurre porque el conocimiento se articula de manera poética, configuracional y así es transmitido de generación en generación. Adicionalmente, el individuo mismo está subsumido en las estructuras sociales de una manera corporativa, adecuada al entrenamiento psíquico para la captación de configuraciones, no de elementos o individuos, de tal manera que él mismo no se puede concebir de manera individual, sino solamente como momento de un colectivo al cual se debe, siendo incapaz para tomar iniciativas al margen de dicho colectivo y su tradición. Según la otra teoría, la falta de individualidad y voluntad se debe a que esta simplemente todavía no estaba desarrollada y sus manifestaciones primarias adquirirían la forma de la alucinación. Esta teoría puede armonizar con la anterior si partimos de que la falta de entrenamiento para la decisión personal en tanto piedra de toque de la personalidad individual y que, por tanto, permitía la existencia de la “mente bicameral”, estaba dada por la organización corporativa, ritualizada de las sociedades arcaicas, debida a la carencia de comunicación alfabética. En otras palabras, la segunda teoría explica cómo actúan los individuos arcaicos en términos de su mentalidad propensa a la alucinación, es decir, en función de su “mente bicameral”; la primera, además de señalar la carencia de individualidad en medio de la tradición poética comunitaria, también da una explicación del por qué de la falta de lo que aquí hemos llamado entrenamiento psíquico para la individualidad. Dada su comunicación “oral primaria”, los individuos arcaicos solo pueden captar la realidad de manera configuracional o holística, lo cual excluye al individuo capaz de tomar decisiones. La teoría de Jaynes enriquecería la teoría de Havelock, Ong y McLuhan sobre los hombres orales explicándonos que dichos hombres vivirían continuamente acechados por la alucinación esquizofrénica. Esto concuerda muy bien con los señalamientos, por ejemplo, de McLuhan, en el sentido de que en “toda sociedad oral

---

<sup>17</sup> Aquí resulta interesante citar a J. C. Carothers, quien afirma que “[e]l desarrollo de la escritura podría ser visto como un paso de importancia comparable [al desarrollo de la palabra hablada] ya que este paso no solo implica una gran mejora de todos aquellos elementos que le dan valor a la palabra (abstracción, almacenamiento, comunicación); no solo implica un avance cuantitativo, sino (...) que altera el pensamiento mismo de manera cualitativa.” (MM 122)

(...) cada cosa afecta todo el tiempo a todas las cosas (...)” (GG 32), por lo que el peligro de la transgresión del orden cósmico es constante, de tal manera que dichas sociedades viven en medio de la ansiedad (cfr. GG 32).<sup>18</sup> La teoría de Havelock, Ong y McLuhan enriquecería la de Jaynes explicándonos que es justamente la comunicación oral primaria lo que lleva a la mente bicameral y su estrés característico.

### Bibliografía y lista de abreviaturas

- Il = Homero; *Iliada*, editorial Gredos, Madrid, 2000  
BM = Jaynes, Julian; *The Origin of Consciousness in the Break Down of the Bicameral Mind* (1976); A Mariner Book Houghton Mifflin Company, Boston-New York, 2000  
ST = Lord, Albert, B., *The Singer of Tales* (1960), Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts London, England, 2001  
UM = McLuhan, Marshall, *Understanding Media. The Extensions of Man* (1964), MIT Press, Cambridge Massachusetts, London England, 1994  
GG = McLuhan, Marshall: *The Gutenberg Galaxy. The Making of Typographic Man* (1962), Toronto: University of Toronto Press, 2000  
OL = Ong, Walter, J., *Orality and Literacy* (1982), Routledge, London and New York, 1988  
PW = Ong, Walter, J., *The Presence of the Word* (1967), Yale University Press, New Haven, 1967  
MHV = Parry, Milman, *The Making of Homeric Verse* (1971), Oxford University Press, New York Oxford, 1987  
MM = Carothers, J. C., *The Mind of Man in Africa* (1972), Tom Stacey, The Garden City Press Limited, Great Britain, 1972  
MS =. Róheim, Géza, *Magic and Schizophrenia* (1955), International Universities Press, Inc., New York, 1955
- cfr. = Confróntese

---

<sup>18</sup> Véase también la nota de pie de página número 15.