

El Concepto de Reencarnación en Platón

Por

Yisenia Rosa De León Ayala

Tesis preparada a la Universidad de Puerto Rico, recinto de Río Piedras como requisito parcial para
la obtención del título de

Maestría en Artes (MA) en Filosofía

Tutor: Dr. Etienne Helmer

Río Piedras, Puerto Rico

2014

Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras
Facultad de Humanidades
Departamento de Filosofía

Escuela Graduada de Filosofía
Hoja de Aprobación de Tesis

Título de la Tesis:
El Concepto de la Reencarnación en Platón

Autor: Yisenia Rosa De León Ayala

Miembros del comité examinador:

Dr. Etienne Helmer
Director de Tesis

Dr. Miguel Badía
Lector y Evaluador de la Tesis

Dr. Francisco José Ramos
Lector y Evaluador de la Tesis

Río Piedras
Enero 2014

Resumen

Mucho es lo que se ha hablado o escrito acerca de un tema tan sugerente y a la vez distante, como lo es la reencarnación. No obstante, es un concepto que aunque nos resulta familiar, continúa siendo un gran desconocido a la hora de conocer sus orígenes o profundizar en sus cimientos, tanto a nivel histórico como filosófico. Esta tesis, pretende adentrarse en ambas direcciones. Revisa de forma general, el desarrollo de esta idea en distintas épocas y culturas, a la vez que intenta ahondar en las consecuencias que dicho concepto tuvo en un pensador que sienta las bases de la filosofía occidental como lo es Platón. Con Platón, esta doctrina penetra con tanta fuerza, que incluso moldea y da forma a los pilares de su filosofía, y con ello hace eco en las creencias e ideales de cientos de generaciones por venir, llegando hasta nuestros días. Sin embargo, Platón no se encontraba sólo al exponerse y aceptar dicha doctrina, sino que venía precedido por varias corrientes, de índole religiosa principalmente, de las que el filósofo se vio ineludiblemente influenciado. La presente investigación intenta descubrirlas. Finalmente, y como conclusión, se presenta a Platón como un pensador que aceptó esquemas religiosos de tipo iniciático y los insertó en su sistema filosófico evidenciando sus huellas a través de sus teorías más importantes, como lo son la propuesta de las Ideas o las Formas, la reminiscencia, los mitos, la ética y la escatología.

Tabla de Contenido

Introducción	5
1. Capítulo I. La reencarnación: un concepto con historia	13
1.1 India: un concepto en formación	17
1.1.1 <i>Rig Veda</i>	18
1.1.2 Los <i>Brahamanas</i>	20
1.1.3 Los <i>Upanisads</i>	22
1.1.4 Recapitulación	30
1.2 Egipto: ¿Cuna de la transmigración?	33
1.2.1 Transfiguración	34
1.2.2 Avatarismo	36
1.2.3 Osiris, figura ineludible en la escatología egipcia	38
1.2.4 Recapitulación	40
1.3 El orfismo	41
1.3.1 Vida ascética	44
1.3.2 Fórmulas escatológicas	47
1.3.3 Recapitulación	53
1.4 El misterio indoeuropeo	54
1.4.1 ¿Contacto entre culturas o conclusiones que se repiten?	56
2. Capítulo II. Orfeo y Platón: los mitos como portadores de conocimiento	60
2.1 Orfeo: el mito que da origen a una religión	60
2.1.1 Peripecias y andanzas de Orfeo	60
2.1.2 Examen de un mito persistente	63
2.2 El uso del mito en Platón	68
2.2.1 Mitos que hablan del amor	70
2.2.2 Mitos escatológicos	77
2.2.3 Mitos epistemológicos	85
2.2.4 Conclusión parcial	88
3. Capítulo III. La dimensión religiosa de la reencarnación en Platón	90
3.1 Introducción: la dimensión religiosa en la Grecia platónica	90
3.1.1 El pensamiento religioso tradicional de la cultura griega	91

3.1.2 Posturas religiosas heterodoxas	93
3.1.3 Tracia: la cuna del pensamiento místico	94
3.2 La Reencarnación en Platón	95
3.2.1 <i>Menón y República</i> : la reminiscencia como base del conocimiento	97
3.2.2 La divinidad del Bien	104
3.3 <i>República</i> y el <i>Gorgias</i>: la ética, un componente necesario en la reencarnación	108
3.3.1 La purificación como carácter indispensable en el culto al alma	116
3.3.2 Cuerpo vs. alma	119
3.3.3 La purificación en Platón: depuración del pensamiento	121
3.4 <i>Fedro</i> y el <i>Banquete</i>: la filosofía como iniciación y salvación para el alma	125
3.4.1 La filosofía como iniciación	126
3.4.2 El mundo visible: un estadio que el alma debe trascender	132
3.4.3 Soteriología platónica: el conocimiento como medio de escape al círculo de reencarnaciones	134
3.4.4 Recapitulación	138
Conclusión	140
Bibliografía	146

Introducción:

Ciertamente el concepto de metempsicosis¹ es uno muy poco estudiado, mal entendido y fácilmente tergiversado. La trasmigración de las almas o de la conciencia, es tema central en la teoría del conocimiento, la ética, los mitos, la escatología y el sentido religioso en Platón, en suma, la trasmigración tendrá repercusiones en la forma y práctica de la filosofía misma. No obstante, hablar de metempsicosis es hablar de entrada no de un argumento originario de Platón, sino de uno que se remonta varios siglos antes, en la región de India, pasando por Egipto hasta llegar a Grecia con la religión órfica y Pitágoras, para luego ser utilizada por Platón. Hay dos principales perspectivas para tratar dicho argumento: la primera es ver superficialmente cómo utiliza Platón tal idea para dar cuenta de algunos de los temas centrales en su filosofía, tales como el conocimiento, la justicia, la virtud o el amor. La segunda alternativa, trata de ir más a fondo para saber de dónde Platón toma dicha idea, en dónde puede radicar su origen, y cuanta influencia tuvo en él, para entonces poder hacernos una idea más realista del alcance que adquiere dicha doctrina en la formulación de toda su filosofía. Ambas perspectivas se complementan pues se hacen necesarias si se quiere obtener una visión clara de su propuesta filosófica, sin embargo, es comenzando por el origen, como mejor se comprende un tema,

¹ La palabra metempsicosis viene del griego μετα- (meta) - junto a, después de, entre; Έν- (en, dentro); Ψυχη (*psyche* = alma) y -ωσις (-osis = formación, impulso o conversión). Podría ser traducido al castellano como impulso del alma. A pesar de que la palabra metempsicosis no es un sinónimo exacto ni denota lo mismo que la palabra reencarnación, son sin embargo equivalentes las propuestas que ambas exponen. Es por esta razón que se usan comúnmente como sinónimos aunque en el sentido más estricto de cada palabra, no lo sean. La diferencia que existiría entre ambos términos, es un detalle no demasiado importante: el concepto de reencarnación se usa como un término más amplio, que puede agrupar varias nociones como lo es el renacimiento, la trasmigración, la palingenesia o la metempsicosis. No sucede lo mismo con el término metempsicosis, que deriva en un concepto más reducido. Por lo tanto, por razones prácticas y para una mejor fluidez a través de la investigación, serán usadas ambas palabras bajo el mismo sentido.

cualquiera que este sea. Por lo tanto, mi acercamiento al tema de la metempsicosis va dirigido hacia la segunda alternativa. El ángulo desde el cual voy a tratar el tema no va dirigido a investigar las repercusiones que surgieron en la filosofía platónica a raíz de la asimilación de dicha teoría, sino que mi interés va más hacia la indagación por saber de dónde Platón pudo haber tomado la idea de la transmigración del alma, y cuán importante llega a ser para que la haya adoptado seriamente, al nivel de integrarla de lleno en todo su pensamiento. Dentro del tema que pretendo explorar hay varios puntos interesantes, que me parece son meritorios de ser mencionados: de acuerdo a Erwin Rohde, en su clásico libro *Psique: la idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, en los primeros diálogos, Platón muestra a un Sócrates todavía escéptico ante la idea de la inmortalidad del alma individual de los seres, y es luego, en sus diálogos de madurez, cuando se entrega de lleno a la creencia de un alma que continúa su curso, aún después de la muerte utilizando sus famosos mitos para exponer esta creencia. ¿Qué es lo que provoca este cambio de mirada en Platón? Para contestar a esta pregunta probablemente hay que indagar en los orígenes de la mitología órfica que no por casualidad, sigue los mismos preceptos de muchas de las ideas expuestas por Platón en sus diálogos, y algunas de ellas son: la ascesis, es decir, un conjunto de reglas o técnicas para lograr la liberación del espíritu a través de la virtud, la depuración del pensamiento, la trasmigración y como consecuencia, la inmortalidad del alma. Es principalmente en el *Fedón* que Platón plasma claramente la idea del cuerpo como prisión. El resultado de esta postura es la conclusión de que la existencia en esta vida constituida por materia, es una mera sombra, una ilusión, un reflejo incompleto de lo que sería la verdadera existencia, que ya que no puede ser ésta, sino que debe encontrarse en una existencia que vaya más allá de los límites que lo corpóreo impone. El alma que mora en un cuerpo, es liberada de su

estancia con la muerte y es con la muerte que se experimenta la verdadera vida: el tránsito al ser verdadero.

Aquí debe entrar en el panorama, todo el caudal teológico y filosófico órfico donde por primera vez encontramos en la mentalidad griega este dualismo de alma-cuerpo en donde el cuerpo es visto como un obstáculo, mientras que el alma es vista como la mejor parte de nosotros pues es divina e inmortal. El deterioro inherente a la naturaleza corporal que sufre, padece y muere debe ser un castigo acontecido por alguna razón. La pregunta que puede surgir es ¿por qué este castigo?, en otras palabras, ¿qué hemos hecho para merecer tal castigo? La respuesta fue un reflejo casi previsible y muy contundente: por consecuencia de un crimen ancestral, el hombre fue condenado a este cuerpo-cárcel cuya expiación no puede eliminarse en una única vida, sino que hay que purgar la carga a través de una larga serie de existencias cuya historia se remonta al más remoto pasado, y cuyo curso continuará indefinidamente hasta que no nos liberemos de aquello que en un principio nos ha manchado. Por lo tanto, si la meta es desligarnos de esta cadena de existencias, ineludiblemente debe haber un remedio para ello y ese remedio es para los órficos, la purificación. Hay que purgarse, deshacerse, desligarse de todo lo que en nosotros es símbolo de perecedero, es decir, hay que desembarazarse del cuerpo, fuente de todas las pasiones, reflejo perfecto de todo lo que es ilusorio, de todo lo que es fragmentario y divisible para acoger lo que hay en nosotros de divino, que, aludiendo nuevamente a la mentalidad dualista, debe ser todo aquello que es indivisible, que es uno, real y por lo tanto inmortal. Este dualismo órfico de alma-cuerpo es muy semejante al que lleva Platón en toda su filosofía, y es interesante notar aquí el gran parecido que tiene con la teoría de las Ideas o Formas en Platón.

La inquietud filosófica de Platón por otro lado, en principio, se basa en saber si el conocimiento objetivo es posible. Para contestar a esta pregunta, primero analiza si la naturaleza

del mundo que nos rodea puede ser la fuente de un conocimiento que sea inmutable pero la respuesta a la que llega Platón es negativa. El mundo sensible se mueve, todo está en un incesante cambio, los sentidos nos fallan una y otra vez y no hay nada en la naturaleza de lo que podamos verdaderamente fiarnos. Pero el conocimiento debe existir en algún lado, debe haber algo que sea inmutable, que no sufra alteración, que sea inmortal. Es en este punto que Platón postula la teoría de las ideas, modelos universales que contienen la esencia de la realidad. Son los arquetipos de todo lo que conocemos, tanto del mundo material como de los conceptos inmatrimales, tales como el bien, la justicia, el amor, etc. Ya que estos modelos son los que posibilitan la realidad, estos tienen que ser perfectos y eternos. Platón ha contestado con esta teoría a la pregunta sobre la posibilidad de aprehensión de un conocimiento real. Este es posible porque las ideas pre-existen y condicionan el todo. Una vez plasmado este mundo de las esencias, Platón se halla en la tarea de explicar de un modo coherente cómo es posible llegar a conocer estas ideas y para ello utiliza ciertos postulados órfico-pitagóricos que hablan sobre el alma. Platón incorpora algunas de estas doctrinas a su propio sistema, por ejemplo, utiliza la teoría de la transmigración como soporte al argumento de la reminiscencia, eje central en su propuesta epistemológica. En otras palabras, no hay un proceso de aprendizaje, no penetra nada nuevo en nosotros, pues ya lo hemos contemplado todo en otras existencias, lo único que hacemos es recordar, es decir, remover los conceptos e ideas que ya poseemos para profundizar e investigar, permitiéndonos poner a prueba la veracidad de lo que percibimos.

Es esto justamente lo que intentaré probar con mi tesis. Mi argumento es que la teoría de metempsicosis no es en absoluto una idea que origine Platón, sino que la tomó 'prestada', es decir, incorporó doctrinas y enseñanzas que el filósofo se ocupó de dejar en la más completa oscuridad, pero que sin duda, pueden rastrearse algunas de las corrientes de las que bebió. No es

superficial remarcar este punto, es posible identificar influjos, sin embargo, es tarea difícil señalar con justicia las verdaderas fuentes. El filósofo sustituye los aspectos más mitológicos de las leyendas órficas y enseñanzas heterodoxas, con sus postulaciones filosóficas. Intentaré estructurar y exponer las grandes semejanzas que existen entre diferentes sistemas doctrinales que utilizan la creencia en la reencarnación como una base importante en su pensamiento y cuánto pudo haber sido el alcance de sus influencias en el desarrollo de la teoría de las ideas y la reminiscencia en Platón. Dentro de las semejanzas entre doctrinas, me centraré en las siguientes pautas: la inmortalidad del alma, el dualismo cuerpo-alma, el valor de la purificación como agente moralizador y la búsqueda de la unidad dentro lo múltiple. La doctrina de la reencarnación, es la consecuencia que se deriva de dichas posturas.

Di: Mi trabajo no trata de plasmar a Platón como órfico, o pitagórico, ni intenta etiquetarlo bajo ningún calificativo. Para exponer un ejemplo que recoge mi renuencia a encasillar al filósofo con alguna corriente, es el caso de los órficos previamente mencionados. Por un lado, sí es evidente que Platón toma algunas de sus ideas, pero por otro lado, desprecia notablemente otras de las prácticas que se le atribuían a los practicantes del orfismo o propiamente dicho "orfeotelestas". Entre las pautas que Platón rechaza se encuentran las conjuraciones y sacrificios, la mitología órfica en general y los rituales post-mortem de los cuales muestra antipatía y burla claramente expuestas en algunos de sus diálogos.

En otro aspecto no menos importante, para demostrar su posición frente a la metempsicosis, es el hecho de que Platón utiliza una y otra vez el mito. Por supuesto, hay en él una doble actitud frente a los mitos. Por un lado se burla de la mitología "olímpica", es decir, la mitología clásica de los dioses del Olimpo, y por otro, se sirve de ellos frecuentemente para ilustrar precisamente los puntos clave en sus diálogos. Es justamente con los mitos que Platón

ejemplificará casi todo lo que dice sobre el alma y la metempsicosis, por lo que, considero pertinente en este punto hacer una comparativa de cómo el mito órfico explica la mancha inicial que llevan todos los hombres desde el comienzo mismo de la humanidad. En un comienzo, los Titanes, una raza orgullosa de su inteligencia y su fuerza, estaban enfrentados con Zeus, el dios padre. Los primeros, en cuanto tienen la oportunidad entretienen con juguetes a su hijo Dionisio (el elegido por Zeus para gobernar el mundo), asesinan al niño, lo cortan en pedazos y luego se alimentan con su carne. Zeus al percatarse de lo que hicieron los Titanes, los aniquila de inmediato con su rayo calcinante y es de sus cenizas que el ser humano nace. Es por esto que la esencia del hombre es una dual, pues compartimos dos naturalezas, una que es malvada, proveniente de los Titanes y la otra que es divina pues participamos también de la naturaleza Dionisiaca al haber sido ingerido por los Titanes en el momento de su fulminación. Vemos aquí un posible origen de la concepción dualista de la esencia humana en la antigua Grecia y de la cual Platón pudo haber bebido para plasmar su propia concepción dualista, en donde se hace tan marcado la gran diferencia que existe entre el cuerpo, condenado al devenir y al cambio permanente vs. el alma, la esencia inmortal del hombre y lo más cercano a la divinidad.

La presente investigación está dividida en tres partes y comienza por la historia del concepto de reencarnación. Es quizás innecesario señalar la importancia de escudriñar un poco en sus orígenes, pues sin ellos, tendríamos una visión aún más atrofiada sobre qué es la reencarnación y cómo se va desarrollando hasta llegar a la antigua Grecia, sin la cual Platón, nunca hubiese formulado sus más sutiles propuestas filosóficas. En este capítulo se hará evidente un detalle de suma importancia: el sistema reencarnacionista que usa Platón en su filosofía, es uno muy específico que tiene su origen, desarrollo y exposición final en la India. Ya veremos cómo es esta fórmula y de qué manera se va desarrollando.

En el segundo capítulo, se hará manifiesta una constante en Platón, la utilización del mito. Se puede apreciar por lo tanto, que es un recurso sumamente importante en su sistema didáctico. Dentro de mi investigación, dedicaré una parte a exponer el papel tan importante que juega el mito en el desarrollo de la filosofía platónica pues sirve de pivote o punto de partida para que la razón pueda entender con más facilidad argumentos de orden abstracto o profundo. El mito se convertirá en los diálogos platónicos, en una herramienta que posibilita verdades al entendimiento, pues permite a la mente liberarse de la rigidez de la lógica para acceder con mayor facilidad la parte imaginativa sin la cual no se entenderían muchos de los argumentos expuestos en los diálogos. El mito pasa a ser un portador de conceptos que bajo las leyes de la lógica no podrían expresarse. Creo que Platón lo entendía así. Este uso del mito justificaría que Platón se haya empapado de toda la mitología que corría en su época, ya sea dentro del pensamiento popular o dentro de sus estudios a nivel privado. Sin embargo, otra particularidad importante de los mitos, es que en la mayoría de ellos, el denominador común es la metempsicosis. Creo que es por esta razón que Platón resume toda su teoría del conocimiento en el bien conocido mito de la caverna. Es justamente aquí donde creo que se justificaría mi tesis. El mito de la caverna simplemente no se puede entender si no entendemos primero la importancia que tuvo en Platón el argumento de la metempsicosis. De hecho, su más importante proyecto, *La República*, se vendría abajo sin este argumento pues la construcción hipotética del estado ideal, que se rige principalmente por el bien, la virtud, la justicia y sobretodo la sabiduría ya no sería posible si no se pueden alcanzar dichas virtudes y mucho menos mostrarlas, sin la existencia de los modelos arquetípicos de las esencias, que sólo son accesibles a través de la transmigración del alma.

Finalmente, el último capítulo, expone a Platón como un pensador prominentemente religioso pues ubica en posiciones privilegiadas, teorías metafísicas para justificar sus más importantes postulados filosóficos, como lo son la reminiscencia, la teoría de la Ideas o sus presupuestos escatológicos. Cuando hablo de Platón como un filósofo religioso, lo hago con la acepción original de la palabra en latín. Religión viene de la palabra *religare*, es decir, volver a ligar, reunificarse con lo divino. En ese sentido, me refiero a Platón como un pensador que lo que busca a través de la filosofía, es volver a religarse con lo divino, que en principio, es parte de la esencia misma del alma. Por lo tanto, mostraré que el filósofo trabaja con dicha doctrina no sólo desde la perspectiva ética, sino como la forma más natural de expresar sus convicciones metafísicas más profundas, si con metafísica se entiende aquellas posturas o doctrinas que sólo son accesibles a la razón, excluyendo la posibilidad de ser percibidas a través del cuerpo o los sentidos. En resumen, la transmigración del alma, la condición que posibilita cuatro cosas: a) el conocimiento b) la práctica del bien con sus consecuentes virtudes, c) la inmortalidad del alma, y por último d) la soteriología, o la posibilidad de alcanzar la liberación final, o sea, llegar al mundo de las esencias hasta fijarse allí. La metempsicosis garantiza que la justicia y la injusticia tengan un lugar real en la vida humana y que con el ejercicio de uno o de otro se obtengan al final las justas consecuencias. Como mencioné anteriormente, mi intención con esta investigación es profundizar en el concepto de la transmigración del alma evidenciando la importancia que tuvo para la filosofía platónica y demostrando que fue influenciado en ese aspecto por las doctrinas heterodoxas teológicas, de las cuales, el filósofo toma muchos de sus postulados para luego ajustarlos y acomodarlos a sus propios razonamientos.

Capítulo I

1. La Reencarnación, una doctrina con historia

Introducción:

No cabe duda de que para entender a Platón, como a cualquier otro personaje, hay que situarse en el contexto histórico que lo envuelve, es decir, hay que transportarse al momento existencial del hombre para adentrarse en su pensamiento. Como todo, no existe ningún pensamiento o idea que haya devenido como algo completamente independiente o aislado de su entorno cultural, religioso, o político y Platón no es la excepción. La idea de la reminiscencia y su consecuente apuesta por la reencarnación como línea intelectual que explica la justicia, la belleza, el bien, y en última instancia la totalidad de la realidad, nos llega a través de Platón como una idea bien construida que sin embargo, ha tenido que pasar por un desarrollo previo formándose poco a poco y dirigido por diferentes corrientes. ¿De dónde surge la idea de la reencarnación originalmente?, pero quizás más importante aún, ¿de qué fuentes Platón pudo haber bebido para postular dicha teoría en sus diálogos? Todo el concepto de la reencarnación se encuentra generalmente asociado no a la cultura occidental sino a la parte oriental del mundo. Los académicos por su parte, no han profundizado demasiado en este tema dentro del pensamiento de Platón. Un modo rápido de verlo, es que no hay necesidad de buscar las fuentes de la doctrina porque un mismo pensamiento se puede dar en diferentes culturas al mismo tiempo, sin que deba existir algún contacto entre ellas. Empero el panorama que mayoritariamente ha predominado, ni siquiera se molesta en tratar el asunto con seriedad y es despachado con gran ligereza sin entrar a fondo en el tema. Parece que existe la sensación de que la autoridad y hegemonía occidental se vería amenazada si se admitiera que la cultura griega, la

misma que puso en alto a la racionalidad como el eje en el cual gira el desarrollo del pensamiento, y a Platón como personaje central, identificado comúnmente como el padre de la identidad occidental, no podría de ninguna manera, asociarse a la supuesta irracionalidad oriental. Este tipo de pensamiento en la cultura occidental ha sido perpetrado por la dicotomía entre occidente como sinónimo de lo racional versus oriente como sinónimo de lo irracional. Sin embargo, la historia, ha demostrado con bastante aplomo, que la racionalidad tiene múltiples facetas y las formas de expresarla son igualmente diversas. En realidad, para hacer un análisis justo y completo del tema, es sencillamente imposible pasar por alto el pensamiento oriental, en especial el hindú. Históricamente, es en India donde se origina la idea de la reencarnación como un concepto completamente desarrollado, integrándose al pensamiento como un elemento que aporta sentido a la existencia humana, y sirvió como base para el desarrollo de un orden ético, utilizándose como guía para el comportamiento humano en relación a su entorno y a sus semejantes.

Por otro lado, existen muchas variantes de la reencarnación en la historia, pero el modelo que siguió Platón es uno muy particular, Thomas McEvelley en su libro *The Shape of Ancient Thought*² lo llamó “la fórmula tripartita”. Esta fórmula consiste en tres elementos: 1) que existe un alma (la esencia real del ser humano), que sobrevive a la muerte física transmigrando de cuerpo en cuerpo, 2) existen leyes éticas que rigen este proceso, 3) ponerle fin a la sucesión de reencarnaciones es lo mejor y más deseable.

Es importante subrayar que la razón por la que se debe poner término al proceso de metempsicosis, es que ella es vista como un ciclo negativo que se puede extender por miles de años, si no hacemos algo al respecto. A diferencia de otras doctrinas escatológicas que envuelven

²Thomas McEvelley, *The Shape of Ancient Thought*, Editorial Allworth, New York, 2002.

el concepto del resurgimiento, como un elemento esperanzador, no ocurre sin embargo, en las doctrinas reencarnacionistas de Orfeo, Pitágoras o Platón en donde la reencarnación es contemplada como un suceso que debe ser trascendido. La injusticia de la vida, se continúa repitiendo una y otra vez. Otra característica distintiva de la fórmula tripartita, es que la duración, la cualidad y la cantidad de la vida que nos toca vivir, no dependen de la suerte o del azar, sino de la calidad moral de cada individuo que irremediablemente determinará la cualidad de la vida futura. Esta visión particular de la reencarnación sólo es encontrada en la India y en Grecia. Y es por esta razón que me parece adecuado y necesario tocar parte del concepto histórico de reencarnación comenzando por la India, sin desdeñar injustificadamente su aportación.

Existe otra perspectiva en la corriente reencarnacionista, en donde el origen de dicha doctrina en Grecia, es atribuido a Egipto. A esta visión se unen un número mayor de autores quizás matizados por la conveniencia histórica y geográfica de la cercanía con Grecia. Sin embargo, el mayor problema con que se encuentra esta hipótesis, es que en Egipto, el concepto de reencarnación no se encontraba tan desarrollado como en la India o tiene poco en común con el concepto de reencarnación en Grecia, aunque entre los antiguos, existen dos importantes figuras que le atribuyen su origen: Herodoto y Píndaro. Pero puesto que no encuentro demasiada similitud en los conceptos egipcios y griego, no lo expondré sino muy superficialmente sólo para plantear algunos elementos que bien pudieron ser influyentes en la antigua Grecia.

Cuando llegamos por fin a Grecia, nos encontramos que la primera gran fuente de la doctrina de la reencarnación en el mundo helénico, no es otro que el movimiento órfico. Las enseñanzas órficas fueron las propulsoras oficiales de dicha doctrina en territorio griego. En esta versión de la reencarnación, nos encontramos nuevamente la misma fórmula mencionada anteriormente. Con el orfismo comienza en el mundo heleno la idea de una dicotomía entre

cuerpo y alma. Los vestigios históricos más claros de estas enseñanzas son las llamadas “tablillas órficas” encontradas en tumbas entre Creta y Sicilia. Estas tablas se encontraban allí para darles instrucciones a los difuntos sobre cómo actuar en el otro mundo frente a los guardianes y dioses de los cuales no podían evitar su encuentro³. Otra importante fuente son los himnos órficos, recopilados por diferentes seguidores en distintas épocas, que aunque no siguen un orden estrictamente cronológico, sí representan un registro importante de la teogonía y rituales órficos que dan cuenta de la singular versión escatológica que se extendió entre los pensadores y filósofos, desde Pitágoras hasta Platón.

Después del movimiento órfico, seguimos el curso hasta el siglo VII a.C., en donde encontramos que Pitágoras es el primer gran pensador en territorio griego que enseña ideas reencarnacionistas. Casi todos los académicos sí parecen estar de acuerdo en este punto, aunque la vida misma de Pitágoras siempre parezca estar envuelta en el misterio y la exageración; no por casualidad el nombre de ambos, Orfeo-Pitágoras, aparece una y otra vez en los artículos y libros que profundizan en este tema, y es que muchos investigadores han puesto en duda incluso la autoría de las tablillas órficas, pues infieren que en realidad son de autoría pitagórica como bien nos advierte Eliade: *“Incluso se ha llegado a afirmar que la mayor parte de las ideas y los ritos supuestamente órficos, representan en realidad una creación o manipulación de los pitagóricos”*⁴. Existen pocas dudas sobre la gran similitud que existe en ambos movimientos doctrinales en especial cuando ponemos atención a sus dogmas: la creencia en la inmortalidad del alma, creencia en la transmigración del alma en diferentes cuerpos, vegetarianismo y la importancia de

Almas, Pág. 31.

³ Las traducciones de estas tablas se encuentran espléndidamente trabajadas por W. K. C. Guthrie, *Orfeo y la Religión Griega* y Harold R. Willoughby, *Orpheus and the Pursuit of Immortality Through Divinity*, Kindle Edition, 2009.

⁴ Eliade, *Historia de las Creencias y de las Ideas Religiosas* Vol. II, pág. 232.

purificarse. Aunque, debemos ser cautelosos al respecto, pues no parece justificable la identificación errónea de uno por el otro y viceversa. Más adelante tendré oportunidad de profundizar más en este punto.

1.1 India: un concepto en formación

Generalmente cuando pensamos en India, es inevitable la asociación que hacemos casi inmediata con el concepto de reencarnación. No es arbitraria esta alianza arquetípica, todo lo contrario, esta relación se justifica muy especialmente cuando miramos la historia de dicho concepto y su lento pero constante desarrollo hasta llegar a la doctrina de reencarnación y el *karma*⁵ que todos conocemos. Como todo en la historia, este concepto no aparece de la nada, sino que tiene toda una formación que le antecede que va desde el 1,000 a.C. en el periodo medio védico, hasta el periodo tardío upanisádico en el 700 a.C. cuando la doctrina de la reencarnación queda completamente establecida⁶.

Al igual que con Homero y la *Ilíada* en donde no existía una escatología para el alma, en los libros sagrados más antiguos de la India, los Vedas, tampoco existía una idea de la reencarnación, en cuya época, el pensamiento del hombre se encontraba enfocado en creencias animistas. Los dioses desempeñan un papel importante en las vidas y el devenir humano. La

⁵*Karman*. En la filosofía hinduista, el *Karma* o *Karman*, denota en un comienzo, de manera exclusiva, la actividad ritual y sus consecuencias benéficas, luego, este término se transforma en el proceso de causa y efecto que desencadena cualquier tipo de acción. Este es el concepto general con el que casi todos estamos familiarizados hoy día.

⁶No debe ser casual y es mi deber enfatizar que es justamente en este periodo, (siglo VII a.C.) que el concepto de reencarnación entra en el pensamiento de Grecia.

preocupación existencial se basaba en ocuparse de mantener el culto y los ritos a los dioses para obtener su favor no en una vida trascendente sino en ésta, llena de peligros, miserias y enfermedades. En general, los himnos védicos son una presentación de especulaciones cosmogónicas y de cómo surgió el mundo. Como es común en la época antigua, las diversas explicaciones que se dan al fenómeno de la vida se presentan en forma de mito. Pero expertos en el tema como Elfáde, McEvelley, Rodhe y Guthrie, concuerdan en que sería una pérdida de tiempo tratar de encontrar el origen de dichas cosmogonías pues incluso aquellas que fueron traídas por los llamados arios, se pierden en una antigüedad mucho más lejana que se remonta a la prehistoria. Nos encontramos ante el clásico problema con que se enfrentan los investigadores de la historia antigua, pues para profundizar en la evolución de las ideas, sólo es posible fijarse en los primeros documentos que atestiguan su existencia, más no su verdadero origen.

1.1.1 *Rig Veda*

Es en el libro X del *Rig Veda*, -el más antiguo de los *Vedas*-, en donde por vez primera, es presentada la cosmogonía bajo el aspecto de una especulación altamente filosófica. El poeta del himno se pregunta cómo pudo brotar el ser del no-ser. Y por supuesto surge el mito, pero en vez de presentar la acción protagonista de algún dios todopoderoso para tal suceso, es un concepto abstracto quien es la base originaria del cosmos.

"No había muerte ni inmortalidad entonces.

Ningún signo distinguía la noche del día. (2a)

Uno solo respiraba sin aliento por su propio poder.

Más allá de eso nada existía."...

"De este germen surge el deseo,

Y este ha sido la semilla primera de la conciencia.”...

*“¿Quién sabe realmente? ¿Quién puede proclamar aquí
de dónde procede, de dónde es esta creación? (6a)*

Los dioses vinieron después.

¿Quién sabe, entonces, de dónde surgió? (6b)

¿Esta creación de dónde surgió?

Quizás fue producida o quizás no. (7a)

*El que la vigila desde el cielo más alto,
él sólo lo sabe. O quizás no lo sabe... (7b)⁷*

Estas estrofas ejemplifican una gran capacidad de abstracción y belleza, pues denota un sentimiento existencial de incertidumbre frente al origen de un mundo causal y fenoménico. Este tipo de reflexión, es una muestra del curso que seguirá la filosofía hinduista en los siglos posteriores, proponiendo al deseo como el origen de todo lo que existe en el universo, tanto a nivel material como espiritual. Sin duda alguna, este himno es el punto más alto al que llegó la reflexión en época védica. Previo al libro X de los *Vedas*, la especulación es una totalmente distinta, en donde se habla de una individualidad que sobrevive a la muerte dirigiéndose a otro mundo tan material como el nuestro, en donde le espera una estancia celestial y todos beben del

⁷ Traducción del sánscrito por Alejandro Gutman, *La Civilización de la India Antigua* Vol. I, Formato electrónico PDF, 2009.

agua de la inmortalidad.⁸ Este cielo es uno sensual: mujeres, música y banquetes continuos son la norma.

Llegados a este punto se hace imprescindible destacar, que el concepto de deseo tendrá también importancia en el pensamiento de Platón pues tanto en el *Fedro* como en el *Fedón*, será propuesto como un elemento que ejerce una gran fuerza en el alma, pues la mantiene unida al cuerpo y por lo tanto al devenir: “Conocen, pues, los amantes del saber, que cuando la filosofía se hace cargo de su alma, está sencillamente encadenada y apresada dentro del cuerpo, y obligada a examinar la realidad a través de éste como a través de una prisión, y no ella por sí misma, sino dando vueltas en una total ignorancia, y advirtiéndole que lo terrible del aprisionamiento es a causa del deseo”.

Fedón (83e)

1.1.2 Los *Brahmanas*

Los *Brahmanas* (siglo 1000 – 800 a.C.), son tratados pos védicos, es decir, son comentarios y explicaciones a los Vedas en los cuales cada uno de los *Brahmanas* está asociado a uno de los cuatro *Vedas*. Lo que los caracteriza es que su doctrina se centra en el sacrificio. Para un mejor entendimiento de su particular visión, tomaré de ejemplo el *Satapatha-bráhmāna* pues continúa la especulación filosófica del libro X del *Rig Veda* ya mencionado anteriormente. La figura central de su doctrina, es un dios llamado Prajapati. Prajapati es la unidad trascendente detrás de

⁸ El agua como medio que confiere la inmortalidad es mencionado en los mitos órficos, como el *Lago de la Memoria* en donde el alma que regresa a su morada eterna, le reclama a los dioses que le den a beber de sus aguas, pues ésta hará que el alma no pierda la conciencia de sus vidas pasadas, confiriéndole el derecho de estar entre los dioses. En Platón sin embargo, es utilizada el agua bajo la misma estructura mitológica pero en sentido inverso, es decir, el líquido vital, aparece en el mito de Er en la *República* (621e), como las aguas del *río de la Desatención* por cuya ingestión el alma perderá todo recuerdo de las experiencias vividas, volviendo a empezar de cero en la próxima vida.

la multiplicidad fenoménica. Su existencia tiene lugar a un nivel puramente espiritual no manifiesto. Una vez más, el deseo entra o más bien penetra en este Ser por lo que se ve motivado a multiplicarse y en consecuencia, crea. Pero para crear, Prajapati tiene que dar de sí mismo, de su propio yo.

Es posible que esta sea una de las fuentes de la cual nace toda la doctrina del sacrificio a través de los rituales. El ideal es imitar al Uno que dio de sí mismo para multiplicarse. Mediante el ritual se mantiene el mundo vivo e integrado. En la doctrina de los *Brahmanas*, el rito tiene una importancia fundamental. Con el pasar de las generaciones, el culto va a ir evolucionando de manera progresiva hasta llegar a un alto grado de complejidad. Sin embargo, esta importancia que se le da al rito va a ser la base de la formación del famoso concepto de *ātman*. El *ātman* es el Ser, una entidad puramente espiritual e indestructible que todos los individuos somos capaces de construir en nosotros mismos. El sacrificio ya no sólo tiene como función perpetrar la continuidad del mundo, sino que también construye una entidad inmortal en el que realiza los sacrificios. La fuerza que contiene el sacrificio ritual edifica una nueva entidad que en la muerte es capaz de elevarse a los mundos trascendentes y allí nacer por segunda vez, en donde puede alcanzar la continuidad de la conciencia y en última instancia la inmortalidad. Los sacrificios hechos en vida, si han sido perfectamente realizados y se han integrado a nuestro modo de ser, fabrican el *atman*. Es por esta razón que el rito y los sacrificios son tan importantes en la mentalidad brahmánica, pues de la ejecución correcta de ellos, depende que logremos desencadenar la fuerza sobrenatural que les pertenece y así poder alcanzar la capacidad de volver a existir. Este paso es importante, pues con este concepto ya comienza a formarse una doctrina reencarnacionista. No es de extrañar por lo tanto, que surja la figura del sacerdote como un hombre indispensable para la sobrevivencia de la comunidad, su instrucción y guía significaba

tener a los dioses de su lado. Esto era de suma importancia para una cultura mayoritariamente agraria que depende de la naturaleza circundante. Otro aspecto que convierte a los sacrificadores o *Brahmanes*⁹, en personajes claves, es que estos sabían los estrictos rituales que se debían llevar a cabo para que el destino de los difuntos en el más allá fuese lo más tolerable posible, es decir, que el difunto pudiera evitar segundas y terceras muertes en el otro mundo. Durante la época védica y por correlación, la Brahamánica, la idea del bien o del mal está fuertemente ligado a la correcta práctica de los ritos y poco o nada tiene que ver con un código de ética.

—————

—————

1.1.3 Los *Upanisads*

En la época de los *Upanisads* (800 al 600 a.C.), la más alta conformación filosófica de la antigüedad Hindú se formó durante esta etapa histórica. El periodo upanisádico parece haber sido disparado por la reflexión que provocó los cada vez más complejos ritos brahamánicos. Es en esta nueva era que se termina de forjar el concepto de *karman* o karma. En la época brahamánica, el karma era la consecuencia (sólo benéfica), de los ritos sacrificados en vida, porque estos tenían la potestad de brindarle al individuo la oportunidad de una mejor vida en el más allá. La existencia bienaventurada que podía obtener el alma, era la consecuencia de los ritos realizados en el pasado, pero las consecuencias de esa acción ritual también debían llegar a un término, ¿qué pasará entonces cuando el karma benéfico se acabe? ¿acaso los actos delictivos no arrastran consecuencias también? ¿el karma sólo se crea cuando se realizan ritos, y con lo demás qué? El desenlace especulativo al cual llegaron, es que toda acción, (no sólo los actos rituales),

⁹ Brahmanes, proveniente de la palabra *Brahman*, que corresponde a diferentes conceptos dependiendo de la época y la corriente de pensamiento que impere en el momento, pero para la época de los Brahamanas (nombre que tiene su origen en Brahman), designa a la fuerza cósmica que por su sacrificio sostiene al universo.

provocaba una consecuencia, que a su vez desencadenaba toda una serie indefinida de consecuencias que se extendían hasta el infinito. En algún momento llegaron a la conclusión de que los ritos no podían servir demasiado, pues no sólo los sacrificios obtienen una reacción, sino que cada uno de nuestros actos la tiene. El resultado de este descubrimiento, fue echar por tierra, el valor de los ritos y sacrificios y centrarse en el sacrificador, es decir, en el yo que realizaba los sacrificios. Aquí es donde al fin llega el concepto de reencarnación completamente estructurado o mejor conocido como *samsara*. La reacción de los cientos de actos que realizamos durante nuestra vida, inicia otra serie de causas que a su vez libera otra serie de consecuencias. Una sola vida no nos da el tiempo suficiente como para enfrentar la benevolencia o la maldad de nuestros actos, por lo tanto, el alma debía reencarnar inexorablemente. Esta es la ley de la transmigración o *samsara* que funciona a través del karma. El karma ahora se convierte en la fuerza que imparte justicia por nuestro comportamiento, sin necesidad de achacarle a un dios esa tarea. Esta versión de la reencarnación que trabaja de acuerdo a los actos obrados por el individuo, será visto igualmente en Platón, en donde la reencarnación funciona de acuerdo al comportamiento que cada individuo decida llevar, dependiendo sólo de éste las condiciones ulteriores en las que reencarne.

Con los *Upanisads*, ya nada tienen que ver los dioses con nuestro destino, sino que toda la atención recae sobre el individuo. El individuo es quien genera su propia suerte. La reencarnación, es el medio por el cual el propio universo impone un orden. Sobre este aspecto hay que detenerse en el *Brihandaranyaka Upanisad*, *Cuarto Adhaya*, *Cuarto Brahamana*, para encontramos con un personaje llamado Yajñavalkya, gran maestro laico que introdujo doctrinas fuera de la norma védica brahmánica. La propuesta de este personaje está considerado como la noción más antigua de karma y reencarnación dentro de los libros de los *Upanisads*. Yajñavalkya

expresa que el alma, habiéndose liberado de su cuerpo, hace el intento de dirigirse hacia otro y conociendo el mecanismo interno del karma, se deshace también de la ignorancia que lo mantenía ciego:

«...El, consciente y lleno de conocimiento emprende su partida...» «...entonces su conocimiento y su trabajo y su relación con las cosas anteriores se apoderan de él..»

«...Y al igual que una oruga, que después de haber llegado al final de una brizna de hierba, se dirige hacia otra, del mismo modo actúa el Ser, que después de haberse despojado de este cuerpo y disipada toda la ignorancia, se dirige hacia otro (cuerpo)»¹⁰.

Encontramos en este pasaje otro novedoso concepto, *avidya*, es decir, la ignorancia. La ignorancia parece ser la condición intrínseca del ser humano. Es la razón por la cual seguimos enredándonos cada vez más en el entramado de *samsara*, por lo tanto continuamos reencarnando una y otra vez a una realidad que ha perdido el sentido. A diferencia de la visión védica, ahora esta existencia carece de interés a favor de una vida trascendente en la que podemos 'vivir' mejor. Esta ignorancia, es por supuesto, de orden trascendental, pues se refiere a la aprehensión de verdaderas inmutables, y no del mundo material y percedero. Es por la ignorancia que el hombre no tomaba en consideración las consecuencias de sus actos (Karman). Pero en el caso particular de este pasaje, se expresa un equivalente entre cuerpo e ignorancia. Si el individuo se libera de la ignorancia al deshacerse del cuerpo, significa entonces que el cuerpo puede ser

¹⁰ Traducción del sánscrito de Ana Agud y Francisco Rubio, *La Ciencia del Brahman: Once Upanisad antiguas*, Barcelona, Ediciones de la Universitat de Barcelona, Trotta, 2000.

sinónimo de engaño, de falsedad o error¹¹. Yajñavalkya enseña que luego de la muerte, el sujeto se queda con el conocimiento adquirido, al igual que con los sacrificios que realizó, es decir, se queda con su karma. Este nuevo conocimiento al que él se refiere, consiste en que el individuo logre reconocer que su verdadera esencia es *Brahma*, que en este caso, es la unidad subyacente del universo, aquello que contiene todo cuanto existe. En este *Upanisad*, *Brahma* es identificado como la única identidad detrás de lo múltiple. Sólo este conocimiento liberará al sujeto de mantenerse en un comportamiento inadecuado, dándole así autonomía sobre sus acciones y permitiéndole de esta manera, que en el más allá, el peso de sus actos recaiga sobre lo que el mismo eligió. Otro ejemplo de ello lo encontramos en la siguiente cita:

«...Cualquiera que sea el objeto al que esté apegada la mente del hombre, hacia él se dirige ardientemente junto con su acción (se dirige al mundo trascendente junto con las acciones que se derivaron de su conocimiento); y habiendo obtenido los últimos resultados de cualquier acción que realizó aquí en la tierra, él vuelve de nuevo de ese mundo (que es el premio temporal de su acción) a este mundo de la acción...» «...Eso es lo que le sucede al hombre que desea...»¹²

Tenemos entonces, que el destino trascendente que nos espera, sea bueno o malo, ya no depende de la pulcritud en la ejecución de los ritos como se desarrolló en los *Vedas* y los *Brahmanas*, sino que depende del nuevo conocimiento adquirido, es decir, realizar la unidad trascendente con *Brahma* y las consecuencias que toda acción produce. Con el *Brihandaranyaka*

¹¹ Este, probablemente, sea el comienzo de la relación entre cuerpo y prisión, que siglos más tarde, pasará a ser una noción esencial entre los órficos, adaptándolo Platón en sus diálogos.

¹² *Ibid.*, pág. 50

Upanisad, tenemos dos partes de la fórmula tripartita de McEvelley; Primero: el proceso de transmigración de un cuerpo a otro; segundo: el comportamiento ético del cual depende su curso; pero aún no tenemos una fórmula para escapar de este proceso, aunque ya se evidencia el deseo por hacerlo.

Es a otro personaje a quien dentro de la tradición upanisádica, le fue enseñado la forma de liberarse de este proceso de muerte y reencarnación. Esto sucede en el *Chadongya Upanisad*. El propósito de este *Upanisad* es introducirnos a una nueva técnica que pretende ser la solución a la condición intrínseca a la que estamos expuestos, o sea, a las condiciones impredecibles de los fenómenos naturales. Como es la costumbre en la mayoría de los textos antiguos, la porción de este *Upanisad* que concierne la reencarnación comienza con una historia. Un rey llamado Pravahana Jaivali, enseña a Uddalaka, (gran brahmín o maestro espiritual de su época), la contestación a cinco preguntas primordiales, que incluso este, en su condición de hombre sabio, no sabía: ¿adónde se van las personas después de que mueren en este mundo?, ¿de dónde vienen las personas que nacen a este mundo?, ¿cuáles son los caminos por donde el alma asciende?, ¿por qué es que el mundo no se ha desbordado de humanos? y ¿cuáles son las cinco ofrendas que hay que ofrecer? y siendo la quinta de naturaleza líquida, ¿cómo es que de ella surge un ser humano? El *Chandogya* es uno de los *Upanisads* más extensos y muy probablemente uno de los más antiguos, pero sólo nos son pertinentes las dos primeras preguntas pues tienen una clara referencia al tema de la reencarnación. Para que un individuo esté dispuesto a buscar las contestaciones a estas preguntas “uno debe hartarse de esta vida”¹³, es decir, uno debe haber tenido alguna clase de introspección existencial acerca de la vida y su significado. Cuando

¹³ Traducción del inglés de Swami Krishnanada en su libro *Chhadongya Upanishads*, The Divine Life Society Press, Rishikesh, 1984.

hemos meditado lo suficiente en la condición existencial del ser humano en el mundo, nos llega de manera natural este 'hartarse' de la existencia misma. Cumplida esta condición, entonces buscamos una solución al sufrimiento y es aquí cuando la solución es dada en un momento histórico en donde la cultura india ya ha trascendido la etapa de la pura sobrevivencia y el miedo a las fuerzas naturales que no eran comprendidas. Es con este *Upanisad* que comienza la tentativa de dar un remedio al ciclo de reencarnaciones. El remedio, al igual que en el *Brihandaranyaka*, se encuentra en el conocimiento --elemento que también veremos claramente constituido por Platón especialmente en el *Gorgias* y el *Menón*--. Este conocimiento lo constituyen una serie de contemplaciones y meditaciones en el que el nuevo adepto debe poner su concentración para alcanzar el verdadero conocimiento, el conocimiento que lo llevará a la liberación de la interminable cadena de reencarnaciones. Las almas que ahora saben esta doctrina, serán liberadas, lo tendrán todo o mejor aún, serán todo. Es el proceso de devenir en, o convertirse en cosmos. El individuo ya no estará atado al proceso de reencarnación como todos los demás, sino que logra huir de este círculo de vida, sufrimiento y muerte para abarcar toda la existencia.

Lo concerniente a la doctrina reencarnacionista, se discute en la enseñanza de *los dos caminos*. Las almas liberadas, viajan hacia el cielo, envueltos en el humo de la incineración de su cadáver y van directo hacia los dioses. Este es el *Camino del Norte*. Por el contrario, aquellos que se han dedicado a la ejecución de los viejos rituales védicos, en vez de la obtención del conocimiento liberador, ascenderán en el humo de la pira funeraria por el camino de los ancestros hacia la luna, en donde permanecerán en un cielo hedonista al estilo védico hasta que se agote su buen karma (sólo bueno) generado a través de los actos y sacrificios rituales realizados en su pasada vida. Cabe señalar, que en los primeros *Upanisads*, todavía se toma en

consideración los ritos védicos, aunque, la salvación a través del verdadero conocimiento, (el conocimiento de Brahma), es la nueva propuesta para eliminar la importancia de los ritos.

Después de agotado el karma, volverán los seres a renacer bajando hacia la tierra en forma de lluvia para reencarnar nuevamente. Este es el *Camino del Sur*. Estas almas que no alcanzaron el verdadero conocimiento, son absorbidas por las raíces de las plantas y "*entonces nacen a través del arroz y cebada, hierbas y árboles, sésamo y habichuelas*".¹⁴ Cuando es consumido por un hombre, el alma penetra en el semen masculino hasta ser depositado en el vientre de una mujer en la cual renacerá.

No sólo en humanos podemos reencarnar sino que también puede suceder en animales e insectos, --versión que es aceptada y expuesta por Platón--. Dependiendo de su pasado comportamiento, aquellos que todavía tienen deudas kármicas resurgirán en este mundo bajo el amparo de una vida humana ó, en la vida de un animal ó, en la vida de un insecto. La vida de insecto está reservada para aquellos pocos que además de ser ignorantes (*avidyā*) respecto a las nuevas técnicas de salvación, tampoco se preocuparon por realizar los sacrificios. Esta categoría es expuesta como la peor y queda incluso fuera de la vía de los dos caminos:

¹⁴Traducción del inglés de Swami Nikhilananda, *English translation of Chhandogya Upanishad*, Digital Edition PDF, pág. 48. Debo mencionar un dato que me pareció sumamente curioso, y es que McEvelley señala este detalle de la reencarnación en las habichuelas, como el posible origen de la prohibición tan estricta que Pitágoras tenía sobre la ingestión de habichuelas. Me queda claro de que no existe evidencia para hacer tal aseveración, pero no deja de ser un dato llamativo por el hecho de que Pitágoras sentía un verdadero respeto hacia las habichuelas. Se cuenta que el tumulto de personas que quemaron su escuela y que luego van a perseguirle, lograron atraparlo precisamente, porque Pitágoras no quiso pasar por encima de un sembradío de habichuelas para escapar de sus captores. Dejando a un lado esta sugerente versión sobre la muerte de Pitágoras, la realidad del asunto es que el día de hoy no se sabe por qué Pitágoras sentía tal aberración por las habichuelas.

"Incluso puedes llegar a renacer en un animal, si el karma es muy malo. Esto es lo que le sucede al individuo cuando nace en un mundo en particular o en este mundo... Existe otra clase de nacimiento que no está conectado ni con el Camino del Norte ni con el Camino del Sur. Es el nacimiento en pequeñas criaturas, tales como los insectos, por ejemplo moscas y mosquitos....Esta es otra clase de nacimiento, ¡Difícil es la vida en verdad! Su vida es tan corta y de tan insignificante duración que uno puede decir que han nacido y luego han muerto. Cuando los ves naciendo ya están muertos a la misma vez."¹⁵

En este punto, estoy completamente de acuerdo con McEvelley cuando dice: "Lo extremadamente físico de esta doctrina, sugiere raíces primitivas que aún no estaban ni mentalizadas ni espiritualizadas."¹⁶ Recordemos que esta es la primera vez en la historia antigua, que se propone la doctrina de la reencarnación con los tres componentes juntos: reencarnación, elementos éticos que rigen el proceso y finalmente, el método necesario para la liberación del círculo de reencarnaciones. El proceso reencarnacionista que se describe en el *Chandongya Upanisad*, es uno en donde se utilizan elementos de la naturaleza para explicar su desarrollo. Se podría decir que maneja una lógica de la naturaleza para dar cuenta de lo que nos espera en un futuro, que aunque trascendente, no se puede separar de las estaciones.

¹⁵Ibid. pág. 29.

¹⁶McEvelley, traducción del inglés: "The extreme physicality of the doctrine suggests primitive roots not yet mentalized or spiritualized." Pág. 117.

1.1.4 Recapitulación:

La doctrina de la reencarnación en la India, parece ser históricamente una de las más antiguas del mundo, y a través de la concisa exposición que he descrito, podemos apreciar con claridad que no es un concepto que surge de repente, sino que pasa por un proceso de desarrollo conceptual que tarda siglos. La cristalización final de la doctrina parece haberse dado en el siglo VII a.C. después de haberse desarrollado en etapas escalonadas. Estas fases se dan como un intento de síntesis, es decir, se va conectando progresivamente el dogma de la doctrina vieja con la visión de una creencia nueva. Terminando el tiempo de los *Vedas*, y con ellos los *Brahmanas*, llega la era de los *Upanisads*, en donde las preocupaciones cambian drásticamente. Se puede inferir que este cambio de pensamiento va a la par con un cambio en la vida social en general, en donde ya ha alcanzado una estabilidad material y en consecuencia, la preocupación ya no recae en la sobrevivencia comunitaria, sino en el destino individual del hombre luego de la muerte. Cabe distinguir que la esencia que puede definir los postulados de las tres doctrinas: el Rig Veda, los *Brahmanas* y finalmente los *Upanisads*, es la captación de lo Uno detrás de la multiplicidad de fenómenos. El libro X del Rig Veda lo expone como el "*Uno que respira sin aliento por su propio poder*", los *Brahmanas* le adjudican un nombre, Prajapati, el ser primigenio que aún depende de los sacrificios y los *Upanisads*, lo identifican con Brahma, la fuerza impersonal que sólo se capta a través de las nuevas técnicas metafísicas. Aquí tenemos la visión del *Brihandaranyaka Upanisad*, en donde se expresa que el destino trascendente del individuo depende de su comportamiento moral y es precisamente en este nuevo conocimiento, que recae todo el peso de su ventaja. Los viejos ritos védicos ya no son los protagonistas de esta escatología sino la condición ética del individuo. Ya no importa si realizas con exactitud los

sacrificios, sino que ahora, es del individuo y sólo del individuo de quien depende, que después de su muerte obtenga un destino favorable. Se introduce el concepto de las acciones y sus consecuencias (karma) como el resorte de un futuro trascendente que será bueno o malo. Luego llegamos al *Chandogya Upanisad* en donde se sigue enfatizando la importancia del karma en el destino del hombre con la diferencia de que ahora, se provee un método que puede poner fin a las penurias de continuar indefinidamente por el proceso de reencarnación. Ahora se ofrece un camino para la liberación de dicho proceso. Es entonces cuando la doctrina de la reencarnación al fin queda completamente construida: *Avidyā* la ignorancia que refuerza el *Karman*, ley de causa y efecto, que perpetúa indefinidamente el *Samsāra*, la sucesión de reencarnaciones; pero este cúmulo de transmigraciones tiene una salida *Moksa*, la liberación del proceso que sólo se logra con el *Jñāna*, que en lenguaje castellano es equivalente a la gnosis. Así que nos encontramos ante todo un constructo de conceptos que se interconectan el uno con el otro hasta formar la doctrina consumada de la reencarnación.

Todas estas formulaciones reencarnacionistas tienen como común denominador la valoración negativa de la vida humana. La vida en este mundo está llena de sufrimiento y muerte, y ya que somos incapaces de evitar estos eventos naturales, ¿cuánto más insoportable resulta una serie inacabable de dichos eventos? La idea de la liberación no es más que la conclusión lógica de un concepto que poco a poco se va expandiendo. A mayor amplitud conceptual, mayor la recompensa que se espera en el más allá. Es la pretensión de trascender los parámetros limitantes de la existencia individual. La meta última que se persigue con la liberación del círculo de reencarnaciones, es devenir en el todo, ser el todo.

"Esto es el Ātman, el ser total. Cualquiera que pueda meditar en esto se vuelve el Ser de todos los seres, todo a la misma vez. Uno se convierte en el Ser de todos los mundos; uno se vuelve el Ser de todo lo que

*puede estar en cualquier lugar, uno se convierte en el que posee la gloria de cualquier cosa que exista en cualquier parte, en cualquier reino, en cualquier forma, bajo cualquier circunstancia. Este es el secreto que dejo saber, si puedes contemplarlo de esta manera...Todas estas partes que se han mencionado, son varios miembros del Cuerpo Cósmico. Tienes que juntarlos y concebirlos como un todo, de una vez, en tu conciencia. No digas, 'este es el sol, este es el espacio, esta es el agua', etc. No pienses así. Deja que todo esto sea concebido como unido, inmediatamente en su completitud, sin faltar a ninguna parte, sintiendo la unidad con la Tierra, el Agua, el Sol, el Aire, el Espacio, el Cielo, y todo lo demás.*¹⁷

Esta recompensa es demasiado grandiosa como para seguir contemplando el concepto de reencarnación como algo deseable. Ante la posible universalización del individuo, se empequeñece el mundo con todos sus atributos. Esta homologación o identificación del individuo con las partes del macrocosmos es introducido desde el Rig Veda en donde primero, las partes del cuerpo se extrapolan a las partes del cosmos hasta que, con la llegada del concepto del alma, es la esencia del fallecido quien se universaliza. El sol, (siempre relacionado con la vista) recibe los ojos, el viento recibe el aliento, etc. Estos dos factores, la homologación del individuo al cosmos y las consecuencias éticas de las acciones que rigen el proceso reencarnacionista, son los mismos dos factores que se repiten en las escatologías egipcias. Cuánto hay de similitud entre ambas doctrinas es la pregunta clave que los académicos deben quizás prestarle una mayor atención. Sin embargo, cuando se estudia a Platón se hacen evidentes varias similitudes entre el sistema reencarnacionista que se desarrolla en la India y el que desarrolla el filósofo: la clara diferenciación entre cuerpo y alma, la responsabilidad del individuo frente a su actos, eliminando toda participación de un dios o dioses en el proceso y finalmente, el conocimiento como la llave que permite acercarse a verdades trascendentes como

¹⁷Krishnananda, traducción del inglés, pág 41.

la existencia del alma y su verdadero origen, el proceso de transmigración por la que ésta pasa y la adopción de una ética como la forma más adecuada de vivir. Por ahora, es conveniente ojear la escatología egipcia en busca de factores que puedan haber sido influyentes en la cultura griega.

1.2 Egipto: ¿Cuna de la Transmigración?

En el siglo VII a.C. los griegos pasaban por lo que los historiadores han llamado “periodo de orientalización”¹⁸. Fue una época en donde los mercaderes, soldados y turistas griegos comenzaron a viajar amplia y nuevamente, luego de siglos de aislamiento. Antes del siglo VII, Grecia ya había recibido grandes influencias del cercano oriente, pero esta fue diezmada hacia el 1,200 a.C. como consecuencia de una serie de destrucciones que se fueron sucediendo consecutivamente en áreas urbanas, lo que se conoce como “la catástrofe”. Durante esta época, los centros micénicos, al igual que otras 40 ciudades de Anatolia, Egipto y Mesopotamia fueron amenazados. En este periodo, se termina el gran flujo que existía entre oriente y occidente. Dicha fase, se conoce como “la era oscura griega” que duró tres siglos. Sin embargo, cuando finaliza esta etapa, comenzó a un periodo de mestizaje entre familias griegas y orientales. Las familias griegas querían visitar nuevamente los lugares culturales e históricos que habían sido importantes para sus ancestros 500 años antes. La población griega era importante para el imperio Asirio desempeñándose como mercenarios, mercaderes y mano de obra en la construcción. De hecho,

¹⁸ Las referencias históricas que han sido utilizadas para brindar un recuento del periodo histórico de Egipto, han sido estudiadas especialmente de los siguientes libros: Elfáde, *Historia de las Creencias y las Ideas Religiosas*, McEvelly, *The Shape of Ancient Thought*, Wallis Budge, *El libro Egipcio de los Muertos*, Editorial Astri, Buenos Aires, 2003 y Octavi Piulats, *Egiptosophia: Relectura del Mito al Logos*, Editorial Kairós, Barcelona, 2006.

eran tantos los griegos que vivían en Egipto durante este periodo, que una colonia fue establecida para ellos por el faraón Amasis justamente en el siglo VII, en la región de Delta del Nilo. Todas esta fusión, ocurrió antes de que el imperio Persa se asentara decisivamente entre medio de Grecia e India. Existía por lo tanto, un alto grado de integración entre Egipto y Grecia.

1.2.1 Transfiguración

La civilización egipcia, gozaba de una gran extensión tanto cualitativa como cuantitativamente. No es casual que Herodoto atribuyera a los egipcios ser la fuente original de la doctrina de la reencarnación y por cuya influencia, los griegos lo adoptaron. Aunque esta declaración ha sido desmentida por la mayoría de los académicos alegando que en Egipto no existe una teoría de la reencarnación claramente constituida, si que existen trazos reencarnacionistas en la mitología y escatología egipcia. Durante todos los siglos que la cultura egipcia protagonizó la historia antigua, fueron muchas las fases por la que atravesó y aunque casi siempre logró mantener una hegemonía política, no ocurrió lo mismo con la teología. Egipto quedó envuelto en diversos mitos cosmogónicos con cada ciudad colocando a sus dioses creadores en el eje central, contribuyendo a que los sacerdotes y teólogos construyeran síntesis religiosas que fundían dioses antiguos con nuevas figuras locales. En consecuencia, estos mitos no están narrados de una manera lineal, sino que muy lejos de esto, para poder entender los rasgos distintivos de la escatología egipcia, habría que ir directamente a los libros que se ocupan directamente de los mundos trascendentes, muy especialmente el *Libro de los Muertos* (formado a partir del 1,500 a.C.) Este texto es la guía del alma en el más allá y está constituido por oraciones y fórmulas mágicas que garantizan al difunto la inmortalidad y el retorno a su verdadero hogar, es decir, el regreso a la compañía de los dioses. Una de las características más

notorias en el *Libro de los Muertos* es la metamorfosis o cambio de forma. En este proceso, la personalidad del individuo sobrevive a la muerte del cuerpo y cambia de un cuerpo a otro, es decir, se transfigura. En sus andanzas en el más allá, el alma tiene el poder de pasar a través de muchas transformaciones pasando de humano a animal y de animal a humano. Algunas conjuraciones del Papiro de Nu se titulan: "Para cambiar de forma a voluntad"(LXXVI), "Metamorfosis del difunto en Halcón de Oro"(LXXVII), "Para ser transformado en príncipe de los dioses" (LXXIX), "Para ser transformado en un dios que ilumina las tinieblas" (LXXX), "Para transformarse en Loto sagrado"(LXXXI), "Para ser transformado en Dios Ptah y poder vivir en Iunu" (LXXXII), "Para ser transformado en Fénix Real"(LXXXIII), "Para ser transformado en Garza Real"(LXXXIV), "Para ser transformado en Alma viva"(LXXXV), "Para ser transformado en golondrina"(LXXXVI), "Para ser transformado en serpiente"(LXXXVII), "Para ser transformado en dios Sebek"(LXXXVIII).¹⁹ En estos capítulos el individuo cambia de forma o especie. Es un tipo de reencarnación en donde el ente continúa viviendo en otro cuerpo. Además, existen otros tres capítulos dedicados a no morir una segunda vez en el Más Allá (XLIV, CLXXVI, CLXXVII).²⁰ Esta manera tan distintiva de idear una forma de trascendencia que bien puede calificarse de reencarnación, es en verdad distinta a la formulación griega, mas no la descarta como una fuente de inspiración para la construcción de una doctrina reencarnacionista.

¹⁹ Traducción al español de A. Laurent, *El Libro Egipcio de los Muertos* según el texto jeroglífico publicado por Wallis Budge.

²⁰ Como se ha expuesto anteriormente, en India, en la etapas más primitivas de la doctrina reencarnacionista, también se puede morir en el más allá y en consecuencia, se expresaba el deseo de evitar estas segundas y terceras muertes. Este podría ser el germen con el que se inicia el anhelo por la liberación de ese ciclo de reencarnaciones.

1.2.2 Avatarismo

Existe además otro elemento que encaja con las doctrinas reencarnacionistas y es lo que se conoce como avatarismo. En la cultura egipcia, el dios o principio cósmico desciende o encarna sucesivamente en la figura del faraón, en otras palabras, el faraón es en realidad un avatar. En la mentalidad egipcia, era de suma importancia asegurar un modelo divino que fuese tangible ante la vista del pueblo. El faraón es quien asegura la permanencia del dios en la tierra, evitando con su presencia catástrofes naturales o artificiales. Como el faraón tenía que ser necesariamente inmortal por su condición divina, su muerte sólo significaba un traslado al cielo mientras se encarnaba nuevamente en la figura de otro faraón. Por lo tanto, los nombres de muchos de estos faraones implicaban la reencarnación en el significado de su nombre mismo. Una muestra de ello lo tenemos en los siguientes ejemplos: Seteky (dinastía XIX) que significa *repetidor de nacimientos*, Amonemhal (dinastía XX) que significa *aquel que repite nacimientos* y Senusret (dinastía XX) que significa *aquel por cuyos nacimientos vive*²¹. Otros ejemplos de esta mentalidad reencarnacionista lo encontramos en el Conjuró III titulado *Para Llegar a la Luz del Día y para Vivir tras la Muerte*: “En verdad, como Ra tras la muerte vivo, día tras día, y como renace todos los días de la víspera, así yo renazco de la muerte.” Los capítulos que aparecen en el *Libro de los Muertos*, son en realidad, conjuraciones que tienen como meta, facilitar el viaje del alma y asegurarle el éxito en las pruebas que el alma tiene que enfrentar en el más allá. Una vez llega al ‘otro lado’, se le celebra un juicio por el comportamiento que mantuvo en el pasado, esto se realiza poniendo el corazón del muerto en una balanza evidenciando si es su maldad la que mayor peso demuestra frente a la justicia²². En este sentido, si los dioses son por

²¹ Traducción de inglés, McEvelley pág. 130.

²² Al igual que en la India se desarrolla el concepto de karma, en donde las acciones pasadas se convierten en la clave que determina la próxima vida, los egipcios desarrollan una idea distinta con el mismo fin, es decir, nos

naturaleza inmortales, y en consecuencia pueden reencarnar una y otra vez, tanto en humanos como en animales, se puede inferir que la identificación con los dioses surgirá en la evolución de su pensamiento. De hecho, en casi todos los conjuros del Libro de los Muertos, frases como: *"llego a ser Nu, señor del cielo", "ahora regreso a las alturas", "Permitidme, pues, entrar ¡oh vosotros Guardianes de la Puerta! ¡Pues de ahora en más soy uno de los vuestros!"*.²³ Son muy frecuentes líneas como ésta, que continúan repitiéndose hasta la saciedad evidenciando que para los egipcios, el alma fue en un principio parte de la esencia de los dioses, y ahora reclama lo que por derecho le pertenece, volver a la compañía de los dioses y disfrutar de los privilegios que les son inherentes. La toma de conciencia de su naturaleza divina parece ser la clave que indica que al fin se está listo para regresar al lugar de origen. En el conjuro LXXXV, *"Para ser transformado en Alma viva"*, se lee:

"Mi pensamiento está en el Bien y vivo sólo para la Verdad y la Justicia. Mi sagrado Nombre, el Nombre del Alma Divina, está puro de toda mancha"²⁴. Y he aquí que subo más alto más alto...en este lugar, hasta donde he subido, al sitio que me fue concedido....Verdaderamente soy el Primogénito entre los dioses. ¡Contempladme! Esta Alma es el Alma del Dios Eterno. Este cuerpo es la eternidad misma. Mi Llegar a ser ilimitado me vuelve el Señor de los Años infinitos, El Príncipe de la eterna Duración...He sido yo quien creó las Tinieblas y las he colocado a modo de valles infranqueables ¡En los confines del Cielo! Ya, obedeciéndome las piernas, recorro el Cielo a mi antojo; Ya, sosteniendo con fuerza el cetro entre

encontramos con la imagen poética del corazón puesto en una balanza que determinará, en analogía con el karma, si el alma del individuo merece un buen destino en el más allá. Esta idea de un juicio final, que medirá la altura moral del individuo antes de decidir su suerte en el más allá, la tenemos también en Platón en el mito final del *Gorgias*.

²³ Debo señalar la tremenda similitud que tienen estas frases con los himnos órficos, en donde el alma del fallecido también declara que le dejen entrar por el camino que los guardianes custodian pues él, es uno más entre los dioses.

²⁴ De nuevo, encontramos el concepto de purificación como un elemento de suma importancia para la trascendencia del alma a los mundos superiores.

mis manos... Vagabundeo a través de las extensiones del Firmamento, cumpliendo con los celestes Circuitos. Verdaderamente, yo sé que mi Alma Eterna es un Dios. Sé, también, que mi cuerpo es la Eternidad misma."²⁵

La identificación del individuo con la esencia universal es la condición necesaria para recuperar la condición trascendente. Sin embargo, esta identificación no es la única condición imprescindible para pasar 'al otro lado'. Para ser admitido, el alma debe conocer las respuestas a una serie de preguntas en donde, las contestaciones, ya estaban claramente consignadas en los textos. Más que respuestas, son fórmulas.²⁶

1.2.3 Osiris, figura ineludible en la escatología egipcia

Pero para entender la escatología egipcia, es un componente clave la figura de Osiris. Como todos los grandes mitos, este no tiene una formación lineal, sino que se va construyendo a través de los siglos, a veces con algunas contradicciones, aunque es posible sacar unos trazos generales de su historia. Osiris fue un gran gobernante que fue traicionado por su hermano Seth logrando asesinarle. La esposa de Osiris, Isis, una gran versada en las artes mágicas, consiguió ser fecundada de Osiris después de este ser asesinado. Isis se refugia en el Delta del Nilo y oculta entre los matorrales, dio a luz a su hijo Horus, el futuro gran dios egipcio. Cuando se convierte en un hombre, Horus le declara la guerra a su tío, a quien derrota (aunque no completamente

²⁵ Esta idea es en sus raíces, la misma que la creencia de Platón en donde el alma, en los mundos supraterráneos, logra recordar su verdadera esencia, eterna y universal, sólo si ésta ha seguido los pasos de la filosofía. Recordaré también que en el *Brihandaranyaka Upanisad*, la liberación del alma se da sólo cuando esta logra identificarse con el Ser universal.

²⁶ Este examen interrogatorio, también se evidencia en los órficos, en donde el alma también pasa por un cuestionario en el que tiene que demostrar que él es uno más entre las almas inmortales, intentando regresar a casa.

pues Seth personifica una fuerza que es inherente a la naturaleza misma, la oscuridad). Al proclamar su triunfo, Horus desciende al país de los muertos²⁷ en donde es reconocido como hijo de Osiris y por lo tanto rey, en todo su derecho. Este reconocimiento hace que Osiris despierte de su estado de letargo, es decir, despierta su alma. Por causa de esta resurrección a la conciencia, Osiris pasa a ser el símbolo por excelencia de la reencarnación, es decir, pasa a ser el arquetipo y el ejemplo de que la muerte puede ser derrotada. Es también con Osiris que sucede el fenómeno de pluralización, es decir, antes del culto a Osiris como dios de los muertos y la regeneración, las instrucciones escatológicas sólo iban dirigidas al faraón, pues este privilegio sólo se limitaba a la figura gobernante. Después del periodo osírico, los textos que antes se podían encontrar sólo en las pirámides faraónicas, comienzan a ser grabadas en los sarcófagos de los nobles, hasta que poco a poco llega hasta las tumbas del individuo común, sin importar su posición social. Siguiendo el ejemplo de Osiris, las personas obtienen la esperanza de transformarse en almas vivas, es decir, en almas inmortales que al igual que Él, resurgen a una nueva etapa de vida. Osiris, representa la energía o fuerza regenerativa, y siendo el señor de la renovación y la metamorfosis, puede conceder lo mismo a aquellos que conocen su poder.

²⁷ En las mitologías de fundación, en otras palabras, los mitos que pasan a formar la base histórica de un pueblo o región, encontramos una y otra vez que nos hablan del inframundo y del descenso heroico de un personaje importante. Estos factores parecen repetirse a través de diferentes culturas y épocas, tal es el caso del mito órfico, donde Orfeo baja al inframundo para tratar de rescatar a su amada Eurídice. Al parecer, estos elementos son característicos de las culturas neolíticas.

"Yo soy igual a mi padre Osiris, al que rinden veneración las cuatro regiones del Espacio; por lo tanto ¡Miradme! ¡Y al mirarme, regocijaos! ¡Ojalá me fuera posible ser enaltecido igual que este dios que recorre el ciclo de sus Metamorfosis! ¡Abrid a mi Alma divina las Vías celestes!"²⁸

A diferencia de los mitos escatológicos de India y Grecia, en Egipto no queda claro si el alma ha sido purificada por el paso del tiempo a través de miles de metamorfosis o si el alma se puede purificar haciendo cambios en su comportamiento ó, a través de sacrificios rituales, en otras palabras, no queda claro si es requisito para el alma, llevar una vida ética loable, para alcanzar el estado divino, a diferencia de la cultura india y griega en donde esto queda claramente constituido. Otro aspecto que es incierto es si el alma ha recorrido los eones del tiempo, esperando en los mundos transcendentales a que llegue el momento de descender a la Tierra, pero lo que sí parece evidente es la similitud que existe en todas estas escatologías; tanto en los Upanisads como en los egipcios—aunque menos evidente—, en los órficos y Platón, el descenso del alma a la Tierra es visto como algo negativo, como una actividad purificadora luego de la cual, el alma, puede volver a reclamar el derecho de regresar a su estado original.

1.2.4 Recapitulación:

Como podemos apreciar, la doctrina egipcia alberga elementos reencarnacionistas como lo son la metamorfosis o el cambio de forma, el avatarismo o la posibilidad de que el alma pase a ser un alma viva e imperecedera que renace en el más allá uniéndose a la esencia misma de los dioses. Por otro lado, el proceso reencarnacionista en Egipto no se encuentra claramente definido como en las escatologías hindúes u órficas, pero a pesar de ello, y haciendo eco de las palabras

²⁸ El *Libro Egipcio de los Muertos*, conjuro CLXXX de *Cómo darles la posibilidad de efectuar todas las Metamorfosis de un Alma Viviente*, pág. 388.

de McEvilley, no debemos asumir de inmediato que los egipcios no hayan sido una influencia importante en el pensamiento reencarnacionista helénico, especialmente si tomamos en consideración que Egipto contaba con una de las escuelas místicas más famosas del mundo antiguo. Para el curso de este capítulo, no he entrado en detalles de lo que se enseñaba en ellas pues precisamente por su carácter ocultista, debemos tener precaución en extremo para no incurrir en el error, o ser demasiado entusiastas con las ideas que muchos autores dicen que enseñaban (la reencarnación era una de sus doctrinas principales). En cualquier caso, tampoco descarto la posibilidad de que muchas de estas ideas se hayan infiltrado indirectamente en las ciudades egipcias hasta llegar a ser parte del cuerpo ideológico popular, aunque no me aventuraré más de lo debido en esta opinión. Tampoco podemos eliminar indiscriminadamente la posibilidad de que la cultura egipcia haya legado algunos trazos conceptuales a los hindúes, o viceversa. Independientemente de que la terminología que utiliza cada cultura sea diferente, se evidencian rasgos comunes en cada una de ellas, que no deben ser descartados a primera vista especialmente cuando en algunos casos, las líneas generales del pensamiento son casi idénticas. Al final de este capítulo se harán más evidentes los rasgos comunes que unen todas estas culturas bajo la noción de un mismo concepto como lo es la reencarnación y para hablar de ello, ya en terreno griego, no existe un mejor ejemplo que los órficos.

1.3 El Orfismo

Las primeras evidencias de una doctrina reencarnacionista en Grecia fueron enseñadas a través de un movimiento religioso conocido en los anales de la historia como orfismo. Todas las fuentes que han llegado hasta nuestros días acerca de su legado, vienen principalmente por el testimonio de importantes autores, entre ellos destacan con especial énfasis Aristófanes, Píndaro,

Empédocles y Platón. Además de estos autores, tenemos las pequeñas tablillas órficas encontradas en diferentes tumbas en el sur de Italia y Creta. Son ocho en total y están hechas de oro. Los académicos han llegado a un consenso bastante unánime respecto a ellas declarando que estos fragmentos encontrados en las láminas, debieron ser parte de libros doctrinales en donde se exponía la enseñanza órfica completa. La gran dificultad de obtener datos más exactos sobre ellos, radica en el hecho de que estos libros se han perdido en el transcurso del tiempo. Por otro lado, existen también los himnos órficos, compuestos a través de los siglos bajo las manos de los seguidores órficos, que han sido fechados con mayor precisión, y son los que hoy en día componen el cuerpo de la teología órfica.

Existen tres componentes de la doctrina órfica que la caracterizan como religión: 1) la iniciación, 2) la vida ascética, y 3) las instrucciones pos-mortem, es decir, fórmulas para guiar al muerto en el más allá. De la iniciación es poco lo que se sabe por su carácter misterioso. Se sabe que a partir del siglo VI a.C. muchos adivinos invocaban el nombre de Orfeo para realizar sus actos de predicción, lo que muestra que ya existían ciertas fórmulas y técnicas catalogadas bajo la categoría de "órfico". Algunos investigadores²⁹ concuerdan en que las iniciaciones órficas contenían mucho de las iniciaciones dionisiacas, pero modificadas para encajar en un tipo de pensamiento más etéreo, en otras palabras, más espiritual. Los ritos dionisiacos, buscaban saturar al iniciado con sensaciones fuertes en donde el individuo comulgaba con su dios Dionisio. La obnubilación de la conciencia, la embriaguez ritual, las luces, la música y los ritos de carácter orgiástico formaban un cóctel inevitable en el seguidor dionisiaco que lo convencía irremediablemente de la validez de sus visiones y sobre todo de su unión mística con Dionisio. Sin duda, los misterios Eleusinos como también se los conoce, apelaban a la inmediatez de los

²⁹ Académicos como Mircea Eliade, Harold R. Willoughby, Michael L. Morgan y W. K. C. Guthrie.

sentidos. Esta idea de unión con el dios, fue un gran paso en el proceso de espiritualización en el pensamiento griego. Los órficos por otro lado, reformaron mucho del proceder dionisiaco apostando por iniciaciones más sutiles y por un cuerpo doctrinal más espiritual. Los sentidos ya no son los componentes clave a los que apelan los ritos, sino que se apuesta por un conocimiento trascendente que los liberará de la decadencia del cuerpo físico --misma base que se repite en el pensamiento hindú, especialmente en los *Upanisads*--. Los sentidos ya no están ahí para convencer al iniciado de la veracidad de las doctrinas, todo lo contrario, ahora representan un obstáculo de lo que hay que desligarse pues sólo son un componente menor de nuestra esencia más real, es decir, el alma. Pero ciertamente, los órficos utilizaron las iniciaciones, reemplazando aquellas de naturaleza extática o histérica, por otras más sutiles. Un ejemplo de ello fue el festín de carne cruda celebrado en los ritos dionisiacos. En uno de los pocos ejemplos que se conocen, es aquel en donde se representaba la tragedia mitológica del niño Zagreo mejor conocido como Dionisio, en el cual este era ritualmente encarnado³⁰. Se sacrificaba un toro que era despedazado y luego se consumía su carne cruda. Con la ingestión de su carne en realidad se estaba ingiriendo la substancia divina que nutria y fortalecía la parte inmortal del hombre dentro de sí. Los órficos tomaron parte de este ritual teniendo en mente el mito de Zagreo y modificaron su uso adaptándolo acorde con sus doctrinas. Era costumbre para los iniciados órficos embadurnarse de arcilla blanca, tal como dice la leyenda que los Titanes hicieron para ocultar su identidad cuando iban a realizar el macabro acto contra Dionisio. Esta arcilla, al contrario de lo que parecería más obvio, se usaba como símbolo de purificación. Los candidatos eran "purificados y limpiados con

³⁰ Recordaré la base mitológica de esta tragedia en el cual Dionisio, hijo de Zeus, siendo niño, es atraído por los Titanes con algunos juguetes, y luego de atraparlo, lo despedazan y comen su carne. Zeus aniquila a los Titanes y de la ceniza de estos, surge el ser humano. Es por esta razón que la naturaleza del ser humano es dual, una parte es maligna pues pertenece a la porción que viene de lo Titanes y la otra es divina (y por lo tanto inmortal), pues pertenece a la parte de Dionisio que los Titanes habían consumido.

lodo y brea”³¹. El lodo y la arcilla servían para purificar al adepto órfico de las impurezas inherentes al cuerpo material. Lo que se realizaba con este rito era una purificación espiritual. Al igual que en el bautismo cristiano se utiliza el agua como símbolo de purificación para el individuo que comienza su nueva vida como seguidor de Cristo, los órficos utilizaban la arcilla y el lodo como agente purificador. Para el órfico, la iniciación sólo era el primer peldaño de un sistema, que más que un mero simbolismo, se convertía en la entrada a un modo de vida que el iniciado debía seguir por el resto de su existencia, si se pretendía tener un buen destino luego de que la parte en él que es divina, abandonara su cuerpo. El órfico partía de la premisa de que los principios de salvación están en cada uno de nosotros por la constitución de nuestra propia naturaleza, pero esto no significa que por ser partícipes de la divinidad, la salvación era segura, todo lo contrario, esta porción inmortal había que trabajarla disciplinadamente. Esta disciplina significaba seguir un régimen, un código de comportamiento que le permitiera al adepto desembarazarse cada vez más de la identificación con el cuerpo³². Por esta razón, la doctrina órfica exalta nuestra condición divina, como una forma de indicarle al iniciado que a través de una vida ascética, sobria, era posible llegar a derrumbar todos los obstáculos que el cuerpo presenta. La meta era llegar a ser lo que lo que potencialmente somos, dioses inmortales.

1.3.1 Vida ascética

¿En qué consistía esta vida ascética? Tampoco es demasiado lo que se sabe acerca de esto, aunque sí se conocen algunos de sus preliminares. Para conocerlos, muchas veces debemos

³¹ Harold R. Willoughby, “*purified and wiped clean with mud and pitch*”, Edición Kindle, 2009, pág. 8.

³² Esta premisa del cuerpo como fuente de corrupción, y por lo tanto impuro, es básicamente el mismo argumento que siguen los *Upanisads* hindúes en donde el cuerpo es la fuente del engaño o *māyā* porque al identificarnos con él, perdemos la noción de lo que verdaderamente somos, un alma inmortal o *Ātman*.

fijarnos en el régimen seguido por los pitagóricos, pues este tiene mucho en común con el movimiento órfico, y son muchos los investigadores que proclaman que en realidad son una y la misma entidad doctrinal. No es necesario para mi investigación meterme a fondo en este problema sobretodo porque en definitiva, los trataré como dos sistemas diferentes que aunque similares, mantienen una identidad propia. Herodoto fue uno de los primeros en señalar que el camino órfico es heredero doctrinal de los egipcios en primer lugar, y luego de los pitagóricos en segundo orden. Diógenes Laercio resumió la ascesis pitagórica de la siguiente manera:

*"La purificación se realiza por medio de limpiezas, baños y aspersiones. Un hombre debe mantenerse alejado de funerales y el matrimonio, y de toda clase de contaminación física, y abstenerse de toda comida que esté muerta o haya sido asesinada y de salmonete y de pescado, y de huevos, y de animales que ponen huevos, y de habichuelas y de las otras cosas que están prohibidas para aquellos que completaron los ritos sagrados de la iniciación."*³³

Este pasaje es una muestra que evidencia la gran similitud ascética que existía entre los pitagóricos y los órficos. Un claro ejemplo de ello es que los órficos también se mantenían apartados de todas las corrupciones generadas por el cuerpo, ya fueran humanas o animales. Se distanciaban de las situaciones que involucraran nacimientos o cadáveres pues en el cuerpo sin vida lo único que queda es materia, no hay ningún elemento dionisiaco. Es especialmente interesante este punto, pues al predicar que se mantuvieran alejados de toda situación que implicara nacimientos, se puede inferir de ello que, al igual que los pitagóricos, el iniciado tampoco puede llevar una vida marital o formar familia; cosa que no sería extraña pues podemos observar que esta regla es muy común en las órdenes religiosas y en las enseñanzas místicas, teniendo en cuenta que el concepto de pureza pocas veces se liga con el concepto de matrimonio

³³ Willoughby, posición 237.

o familia. Con esta visión particular del cuerpo, es de esperar que su régimen alimenticio fuese vegetariano.

Es conveniente hacer en este punto un pequeño inciso, para mencionar que en Platón, también existe un tipo de vegetarianismo que aunque no es expuesto con ese calificativo, sí que propone en el libro II de la *República*, una dieta carente de todo tipo de carne animal. Platón pretende construir un Estado sano, en donde se mantenga la salud de los que allí vivan y nutrir a sus ciudadanos, lejos del exceso y el lujo:

«...Se alimentarán con harina de trigo o cebada, tras amasarla y cocerla, servirán ricas tortas y panes sobre juncos o sobre hojas limpias, recostados en lechos formados por hojas desparramadas por nueza y mirto; festejarán ellos y sus hijos bebiendo vino con las cabezas coronadas y cantando himnos a los dioses. Estarán a gusto en compañía y no tendrán hijos por encima de sus recursos, para precaverse de la pobreza o de la guerra.

Entonces Glaucón tomó la palabra y dijo:

--Parece que les das festines con pan seco.

--Es verdad --respondí--; me olvidaba que también tendrán condimentos. Pero es obvio que cocinarán con sal, oliva y queso, y hervirán con cebolla y legumbres como las que se hierven en el campo. Y a manera de postre les serviremos higo, garbanzos, y habas, así como bayas de mirto y bellotas que tostarán al fuego, bebiendo moderadamente. De este modo, pasarán la vida en paz y con salud, y será natural que lleguen a la vejez y transmitan a su descendencia una manera de vivir semejante. (372d)

Para los órficos sin embargo, el vegetarianismo no es una mera propuesta, sino una regla de rigor en su estilo de vida. Las prescripciones órficas no sólo advertían sobre comer carne, sino que, prohibían efectuar o estar involucrados con cualquier tipo de matanza o “derramamiento de sangre”. Esta determinación no sólo nos dice que existe una necesidad por purificarse de la ingestión de cadáveres para alimentarnos, sino que también nos revela la naturaleza pacífica del

movimiento órfico pues es injurioso provocar directa o indirectamente la muerte de un ente vivo.

El papel de estas prescripciones era servir como depurador moral, o sea, servía como un astringente contra los malos hábitos y a su vez promovían la práctica de la bondad moral.

*"He nacido limpio, ataviado en el blanco puro,
del vil nacimiento del hombre en el barro encarcelador,
Siempre será un exiliado de mis labios
el contacto con toda carne en donde una vez hubo vida"³⁴*

Tenemos entonces que el estado ideal en el hombre es la pureza, pero esta pureza no podía alcanzarse sin la iniciación, que unida a un estilo de vida sobrio o ascético se convertían en los medios para llegar a ser limpios moral y físicamente.

1.3.2 Fórmulas escatológicas

Pero aún queda un último y no menos importante, precepto: las fórmulas escatológicas. Este es el propósito de los fragmentos órficos encontrados en las tumbas. Estas láminas trazan la geografía del otro mundo, acercan al iniciado a las divinidades, y lo instruyen para que sepan cómo aproximarse y qué hacer en el inframundo. Como ya hemos visto, el orfismo era una

³⁴Willoughby cita esta estrofa de *Los Cretenses* de Eurípides, refiriéndose este a las confesiones que hacían los órficos. Traducción del inglés:

*"Robed in pure white I have borne me clean
From man's vile birth and confined clay,
And exiled from my lips always
Touch of all where life has been"*

religión con la creencia de que el alma, es decir, la porción dionisiaca en el hombre, es inmortal. Pero esta inmortalidad está ligada directamente con el concepto de reencarnación. Una sola vida no es suficiente para expiar la culpa primordial con que carga la propia naturaleza humana. Nuestra doble condición, una que es malvada y la otra, que es virtuosa, --condición que es bien representada en el *Fedro* con el mito del auriga y los dos caballos, en donde Platón nos explica cómo el alma se encuentra dividida por la dualidad, una parte es mala y la otra buena-- no encuentra su justa recompensa en un sola existencia, sobretodo porque para la mayoría, es un tiempo demasiado corto para lograr deshacerse de todas las impurezas terrenales. Es por esto que para los órficos fue una conclusión casi lógica adoptar la doctrina de la reencarnación. Hasta que el alma no se purificara completamente de sus pasiones, sus malevolencias y su apego al cuerpo, tendría que seguir reencarnando hasta adherirse sólo a su esencia divina. Es aquí donde entra en juego todo la rectitud moral y el conocimiento que sólo ofrece la iniciación, pues sólo los iniciados saben qué esperar en el más allá y cómo se pueden liberar más rápidamente de esta cadena de reencarnaciones. Recordemos que para el órfico, esta sucesión de vidas y muertes no son descables, todo lo contrario, estas reapariciones en la tierra sólo eran símbolo de que aún no había alcanzado su estado divino.

El proceso de reencarnación se justifica a través de un sistema moral. Al morir, el alma será juzgada según sus méritos y sus faltas y de esto dependerá en qué circunstancias se reencarnará. En la lámina de Turios, encontrada en el Sur de Italia, podemos ver una referencia directa sobre la creencia órfica en la metempsicosis.

"He pagado la pena por hechos impíos...con el rayo de las estrellas arrojado".

"He saltado fuera del ciclo de las graves penas y los dolores.

y me he lanzado con pie ligero hacia la corona deseada”³⁵

En general, lo que se describe en la estrofa anterior, es la confesión que el adepto debe decir para su propia defensa en el inframundo. Se puede entender la primera línea desde dos perspectivas. Una primera interpretación es concederle a la frase un sentido de culpa desde el punto de vista mitológico. La frase, “*he pagado la pena por hechos impíos*” hace alusión a la culpa inmemorial que cargamos como raza, como especie humana, al haber sido el resultado de las cenizas de los Titanes que en su acto caníbal habían acabado con la vida de Dionisio. La otra posible interpretación es puramente ética. Los hechos impíos pueden formar parte de toda una cadena de actos impropios cometidos por el individuo a lo largo de sus vidas pasadas, ya que, una sola existencia no es tiempo suficiente para pagar las consecuencias de sus actos pasados. Aquí tenemos un ejemplo del valor de la moral y el recto comportamiento. En la siguiente estrofa, “*con el rayo de las estrellas arrojado*”, el iniciado se establece claramente como perteneciendo a las estrellas, es decir, su origen reside en el cosmos, en la morada de los entes celestes, en otras palabras, las estrellas. El alma se identifica como morador originario de las estrellas y declara seguidamente que de las estrellas ha sido arrojado. Este arrojamiento es el haber sido expulsado desde su morada en las regiones celestes hacia un lugar inferior, es decir, el destierro en forma descendente a un cuerpo carnal.

En el fragmento “*he saltado fuera del ciclo de las graves penas y los dolores*”, el alma proclama que en efecto, ha pasado por una serie de reencarnaciones en donde ha sufrido y padecido los dolores del cuerpo y ahora, gracias a la purificación que ha alcanzado, al fin es merecedor de distinguirse con la “*corona deseada*”. Esta corona es el símbolo de que ha

³⁵ Traducción de Guthrie, *Orfeo y la Religión Griega*, Buenos Aires, Editorial EUDEBA, 1970, pág. 177.

alcanzado su meta, ha triunfado en la persecución de la inmortalidad que le pertenece no volviendo a reencarnar.

Otra de las láminas más consultadas por los investigadores, la lámina de Petelia, también encontrada en Sur de Italia, nos ofrece una visión geográfica del inframundo en donde el alma reclama su parentesco con las divinidades, exigiendo el destino superior que este se merece:

"Hallarás a la izquierda de la mansión de Hades una fuente,

y al lado de ella levantado un blanco ciprés.

A esta fuente no te aproximes.

Pero encontrarás otra, del Lago de la Memoria,

Fresca agua que va fluyendo, y hay guardias frente a ella.

Di: "Yo soy criatura de la Tierra y del Cielo estrellado:

Pero mi raza es del Cielo (solamente). Esto vosotros lo sabéis.

Pero me consumo de sed y perezco. Dadme prestamente la fría agua que va fluyendo del Lago de la Memoria."

Y por sí mismos te darán de beber de la fuente sagrada.

Y después entre los demás héroes tendrás señorío."

Esta estrofa es especialmente importante pues por la forma en que se presenta la geografía del inframundo, podría ser una clara evidencia de la conexión que existe entre Platón y el movimiento órfico. La razón para argumentar esto es que en el mito de Er en la *República* (614b-619e), Platón hace una descripción casi idéntica del mundo trascendente que describe en su relato. En siguiente capítulo, hablaré más detalladamente de esto, por ahora me centraré en la estrofa órfica. En la primera línea, *"Hallarás a la izquierda de la mansión de Hades una fuente...A*

esta fuente no te aproximes", se evidencia que es común la creencia de que los injustos van por el camino de la izquierda y los justos por la derecha. Se puede deducir, que el hecho de que la izquierda se asocie como el camino negativo, se deba a que en la gran mayoría de la especie humana, es en el brazo derecho donde tenemos más coordinación y fuerza, por lo tanto la izquierda, ha pasado a representar desde tiempo inmemorial pasividad, debilidad, oscuridad, etc. Todo lo contrario ocurre con el lado derecho en donde se le ha asociado en la fuerza y la energía positiva. En la próxima línea, *"Pero encontrarás otra, del Lago de la Memoria, fresca agua que va fluyendo, y hay guardias ante ella."* El agua que encontrará el adepto, no es agua ordinaria sino que es el agua de la memoria. Por supuesto, sólo el iniciado tendrá acceso a ella pues se supone que ha seguido el estilo de vida órfico y por ello conoce perfectamente qué agua debe beber y qué deberá decirle a los guardias que la protegen, lo que nos lleva directamente al próximo renglón *"Di: Yo soy criatura del la Tierra y el Cielo estrellado: Pero mi raza es del Cielo. Esto vosotros lo sabéis."* Sobre la primera línea, Guthrie nos dice que era de todos conocido, (incluyendo el hecho de que Hesíodo también habló de ello), que a los órficos se los conocía como hijos de Cielo y de la Tierra. Esta frase nos remite una vez más al mito de Dionisio y los Titanes. La raza humana está conformada por esta naturaleza dual, una dionisiaca, es decir, que es hijo del Cielo y la otra titánica, o sea, que es hijo de la Tierra. Pero, a pesar de ello, el órfico proclama de inmediato que su verdadera naturaleza es del Cielo solamente. Gracias a la vida ascética, ha pasado por el proceso de purificación que le permitió desvestirse de su parte titánica. Es aquí en donde el alma se siente con el derecho de decirle a los guardianes *"esto vosotros lo sabéis"*. En la siguiente frase encontramos una creencia especialmente interesante que no se circunscribe al uso exclusivo de los órficos, *"Pero me consumo de sed y perezco. Dadme prestamente la fría agua que va fluyendo del Lago de la Memoria."* Esta es una plegaria que el alma

dirige ante los guardianes que vigilan la fuente para que le permitan beber del agua de la Memoria. Con relación a esta frase, Guthrie nos recuerda que la creencia en los muertos como seres eternamente sedientos era una idea muy popular en el mundo antiguo.³⁶ El agua de la memoria por otro lado, es el agua que le permitirá al alma no olvidar todas las experiencias vividas, lo que indica que ha llegado a un estado en el que no volverá a perder toda la sabiduría adquirida en sus vidas pasadas, pues ya no reencarnará más. En esta estrofa podemos fijarnos en lo que Platón dice al respecto para reconstruir esta creencia. *"Todas las almas estaban obligadas a beber una medida de agua, pero a algunas no las preservaba su sabiduría de beber más allá de la medida, y así tras beber, se olvidaban de todo... De este modo Glaucón, se salvó el relato y no se perdió, y también podrá salvarnos a nosotros si le hacemos caso, de modo que atravesemos el Río del Olvido manteniendo inmaculada nuestra alma"* (621a-c). Cuando el alma iba reencarnar en la Tierra nuevamente, se le daba de beber el agua del Olvido y es esta la razón por la que ningún hombre, (a excepción de algunos casos extraordinarios) recuerda haber vivido antes. *"Y por sí mismos te darán de beber de la fuente sagrada. Y después, entre los demás héroes tendrás señorío."*

Ya en los últimos dos renglones, la lámina órfica le indica al iniciado que si se siguen las instrucciones según se ha proscrito, no tendrán problemas en persuadir a los guardianes, y bebiendo del agua sagrada alcanzarán de forma definitiva el lugar que le corresponde en el más allá, sobretodo porque se ha liberado de la pesada cadenas de reencarnaciones, que para el órfico sólo se traduce en sufrimiento. Habiendo descubierto el saber órfico que le permitió llegar hasta

³⁶La misma plegaria aparece en el Libro de los Muertos Egipcio, y de allí fue adoptada por la religión helénica de esa misma parte del mundo, como lo muestran varias inscripciones, halladas en los antiguos sepulcros de Italia, donde figura la fórmula: «Que Osiris te dé el agua fría». Sin duda el nombre de Osiris fue tomada por los griegos porque encontraron en la religión egipcia una idea similar a la que ellos mismos profesaban". Cita de Orfeo y la Religión Griega, pág. 178.

la fuente sagrada, ahora puede vanagloriarse de encontrarse bajo el mismo estatuto de los antiguos héroes del panteón griego.

1.3.3 Recapitulación:

Ante la situación siempre presente del ser humano enfrentándose a una naturaleza dual, encuentra en sí mismo el origen del problema cuando comprende que los principios del bien y el mal son inherentes a nuestra propia constitución. El movimiento Dionisiaco había sentado las bases para la acogida de una ideología espiritual, y motivados por ellos, se forma un movimiento doctrinal con la figura de Orfeo como el gran iniciador. Los órficos, encuentran una explicación al problema de la dualidad en el mito de Dionisio con su naturaleza divina, los Titanes por otro lado con su natural maldad, y nosotros los humanos a medio camino entre ambas aptitudes. La solución a este dilema, llega bajo el amparo de la doctrina de la reencarnación. Contemplando nuestra naturaleza, la transmigración se convierte en la respuesta lógica que actúa como remedio, y a la misma vez, como árbitro de nuestras acciones, dictaminando el justo destino que le toca a cada alma. Desde la visión órfica, la reencarnación procede de dos maneras: en la primera, la reencarnación es el proceso natural por el que toda alma debe pasar atravesando por transmigraciones de diferente género que puede darse incluso en animales. Esta visión es contemplada como un ciclo negativo por donde nos espera la desesperanza y el dolor. La segunda alternativa, es la que distingue a la doctrina órfica de cualquier otra en la región griega, el ciclo de transmigraciones puede ser abolido, o al menos acortado, llevando el estilo de vida órfica, es decir, iniciado en un cuerpo doctrinal que utiliza rituales y sacrificios, seguida por una vida ascética, y dirigida bajo un código ético y moral. Este modo de vivir es en realidad un proyecto ambicioso: despertar en el individuo su condición divina y que ésta progrese con el

sujeto hasta que logre abolir la sucesión de reencarnaciones. Esto se logra completando la enseñanza en el más allá, donde debe saber reclamar ante los guardianes y dioses, el lugar que le pertenece entre los inmortales y alcanzar así la absoluta liberación de los tormentos del cuerpo.

1.4 El Misterio Indoeuropeo

Indoeuropeo, es el término que comúnmente se utiliza para designar a una hipotética población que compartió la misma lengua, religión y cultura, desde fechas tan antiguas como el 4,000 a.C. cuando las migraciones humanas comenzaron a desplazarse abarcando una extensión considerable, desde el territorio de lo que hoy conocemos como India hasta Europa, (de ahí viene el término). Aunque son muchas las objeciones entre los investigadores sobre esta cultura, que algunos califican de "mítica", son más los que defienden su existencia³⁷ con datos arqueológicos y lingüísticos que evidencian que alguna vez existió una cultura común que fue el origen social e ideológico de una vasta extensión de países, que de ser cierto, se remonta al periodo neolítico. Pero, ¿en qué medida esta cultura pudo haber conformado valores religiosos comunes, que lograron ser expuestos tanto en la región griega como en la India durante las primeras fases de dispersión? Cabe señalar, que ni siquiera para los académicos más versados como Dumézil, ha resultado una tarea fácil reconocer la herencia común, debido a las simbiosis por las que atravesaron los indoeuropeos, al asimilar las creencias y culturas de las diferentes poblaciones autóctonas de cada país al que migraron.

La historia de la dispersión humana, no muestra un camino recto y perfectamente seccionado al que podamos calificar de 'griego', 'persa' ó 'hindú', sino que es más bien, un entramado, en la

³⁷ Véase Adriano Romualdi, *Los Indoeuropeos Orígenes y Migraciones*, Ediciones del C.E.I., Roma, 1972, Julius Évola, *El Misterio Hiperbóreo: Escritos Sobre los Indoeuropeos*, Ediciones Nueva República, 2005 y McEvelley, *The Shape of Ancient Thought*.

que los elementos de una cultura, sirven de guía o marcan la pauta, para la confección de otros elementos en otra región, que sin embargo, no abandonan por completo la idea originaria que dio paso a las demás.

Los indoeuropeos que se establecieron en la región de Grecia, lo hicieron por la parte baja de la Península de los Balcanes, en la primera mitad del II milenio a.C. Los indoarios al otro lado, comenzaron a penetrar la India por el noroeste, en la misma época. Ambos debían estar conectados, pues eran parlantes de una lengua común. Por ejemplo, hasta el siglo XIX d.C., los estudiosos descubrieron con asombro que el antiguo sánscrito, (lengua en la que fueron escritos los *Vedas* y *Upanisads*), estaban emparentados lingüísticamente con el latín, el griego, las lenguas eslavas y germanas. De ser así, esta sociedad madre, probablemente habitó diferentes áreas de una tierra común en donde estaban culturalmente unificados. Los investigadores, han tratado de identificar esta patria, en la estepa euroasiática al norte del Mar Negro y el Caspio. Para McEvelley, la situación está muy clara: el mundo que se extendía a través del Mar Egeo, donde los primeros parlantes griegos penetraron, ya habían absorbido mucho de los elementos culturales de origen asiático oriental, y lo mismo sucedió con los arios védicos, en donde los primeros parlantes de sánscrito se establecieron.

Se sabe que el primer intercambio marítimo internacional fue llevado por los mesopotámicos e hindúes que navegaban entre el Golfo Pérsico y la costa noroeste de India. Pero luego, la evidencia arqueológica sugiere que la conexión marítima entre Mesopotamia y el Valle Indo se pierde durante la primera dinastía de Babilonia (en los comienzos del II milenio a.C.) Esta comunicación fue restaurada en el periodo Asirio hacia finales del mismo milenio y el comienzo del próximo. Los contactos más tempranos y directos entre India y Grecia, ocurrieron en el imperio Persa para el siglo XV a.C. sobre las ruinas del imperio Asirio. Los reyes persas,

queriendo extenderse territorialmente, se dispersan en varias direcciones. Entonces emprenden la guerra contra los límites de Grecia por un lado y hacia la India por el sureste en el otro. Es en estos años que los funcionarios de Grecia e India estuvieron juntos en la corte persa. Esta situación política particular, promovió la multiculturalidad y sobretodo la difusión entre ambas culturas.

1.4.1 ¿Contacto entre culturas o conclusiones que se repiten?

Este pequeño marco histórico, fue expuesto para posibilitar aún más la conclusión a la que me dirijo. Son muchas las estructuras generales que se repiten tanto en el pensamiento hinduista, como en los egipcios, y los órficos, terminando con Platón. Dejando momentáneamente a un lado el caso de los egipcios, no hay duda de que la formulación tripartita con sus tres direcciones: a) que el alma reencarna, b) que la fuerza moral es la que dirige el proceso, y c) que debemos liberarnos del proceso, es, en esencia, exactamente idéntica en la concepción hinduista y en la visión griega. Ambas doctrinas comienzan a enseñarse en el siglo VII a.C., en donde por un lado, queda conformado la fórmula tripartita en el *Chadongya Upanisad* en la India y por el otro, Grecia comienza a filtrar las ideas de reencarnación con los pitagóricos y el movimiento órfico. Pero aquí hay una tesis en extremo importante que distingue ambas concepciones; en India se puede rastrear claramente el lento pero constante desarrollo de dicha doctrina, mientras que en Grecia el concepto parece llegar de la nada y durante los subsiguientes siglos, parece tener poco o ningún desarrollo. Este gran detalle puede demostrar que si hubo alguna transmisión de una cultura a otra, fue desde la India hacia Grecia y no al revés. En Grecia, los conceptos de reencarnación, la aceptación de la existencia de realidades universales, el ascetismo y el juicio ético, parecen ser concepciones ampliamente divulgadas por

pensadores como Pitágoras, Empédocles, Píndaro, Hesíodo y Platón, y sin embargo, aunque forman una parte importante de sus sistemas filosóficos, se enfrentan con el problema de que muy probablemente no sean ideas de origen griego. En el caso de Platón, como una especie de disculpa, intentan justificar este problema, proclamando que "tristemente" Platón sucumbió a ideas orientales en sus diálogos intermedios. Por ejemplo, podemos simplemente mencionar como modelo, a tres de los mayores exponentes sobre el origen de las ideas en la historia de la Grecia clásica: W. K. C. Guthrie, Erwin Rhode y Georges Dumezil, mostrándose, en esencia, completamente escépticos a la posible influencia ideológica desde oriente hacia occidente.

*"...con todo, la aspiración surge (la aspiración órfica a la continuación de la vida luego de la muerte), de modo natural y espontáneo, pues en la mayoría de los corazones constituye un germen nativo, sin necesidad de ser implantado"*³⁸

*"Los romanos piensan históricamente, mientras que los indios piensan fabulosamente. Los romanos piensan racionalmente, mientras que los indios piensan cósmicamente. Al pensamiento empírico, relativista, político, jurídico de los romanos, se opone el pensamiento filosófico, absoluto, dogmático, moral y místico de los indios"*³⁹

Siendo objetivos, aunque puedo estar en completo acuerdo con la primera aseveración, debo sin embargo objetar que en la última línea se puede distinguir el deseo de dejar claro, que la idea de la reencarnación en Grecia no obtuvo ninguna influencia de otras fuentes, sino que bien pudo haberse desarrollado con total independencia de cualquier influjo. La declaración de Dumezil por otro lado, no es tan sutil como la primera, auto explicándose por ella misma. Probablemente, mucha de esta negación instantánea a la idea de influencias orientales sobre los

³⁸Guthrie, La Vida Futura según Orfeo, pág 153.

³⁹Georges Dumezil, *Mitra-Varuna*, 1948, pág 85.

griegos, tiene mucho que ver con la actitud eurocentrista colonizadora que muchas veces se ve influenciada por argumentos raciales. Esta mentalidad nos llega precisamente, desde la época del imperio griego en donde se justificaba racionalmente la esclavitud, bajo el pensamiento de que la dominación intelectual, política y económica de unas naciones hacia otras, era algo completamente natural que cumplía con un orden positivo.

Es comprensible y hasta lógico, que una misma idea pueda formarse en regiones distintas, sin que sea estrictamente necesaria una comunicación entre ellas. Esta investigación sin embargo, intenta distanciarse de la opinión generalizada de que Grecia no haya sido influenciada por corrientes orientales por tres razones: 1) como se mencionó anteriormente, en la India, el concepto de reencarnación se va formando poco a poco, sin embargo no sucede lo mismo en Grecia. 2) El factor de coincidencia entre las líneas generales de las doctrinas reencarnacionista en ambas regiones, llegaría a un nivel insospechado pues son varios los conceptos que se repiten en uno y en otro. 3) Históricamente hablando, se justifica una posible influencia entre naciones, pues no hace falta rebuscar demasiado, para advertir que por diversos factores, la comunicación entre los tres países, India, Grecia y Egipto verdaderamente ocurrió antes, durante y después de los pensadores presocráticos.

Integrando nuevamente a Egipto en todo el panorama, sí que podemos notar unos rasgos comunes entre éste, los órficos y los Upanisads, cuando hablamos de la identificación del sujeto con los dioses. En los tres, se deja claro que la naturaleza real del individuo proviene de la esencia inmortal de los dioses. El acto de recordar y/o reconocer la verdadera esencia, es fundamental en los hindúes, los egipcios, los órficos y Platón. Tanto en los contextos hinduista, órfico y platónico, el descenso del alma hacia un cuerpo material, es percibido como un suceso en extremo negativo que conduce al error y por ende al mal. Gracias al error y la confusión en

que el alma se ve envuelta, en India se desarrolla el concepto de *māyā*, mientras en Grecia tenemos el concepto de *doxa*, que aunque no denotan lo mismo, ambos son el resultado de la acción deteriorante de la materia sobre el alma espiritual. En otro aspecto, la perspectiva desde la cual el individuo se vincula con el cosmos, es decir, con lo divino, son compartidas lo mismo en los *Upanisads* como en el *Libro de los Muertos* egipcio, y por supuesto por los órficos (que ya veremos cómo esta suposición marcará a su vez el pensamiento de Platón). Por otro lado, la necesidad de purificación, tanto de mente como de cuerpo, es esencial en todas las escatologías. Existe también la creencia en cada una de ellas, en que cuando se está a punto de terminar con el ciclo de reencarnaciones, se reencarna en una figura importante. Con los hindúes se reencarna en la casta más alta, es decir la de los brahmanes. En los egipcios, son los faraones el símbolo de la reencarnación por excelencia, pues estos son encarnaciones de los dioses. De los órficos por otro lado, se infiere esta creencia reflejada con claridad en Platón, que nos dice en el *Fedro* que el alma, habiendo escogido una vida filosófica tres veces consecutivas, está lista para volver a su estancia en las estrellas. Por ahora, sólo me resta expresar que sostengo como línea principal de mi tesis, que sí hubo una influencia cultural importante que incluye a Egipto, pero es entre India y Grecia en donde se da un paralelismo doctrinal cuando nos referimos a la reencarnación y cómo ésta fue aplicada en el pensamiento de ambas culturas. Sin embargo, es dentro de la filosofía platónica en donde alcanzará una nueva dimensión.

Capítulo II

2.1 Orfeo y Platón: los mitos como portadores de conocimiento

2.1.1 Orfeo: el mito que da origen a una religión

Si Orfeo fue un personaje real o si sólo fue mitológico, carece de importancia para la presente investigación dado que lo que merece la atención es el cuadro mitológico que enmarca la figura de Orfeo y en base a la cual se crea todo un movimiento religioso vigente en la antigua Grecia. Existe otra dimensión en el orfismo, (además de la vida ascética y las fórmulas escatológicas), que es de vital importancia para entender este movimiento: los mitos. El orfismo se fundamenta en una rica construcción mitológica que conforma las bases de su movimiento teológico y de la cual, como ya se ha señalado, Platón insertará mucho de su doctrina bajo las pautas del anonimato. Orfeo fue visto como profeta, iniciador de misterios y reformador. En este sentido podemos distinguir dos dimensiones en la figura de Orfeo: 1) los mitos e historias que penetran como pura literatura en el pensamiento griego; 2) las creencias e ideas que se generan a partir de dichas historias y leyendas. En cualquier sentido, para entender las ideas y el pensamiento órfico, no se puede pasar por alto el mito que lo genera.

2.1.1 Peripecias y andanzas de Orfeo

Siguiendo la tradición mitológica, Orfeo es señalado como hijo del rey Tracio, Eagro, y de la musa Calíope. Después de un viaje que realiza por Egipto, Orfeo se une a los Argonautas⁴⁰ en un viaje por mar en donde se hace un personaje importante, gracias a su destreza excepcional

⁴⁰ Se les llama Argonautas porque el barco en el que viajaban se llamaba Argo.

para la música, lo que lo hace especialmente conveniente. Las entonaciones que tocaba en la lira, facilitó enormemente los obstáculos por los que pasaron en la travesía ya que entre las primeras proezas que realiza, desde el comienzo mismo del viaje, logra evitar con su música que los viajeros enloquecieran, subyugando el cántico de las sirenas con su oportuna melodía.

Regresando del famoso viaje, Orfeo se establece entre los circonios de Tracia en donde se enamora profundamente de Eurídice. Sin embargo, el futuro de ambos se ve tronchado al ser ésta mordida por una serpiente venenosa provocando su temprana muerte. Orfeo desesperado y deshecho por la tragedia, se lamentaba amargamente, y su angustia, reflejada en la entonación de su lira era tan extraordinaria que conmovió a las ninfas y dioses, quienes mostraron empatía con su dolor y le aconsejaron bajar hasta el inframundo o Tártaro en donde podía encontrar a Eurídice. Orfeo baja vivo al inframundo en donde tiene que sortear toda clase de pruebas, pruebas que son vencidas una vez más, gracias a la melodía de su lira. Es con la lira que logra conmover los sentimientos de Perséfone y Hades quienes le permiten llevarse a Eurídice, pero, con la condición de que él tiene que ir delante de ella durante el trayecto de regreso, y sin importar lo que viese, no podía mirarla en ningún momento hasta que ambos llegaran a la superficie y fuesen bañados por los rayos del sol. Orfeo logra cumplir con la condición, hasta que ya alcanzada la superficie se gira para mirarla, pero ella aún tenía un pie en el inframundo, y a causa de esta indiscreción desaparece al instante, esta vez, perdiéndola para siempre.⁴¹ Ante su impotencia, se retira al monte Pangeo en donde adoraba al sol cada mañana mientras tocaba su lira de manera tan armoniosa, que los árboles y animales quedaban absortos y embelesados por

⁴¹ Platón nos habla de este mismo evento en el *Banquete*, poniendo en manifiesto, lo popular que era la historia en época de Platón. "En cambio a Orfeo, el hijo de Eagro, lo despidieron del Hades sin lograr nada, tras haberle mostrado un fantasma de su mujer, en cuya búsqueda había llegado, pero sin entregársela, ya que lo consideraban un pusilánime, como citadero que era, y no se atrevió a morir por amor como Alcestris, sino que se las arregló para entrar vivo en el Hades" (179d) Platón, Diálogos Vol. III, *Banquete*, Editorial Gredos, Madrid, 1986.

su música. Así continuó durante algunos años hasta que un día fue visto por las Bacantes tracias,⁴² quienes lo desmembraron. Su cabeza fue arrojada al río Hebros, y llega flotando hasta Lesbos, donde fue recogida. Desde ese momento, su cabeza se convertirá en oráculo.

Otra versión sobre su muerte⁴³ es que Dionisio, celoso por la adoración que Orfeo tenía hacia el dios Apolo, envía a las Ménades⁴⁴ quienes igualmente lo despedazan. En esta versión los celos de Dionisio son justificados por el hecho de que, primeramente, Orfeo era quien presidía sus misterios. Luego de su muerte, las ninfas encuentran sus pedazos y lo entierran en un lugar cercano al monte Olimpo. Su lira por otra parte, al haber sido tocada tan extraordinariamente fue colocada por Zeus entre las constelaciones.⁴⁵

Algunas de las características más importantes que podemos señalar a partir de esos relatos sobre el personaje son:

1) Orfeo funciona desde el ámbito mitológico como una figura heroica; 2) es un extraordinario músico que domina a los animales salvajes, la vegetación e incluso la materia inanimada; 3) fue un ser capaz de bajar al infierno mismo y persuadir a los regentes del inframundo; 4) finalmente

⁴² Las Bacantes eran mujeres, adoradoras del dios Dionisio.

⁴³ La versión que aquí es mencionada se encuentra originalmente en el drama perdido de Esquilo, *Las Basárides*.

⁴⁴ Ninfas divinas que servían a Dionisio.

⁴⁵ Para exponer un relato completo y coherente, fueron varias las fuentes que utilicé para su composición y sería muy complejo referenciar cada una de las oraciones pero mencionaré los libros de los que tomé los datos: Guthrie, W. K. C., *Orfeo y la Religión Griega*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires, 1970; Eliade, Mircea, *Historia de las Creencias y de las Ideas Religiosas Vol. II*, Editorial Paidós, Barcelona, 1999; González Escudero, Santiago, "Los Mitos de la Cosmogonía Órfica como Introducción al Pitagorismo", *Revista El Basilisco*, núm. 9, 1980, Brisson, Luc. *Platón, Pitágoras y el Pitagorismo*, *Revista de Filosofía*, Eikasía, Número 12, París, 2007 y Willoughby, Harold R., *Orpheus And The Pursuit Of Immortality Through Divinity*, Kindel Edition, 2009.

actúa en el rol de maestro e iniciador de misterios por su relación claramente religiosa y controversial tanto con Dionisio como con Apolo.

Todas estas características hacen de la figura de Orfeo un semillero ideal para que se pueda incubar el origen de una doctrina, basándose en la personalidad de un personaje extraordinario, que pueda llegarle a las personas por su condición humana, pero con el cual se pueda proyectar un origen de prestigio que permita perpetuar una escuela de enseñanza. Sentadas estas bases pueden surgir muchas preguntas respecto al personaje, ¿qué hizo para merecer tan trágica muerte por orden de un dios del cual una vez una fue su mayor devoto?, ¿fue Orfeo un héroe, un semi-dios o un ser divino que suplantó a otro para luego ser el mismo suplantado? ó ¿qué convirtió a Orfeo en un personaje tan especial como para transformarse en un marco referencial del cual se sacaron doctrinas y normas que continuaron a través de los siglos?

2.1.2 Examen de un mito persistente

El problema primordial y más evidente que nos presenta la figura de Orfeo, es que no existe una única historia continua y conexas, sino que son muchas las fuentes que hacen referencia a Orfeo y todas son discontinuas igualmente en el tiempo. Pero podemos nombrar como las fuentes más ilustrativas a Aristófanes, Eurípides, Píndaro, Platón, y las llamadas laminillas órficas.

Comenzando con una cronología, Orfeo aparece registrado en la historia por vez primera en el siglo VII a.C. por el poeta Íbico, aunque su fama antecedía por mucho esa fecha. A partir del siglo V, la iconografía de Orfeo en vasos, espejos, cerámicas y sepulcros será una constante. De acuerdo a lo que popularmente se mencionaba sobre él, se suponía que había vivido en la

edad heroica varias generaciones antes de Homero y Hesíodo. Con este registro incierto, se pretendía hacer propaganda de la antigüedad de Orfeo para darle carácter de autoridad, y situarlo a su vez en los orígenes. La mayoría de las fuentes de la época entre los siglos VII a.C. al II d.C., lo sitúan como originario de Tracia. Sobre este mismo asunto, existe un pasaje de Diodoro Sículo en el siglo I a.C. en donde ilustra la historia de Orfeo tratando de aclarar su posible origen:

"La mitología dice que Dionisio, que es tratado como un ser humano, se halla en tren de invadir Europa desde Asia a través del Helesponto. Licurgo, rey de Tracia, complota contra él y el complot es revelado a Dionisio por uno de los nativos cuyo nombre era Cárope. Después de esto, en recompensa del servicio que le había prestado Cárope, se dice que Dioniso le dio el reino de Tracia y le enseñó las ceremonias y ritos de iniciación... El mito sigue diciendo que Eagro, el hijo de Cárope heredó el reino y con él le fueron transmitidas las ceremonias de iniciación místicas, que más tarde Orfeo, el hijo de Eagro, aprendió de su padre. Orfeo, persona excepcional por educación y por dones naturales, introdujo muchos cambios en los ritos, y por esa razón las iniciaciones que deben su origen a Dionisio llegaron a llamarse órficas."⁴⁶

Este pequeño párrafo de Diodoro, nos puede ser informativo en dos cosas: primero nos relata el posible origen de la figura de Orfeo y luego nos da un vislumbre de la relación Orfeo y Dionisio. La fórmula Orfeo—Dionisio—Apolo es una constante en toda su construcción mitológica, y las razones por las que siempre es conjugado de esta manera, son importantes para el posterior desarrollo de la figura de Orfeo como un iniciador que lo vinculará irremediabilmente con la fundación de una creencia, como lo fue la doctrina órfica.

Para comenzar, son varios factores los que vinculan a Orfeo con Apolo: 1) El instrumento con el cual siempre se identifica Orfeo es la lira, artefacto que era la representación por excelencia del

⁴⁶ Traducción del griego del escrito de Diodoro, *op. cit.*, pág. 61.

dios Apolo, patrono de la música; 2) en la mitología griega, también se encuentran trazos de la capacidad de Apolo para controlar a los animales por medio de su música, "*(Apolo) congregaba en torno a él las bestias salvajes con la lira*"⁴⁷; 3) otras versiones mitológicas sobre el origen de Orfeo, mencionan a Apolo como padre directo de este⁴⁸ 4) Orfeo era muy bien conocido como excelente poeta y profeta, características que siempre formaron parte de los atributos de Apolo.

No hay que olvidar que después de todo, la versión que nos habla de la muerte de Orfeo por orden de Dionisio, es precisamente la adoración que Orfeo le profesa a Apolo en la última etapa de su vida, lo que causa la cólera de Dionisio que es la causa de su muerte. Pero existe en la mitología griega, otra versión que pone en evidencia la relación de Orfeo con Apolo. Esta versión hace responsable a Apolo de la destrucción última de Orfeo, la cual nos llega por mención de Filostrato en el siglo III d.C.⁴⁹ Su interpretación, es que luego del desmembramiento a causa de las mujeres tracias, su cabeza llega con vida y aún cantando a la costa de Lesbos en donde se convertirá en un famoso oráculo (reflejo de su don profético). La gran fama que adquiere como oráculo provoca el recelo de Apolo por considerarlo como un don exclusivamente suyo. Es entonces que el dios pone la planta de su pie sobre la cabeza de Orfeo silenciándolo para siempre.

No es por coincidencia que esta conexión tan sólida entre Apolo y Orfeo sea tan manifiesta. Desde la más remota antigüedad en la historia griega, el culto a Apolo es encontrado en el arte y literatura desde fechas tan altas como el segundo milenio a.C. Navegando desde ese hecho se puede especular que la relación entre ambos se hace más que necesaria si se pretendía que Orfeo fuese tomado como una figura seria que inspirase el respeto de los helenos. Esto se

⁴⁷*Ibid.*, pág 44.

⁴⁸ Píndaro es uno de los autores a los que le debemos esta versión.

⁴⁹ Elíade recuerda este pasaje de Filostrato en *Vida de Apolonio*, cap. IV.

logra vinculando su autoridad con la de Apolo, que en esos tiempos gozaba de un gran apogeo. Y es justamente esta perspectiva la que justificará que Dionisio pase a formar parte de la mitología órfica. El culto a Dionisio era el principal en la región de Tracia, la patria originaria de Orfeo y desde la cual se difundió por toda Grecia, razón por la cual puede esperarse que Orfeo se integrara al culto oficial de la región, aunque luego la reforma. Es justamente esta reformación del culto dionisiaco lo que originará una doctrina con forma propia, en otras palabras, el orfismo. Orfeo es una figura carismática, probablemente fuese un sacerdote originalmente apolíneo,⁵⁰ para luego iniciarse en los misterios dionisiacos, convirtiéndose en su mayor divulgador. Este cambio se hace pertinente, quizás, para que una cultura como la helena, pueda digerir mejor las enseñanzas dionisiacas, que en un comienzo, tenían la fama de provocar entre sus seguidores, euforias salvajes que muchas de las veces terminaban en desenfrenos orgiásticos, con el excesivo uso del vino como común denominador. No es importante para el presente trabajo dar cuenta de los ritos dionisiacos, sino, dejar clara la posibilidad de que tal vez, a muchos hombres y mujeres helenos se les hizo necesario la figura imponente de un personaje como el de Orfeo, que le diera a los misterios dionisiacos un aire más puro y refinado, adaptando muchos de sus preceptos a una cultura más avanzada como la helenística. El orfismo continuó con la postura dionisiaca de que el hombre lleva dentro de sí una parte divina y llegaron a la conclusión de que si el espíritu es divino, también debe ser inmortal.

⁵⁰ Hay muchas versiones de la época que nos hablan de la religiosidad siempre presente en Orfeo, pero la siguientes citas de Guthrie, pág. 30, son especialmente ilustrativas sobre los hechos que tuvieron lugar durante el viaje legendario que realizó Orfeo en la expedición de los Argonautas: «...“(Orfeo), salvó a los expedicionarios durante una tormenta orando a los Dioscuros, dioses de los navegantes, porque era el único que había sido iniciado en sus misterios...» «...que en el lago Tritonis les instó a tomar el trípode de Apolo y ofrecerlo a los dioses del lugar si querían retornar sanos y salvos...» y «...que, cuando Jasón dedicó en Corinto el navío Argo, Orfeo compuso el himno dedicatorio.”

En este punto se hace pertinente mencionar, que uno de los momentos más importantes de la mitología órfica, el descenso de Orfeo al inframundo, resulta extremadamente conveniente pues a raíz de esa experiencia, Orfeo puede ostentar poseer un conocimiento real sobre el reino de los muertos, lo que allí les acontece a las almas, y lo que se puede esperar luego de la muerte, convirtiendo a Orfeo en un exponente de gran peso para la formación de una doctrina escatológica. Es bajo la construcción de dicha escatología que aparecerá la creencia de un alma que no es tan solo inmortal sino que transmigra de un cuerpo a otro a través de cones en el tiempo.

Pero a pesar de estas nuevas formulaciones, Orfeo va ligado siempre e irremediabilmente al nombre de Dionisio. La causa de ello puede formar parte de una conveniencia histórica pues Dionisio, al ser mucho más antiguo, puede ser un gran puente para brindar credibilidad a un personaje que aunque sigue los preceptos dionisiacos, rompe con muchos de sus antiguos métodos. Orfeo entonces se puede situar como un personaje original que mejora y supera al que una vez fuese su maestro.

Recapitulando, Orfeo se constituye como un héroe excepcional que se levanta en medio de dos dioses como algo diferente, que aunque posee características de ambos, emerge con singularidades propias. Estas peculiaridades sólo son posibles a través del mito, pues refleja los conflictos y las inquietudes de una cultura. No puedo dejar de enfatizar en este punto, la importancia que obtiene el mito para sentar las pautas de todo un movimiento filosófico o sistema religioso. En una época pre-científica en donde los acontecimientos deben ser dotados de significado, el mito sobresale como una fuente viva, no solamente capaz de encontrar sentido detrás de los problemas que el individuo enfrenta en sociedad, sino que también es capaz de asomarse como el germen de nuevas ideas, de nuevos cambios, de nuevas mentalidades. Tal es el

caso de la mitología que rodea a Orfeo. Su mito fue capaz de originar toda una nueva doctrina, y hombres tan importantes como Empédocles, Píndaro y Platón dan cuenta de ello en sus obras. En este sentido, el mito no se constituye como un simple cuento popular para pasar el tiempo, sino como una construcción en donde son muchas los individuos que ponen su grano de arena, no tanto para que el nombre de un dios o personaje crezca, sino para que toda una filosofía trascienda. Examinemos ahora si Platón utiliza el mito bajo esta misma premisa.

2.2 El Uso del Mito en Platón

Introducción:

No hay duda de que Platón también utiliza el mito de manera frecuente para ilustrar puntos clave en su filosofía. Pero ciertamente Platón no es el primero en utilizar analogías y discursos ficticios para ilustrar un problema con el cual se pretende descubrir, o encontrar una verdad difícilmente asimilable por medios puramente lógicos. La palabra *muthos* en la Grecia platónica significaba *relato*⁵¹. En otras palabras, el relato podía ser un desarrollo discursivo de cualquier índole, y por esta razón, la mitología utiliza toda la gama de elementos que son propias de los relatos en general, como mitos religiosos, cuentos populares, costumbres folklóricas, historia y arte. Platón no es un caso excepcional a la hora de utilizar los mitos, pues muchos de sus antecesores, desde Tales de Mileto hasta Parménides, recurren al mito para ejemplificar conceptos. Por lo tanto, para desentrañar la complejidad conceptual que se encuentra en los mitos, el filósofo continúa con esta costumbre, elaborando o reelaborando historias que son clásicas. El mito en otro aspecto, más que una narrativa, contiene además doctrinas y

⁵¹ En este punto me suscribo a la definición de mito como lo presenta Santiago González Escudero, *art. cit.* pág. 12.

enseñanzas religiosas originados inicialmente por un sentimiento de vinculación con aquello que nos supera como individuos, probablemente provocado por el desasosiego de la lucha constante con un mundo que es hostil y el cual no entendemos del todo. Platón, como todo ciudadano de la Atenas del siglo V a.C., estaba imbuido en una Grecia que además de ser un centro cultural, político y económico, era también un núcleo religioso. Eran contantes los festivales con sus correspondientes procesiones, sacrificios, bailes y competencias. Se hace entonces fácil pensar que en esa época, para un hombre bien educado como lo era Platón, era casi mandatorio estar al corriente de la mitología popular como lo era la mitología homérica y la teogonía hesiódica, al igual que otras menos evidentes como la órfica. Una muestra de la erudición mitológica en Platón es el *Banquete*, en donde hay un muestrario muy variado de los mitos que discurrían en su época. Podríamos casi predecir que un hombre como Platón, entendiendo la importancia que cobra el mito como fundador de ideas y doctrinas, se sirviera del mito para encausar los sentimientos y emociones y llevarlos a un estado receptivo en donde se facilitara una empresa dialéctica seria. En otras palabras, el filósofo se vale del mito como un recurso pedagógico u educativo, pues en muchas de las ocasiones en que lo utiliza, se da en momentos precisos, en donde la naturaleza del tema es de difícil comprensión para sus interlocutores. En otras palabras, no es casual que en todas las ocasiones que Platón se vale del mito, sea para ilustrar propuestas de corte trascendentalista como lo es la reencarnación y la reminiscencia, además de sus ideas escatológicas. En los diálogos platónicos, podremos ver especialmente tres clases de mitos: 1) mitos de índole pasional o amorosa, 2) mitos escatológicos y 3) mitos epistemológicos.

2.1 Mitos que hablan del amor

El Banquete

En *El Banquete* (201d-220a), Platón expone los discursos que se pronunciaron en medio de un banquete con motivo de celebrar el triunfo de Agatón en el certamen de poesía, en las fiestas de Leneas, celebradas en el 416 a.C. Dichos discursos se pronunciaron para alabar al 'dios' Eros, responsable del amor y la atracción sexual. Cada uno de los personajes principales del diálogo, va disertando sobre lo que cree cada uno acerca del amor, y así se van turnando, hasta que le toca el turno a Sócrates el cual, previsiblemente, muestra su conocimiento al respecto, dándoles una lección a todos sobre el tema. Se hace imperiosa la observación de que este diálogo en específico, es uno de los que más mitos encierra, mostrando que la sociedad griega de la época, estaba especialmente inmersa en la mitología, como pilar en el que se sostienen sus costumbres y cultura.

Comenzando desde el primer discurso, *Fedro* empieza la rueda de los discursos hablando del origen mitológico de Eros. En un principio sólo se encontraba el Caos, luego la Tierra y entonces surge Eros como el primer dios concebido pero no engendrado "(Eros) no tiene ni padre ni madre; ningún poeta ni prosador se los ha atribuido" (178b). Este origen es expuesto para demostrar que Eros es el más antiguo de los dioses. Luego menciona la leyenda de Alcestes que al parecer pone fin a su vida por amor a su esposo que había muerto. El acto de valor de esta joven por amor, conmovió a los dioses que la sacaron del Hades devolviéndola a la vida. Este ejemplo se describe como completamente contrario a la situación de Orfeo, al cual arrojaron del Hades sin concederle el deseo de recuperar a su esposa porque se las ingenió para bajar vivo al Hades, lo que no agradó a los dioses pues demostraba con esto que no poseía la suficiente

valentía y que su amor no era tan grande ni tan sagrado como pretendía. Según Platón, los dioses sólo le dejaron ver una sombra de ella y es por la misma razón que luego muere a manos de mujeres. Evidentemente este pasaje en la obra de Platón, es una muestra de que conocía perfectamente los mitos que se atribuían a Orfeo.

Continuando hasta el cuarto discurso pronunciado por Aristófanes, este quiere darle un giro distinto a lo que se había dicho, y pretende demostrar el poder de Eros hablando sobre el mito del andrógino. El andrógino era una especie de ser que estaba formado por los dos sexos. *"Eran extraordinarios en fuerza y vigor y tenían un inmenso orgullo, hasta el punto de que conspiraron contra los dioses (190b)"*. Zeus, junto con los otros dioses, decidieron castigarlos, mas no eliminarlos pues entonces eliminarían junto con ellos los sacrificios que los hombres les ofrecían, así que determinan separarlos por la misma mitad de manera que, habiendo estado unidos, ahora son dos. Esta separación disminuye sus fuerzas y quedan entonces condenados a buscar unirse nuevamente, intentando recuperar su anterior completitud. Cuando algunos se encontraban, se abrazaban intensamente sin querer hacer nada más que permanecer unidos.

Con este mito, Platón plasma en boca de Aristófanes, cuál es el origen del deseo por la compañía, tener a quien amar y ser amado. Por último, nos llega el discurso de Sócrates. Sócrates aclara desde un principio, que él sabe poco sobre el amor y que sólo hablará sobre el tema remitiéndose a lo que le enseñó una mujer extranjera de la región de Mantinea llamada Diótima. La exposición comienza argumentando que el amor, si es amor, tiene que ser hacia algo y que ese algo, por consecuencia lógica, tiene que ser algo que el que ama no posee. Por lo tanto Diótima, comienza por explicarle a Sócrates que Eros, no puede ser ni un dios, ni bello ni bueno porque el amor sólo desea las cosas buenas y bellas, en otras palabras, sólo se desea lo que no se posee.

Luego de este punto, comienza una cuestión interesante: un mito dentro del mito (203b-204c). Diótima pasa a explicar el verdadero origen de Eros. El hecho de que se encuentren hablando de la verdadera esencia de Eros, ya sitúa el discurso en el terreno del mito y no obstante, Platón se adentra aún más en lo que ya supone ser un relato ficticio, para narrar otro mito que se superpone al anterior. La fábula de Diótima explica que el real origen de Eros es que fue engendrado por Poros (la abundancia) y por Penia (la pobreza). La naturaleza de Eros es por esta causa una especie de medianía entre lo uno y lo otro. Eros no es ni un dios ni un mortal sino un demonio. Por su naturaleza intermedia, Eros es el filósofo por excelencia. El filósofo es aquel que no es sabio pues el sabio ya posee el conocimiento, por lo tanto ya no tiene necesidad de filosofar, pero tampoco es un ignorante pues el ignorante no puede buscar lo que ya cree poseer.

En este diálogo en especial, vemos que Platón recurre al mito como fuente para darle voz al concepto que quiere modelar: dejar claro cuál es la verdadera esencia del amor y cuál es su función en la vida del hombre. El amor es el deseo de todo aquello que es bueno para nosotros. El hecho de desearlo, nos lleva a querer poseerlo pero no de una forma temporal, sino constantemente. Pero para que el amor pueda ser conceptualizado en el hombre, debe este ser embriagado por un sentimiento de belleza, y el fruto natural de esta fijación en la belleza, es el verdadero amor. El objetivo del amor no sería la belleza en sí, sino la creación de la belleza, por el cual, en última instancia, se llega a la contemplación de lo bello en sí mismo. Presentada la funcionalidad del amor, Platón explica el cómo; ¿es posible llegar a la contemplación de la esencia de la belleza? La respuesta de Platón es afirmativa: a través de una secuencia que va desde lo múltiple hacia lo uno. Para simplificar el proceso, lo ejemplificaré en un pequeño diagrama:

Fijación en los cuerpos bellos (personas, objetos, estructuras)



contemplación de las bellas ocupaciones



contemplación de las bellas ciencias



contemplación de lo bello en sí mismo

Como vemos, la evolución de la captación de la belleza, se descubre por el germen que el amor siembra en nosotros, sin el cual no sería posible elevarnos a la contemplación de la belleza como arquetipo.

Fedro

Es llamativo que en el *Fedro*, Platón haga uso de tres símbolos mitológicos y sin embargo, casi al comienzo del diálogo, cuando Sócrates y Fedro están tratando de encontrar un sitio adecuado para entablar la discusión que los llevará a dialogar sobre la naturaleza del amor entre amantes, Sócrates se muestre completamente escéptico ante las historias mitológicas tomadas en sentido literal. El mito, como lo veremos en los relatos platónicos, expone verdades de difícil acceso para el intelecto racional, pero para ello, estos deben ser apartados de la literalidad de lo que narran, pues cada mito cumple una función específica dentro de cada diálogo. En referencia a esto, Fedro le remite a Sócrates una vieja leyenda que se cuenta que sucedió debajo de aquel mismo árbol en donde se encontraban reunidos, a lo que Sócrates le contesta que él, en ese aspecto, es receloso a dichas fábulas pues exigiría un gran tiempo y

paciencia, indagar en la verosimilitud de dichas historias. *"Yo no he podido aún cumplir con el precepto de Delfos, conociéndome a mi mismo; y dada esta ignorancia, me parecería ridículo intentar conocer lo que me es extraño. Por esto renuncio a profundizar en todas estas historias, y en este punto me abstengo a las creencias públicas."* (230a). Este pasaje podría ser una muestra de la dualidad platónica en cuanto al uso del mito. Por un lado no da crédito a las historias mitológicas que son populares entre el vulgo pues se usan indiscriminadamente, carentes de un sentido más profundo, pero por otro lado, utiliza constantemente el mito para imprimir su filosofía en los diálogos. Platón no aprueba el uso del mito sin una justificación de peso que merezca su uso, es decir, no como es utilizada en las leyendas populares, sino como elemento importante en la demostración de una verdad. El mito central en *Fedro*, (246b-249b) se desenvuelve alrededor del alma, y cómo ésta pierde sus alas, es decir, cómo perdemos nuestra capacidad para campear en las alturas de las puras Ideas hasta vernos envueltos en la confusión y limitaciones que nos impone el mundo natural.

Sócrates quiere probarle a Fedro, que entregarse a una persona por amor no es un mal, sino un bien. El enamoramiento no es un acto de locura al que hay desdeñar por el desenfreno que puede provocar, sino un delirio, provocado por los dioses y como tal no puede ser algo malo, todo lo contrario, los dioses nos desean el más excelente bien, es decir, este enamoramiento delirante es la raíz de la máxima felicidad alcanzable para el hombre. Para determinar si es cierto este argumento, Platón describe cómo es la naturaleza del alma humana y cómo es la divina, pero en general para ambas, el alma cuando es realmente perfecta, es cuando posee alas. Las alas mantienen al alma en lo más alto de los cielos⁵² donde gobierna el orden universal. Todo lo que representa el bien, es también bueno para las alas pues ellas se nutren de la virtud.

⁵² El cielo, en otra palabras, el universo que todo lo abarca y lo contiene, no es el cielo como lo entendemos actualmente.

Consecuentemente, todo aquello que es dañino para el hombre, lo es también para las alas pues las echan a perder. Platón va a dividir las almas en dos categorías: las de los dioses y la de los inmortales. Esta diferenciación es importante, pues en la descripción del alma de los mortales que se hace necesario el mito: este nos va a ilustrar cómo el alma se divide en tres partes y las consecuencias que esta división tiene para el hombre. Primero veamos cómo es el alma de los dioses.

Todas las almas, van montadas en carruajes, en donde Zeus, es el primero en conducir ordenando todo a su paso. Le siguen en esta procesión el ejército de los dioses y demonios divididos en once tribus. Como el carro de los dioses está perfectamente equilibrado, avanzan sin dificultad hasta la parte superior de la bóveda celeste, elevándose por encima de ella, quedando fijos allí. Desde este punto, pueden contemplar todo lo que se encuentra por encima de la bóveda celeste. El pensamiento de los dioses, que obra a través de la inteligencia y la ciencia, se alimenta de las esencias eternas e inmutables que se encuentran allí, hasta que el movimiento de rotación natural, inherente a la circularidad del universo, los hace girar hasta el punto de origen. Habiéndose saciado de la contemplación de las esencias entonces se integran nuevamente al lugar que les corresponde en la galaxia.

Sin embargo, la historia cambia para las almas de todos aquellos que no son dioses. Aquellas que siguieron más de cerca a los dioses, logran atisbar las esencias, pero arrastrados por el movimiento circular, no logran fijarse en su contemplación. Otras almas suben y bajan en un movimiento desordenado en donde alcanzan a ver algunas esencias pero no todas. Otras, aquellas que se quedaron más atrasadas en la procesión, aspiran a elevarse pero no lo logran, sumergidas en los espacios inferiores, luchan y libran la batalla por subir pero en la contienda hieren sus alas y una a una, van perdiendo sus plumas. Así es como las almas pierden sus alas cayendo

irremediablemente al cuerpo de un hombre en la tierra. El hombre que ha visto el mayor número de esencias será un hombre que se dedicará a las musas, al amor y la sabiduría—en otras palabras, será el filósofo—. El segundo en ese orden, será un rey justo ó un guerrero, el tercero será un político, financiero negociante, el cuarto será un atleta ó medico, el quinto un adivino ó iniciado, el sexto un poeta o artista, el séptimo un obrero ó agricultor, el octavo un sofista, y el noveno un tirano. El alma no completa la circunferencia en un término de 10,000 años.

Hasta aquí, el mito tiene una función muy clara: la reminiscencia de la esencia de la belleza que en algún punto vislumbramos, es el pilar del amor. Cuando percibimos la belleza en un ser humano, despierta en nosotros la memoria casi olvidada de la verdadera belleza, aquella que es causa necesaria de que la belleza exista en este mundo. La emoción que nos embarga cuando esto sucede, es de tal índole, que no podemos evitar el querer desbocarnos hacia la otra persona. Este es el delirio que para Platón es digno de los más altos honores, pues este delirio despierta en nosotros la añoranza por el estado de perfección del cual caímos. Estas ansias de unirnos con la otra persona son en realidad, las ansias de volver a nuestro hogar, a nuestra verdadera estancia en lo más elevado del cosmos. Ya hablaremos de este delirio con mayor profundidad más adelante.

Como colofón, podemos afirmar que tanto en el mito del *Banquete* como en el del *Fedro*, Platón nos dirige inexorablemente a la contemplación de las esencias como la misión y el sentido último del alma humana. Sin la existencia de las esencias, nada en el mundo fenomenológico tiene razón de ser. Son las esencias la condición de posibilidad de todo lo que existe, incluyendo los dioses, que para Platón quedan subordinados a las esencias, ellos, al igual que nosotros, tienen que dirigirse hacia ellas. Un detalle menor, pero observable cuando ambos se comparan,

es que el estatus de Eros cambia. En *El Banquete*, Eros ó el Amor, no es tratado por Sócrates como un dios, aunque admite que al igual que los demás concurrentes, él antes creía que lo era; es Diótima la que le aclara este asunto rebajándolo de categoría, de dios a demonio—el demonio entendido tal cual lo entendían los griegos de aquella época, en donde no poseían los calificativos negativos con los cuales hoy se asocian, sino como un ente supraterrrenal que se encuentra en relación con los dioses y los humanos actuando como seres intermedios—. Sin embargo en el *Fedro*, Eros se sostiene en el rango de un dios. Platón nos dice: “¿Pero qué? ¿No crees que el Amor es hijo de Afrodita, y que es un dios?...Si el Amor es un dios o alguna cosa divina, como así es, no puede ser malo, pero nuestros discursos le han representado como tal, por lo tanto somos culpables de impiedad para con Eros”(242e). En resumidas cuentas, a pesar de que la disertación que hace Platón sobre el amor, en *El Banquete* y el *Fedro* son distintos, la columna vertebral de ambos enfoques sigue siendo la misma, si se desea avanzar en el plano del amor, sólo se puede evolucionar de una forma: contemplando la belleza en dirección ascendente, se llega a la esencia de la belleza, y una vez contemplada, los secretos del amor son develados; es la belleza quien engendra al amor.

2.2.1 Mitos escatológicos

He dividido el mito del *Fedro* en dos partes: la primera parte que nos habla de cómo el alma pierde las alas y la segunda parte a las secciones que se pueden identificar con los mitos escatológicos propiamente dicho.

Platón continúa la fábula (248c-249a), diciéndonos que cada alma, al finalizar su existencia en la tierra, son juzgadas. Dependiendo de su comportamiento, son enviadas a las entrañas de la tierra aquellas que fueron perversas, y aquellas que fueron honestas, son destinadas a un paraje no

especificado del universo, en donde reciben su justa recompensa. Cada lapso de 1,000 años, las almas son llamadas para un nuevo arreglo de condiciones de vida en donde un hombre puede regresar como humano o como animal. De esta manera, un hombre puede reencarnar en un animal o un animal en un hombre siempre y cuando el 'animal' haya sido hombre en una existencia anterior. No puedo dejar de señalar en este punto, que esta visión sobre la metempsicosis es idéntica a la doctrina pitagórica de la cual hablaré en el siguiente capítulo.

El mito entonces continúa con la alegoría del carruaje (253c-257a): este, está dirigido por un cochero y dos caballos. La comparación de esta imagen, es el alma que se constituye en tres partes: 1) el primer caballo, caracterizado por ser dócil, prudente y obediente. 2) El segundo caballo, se caracteriza por ser rebelde y de malos hábitos. Representa la peor parte de nosotros, aquella que no se deja persuadir ante el análisis, que se desboca sin desenfreno hacia lo deseado. 3) El cochero, que representa a la razón, aquel que debe dirigir bien el carruaje. El cochero debe por lo tanto, tratar de dirigir a los caballos, no sin antes librar un feroz combate entre ellos, pues son de naturaleza opuesta. Ante la vista del ser amado, cuando el cochero es embargado con el sentimiento de amor, el caballo dócil contiene y refrena su pasión, pero el caballo rebelde se desenfrena y precipita violentamente sobre el objeto de su amor, con el único objetivo de disfrutar de los placeres corporales. En medio del combate, es posible que el cochero recuerde aquella esencia de la belleza que una vez contempló, y esto hace que refrene con fuerza el ímpetu del caballo rebelde hasta que finalmente, logra controlar su ánimo. Es entonces cuando el amante alcanza la modestia. La ceguera que sufría por causa de la pasión es retirada, permitiéndole amar verdaderamente. Si la mejor parte del alma es la que predomina, la vida de los amantes es guiada por la sabiduría, pasando sus días en unión dichosa pues cada uno saca lo mejor del alma del otro. Al morir, recuperan sus alas y vencedores se elevan hacia las esencias.

Cuando los amantes se encuentran en un término medio, al comienzo se precipitarán a gozar el uno del otro pero cuando se han saciado, continúan unidos, porque la mejor parte de sus almas les refrenan a abandonarse, eliminando el hastío entre ambos, y así, permanecen juntos. Cuando mueren, sin poseer todavía sus alas pero con ansias de poseerlas, continúan unidos en su camino hacia las regiones superiores, pues ya han comenzado su viaje celeste hacia lo alto. Si por el contrario, la peor parte del alma es la que predomina entre los amantes, sólo producen en el alma del amado una devoción de esclavo. Andarán errantes sin un rumbo fijo, guiados por sentimientos ambiguos de corta duración. Al morir, descenderán a las cavernas subterráneas, muy lejos de adquirir sus alas. Es por esto que Platón, a través de la boca de Sócrates, defiende los lazos amorosos de aquellos que se entregan por amor.

Es este caso, funciona como el soporte de la filosofía ética y epistemológica de Platón. La enseñanza detrás del mito es que el hombre debe ir progresivamente elevándose, desde la multiplicidad caótica de objetos, percepciones y sensaciones, hasta la unidad de la cual lo múltiple tiene que surgir.⁵³ La capacidad por la cual podemos hacer esta abstracción, son las reminiscencias de las esencias, es decir, los recuerdos inconscientes de dichas esencias que se albergan en nuestro interior.

El Mito de Er el Armenio

La República (614b-619e)

⁵³ La preocupación de Platón por explicar el problema filosófico de lo múltiple y lo uno, queda resumido en palabras de Mircea Eliade refiriéndose a un episodio de la cosmogonía órfica: "*dichos episodios reflejan la especulación filosófica relativa a la producción de lo múltiple a partir de una unidad.*" Op. cit., pág. 226.

Al final de la *República* en el libro X, Platón relata la odisea sobrenatural de un hombre que viaja al mundo de los muertos, pero regresa con vida para contar sobre lo que allí fue testigo. El incidente que Platón describe está lleno de simbolismos y detalles que serían muy largos para enumerar, así que me limitare a mencionar, sólo aquellos que tienen más relevancia en la exposición que estoy desarrollando: 1) En el mundo de los muertos hay dos cavidades: uno se dirige hacia lo alto en el cielo, el otro desciende hacia las profundidades; 2) a los que fueron justos se les ordena ir por el camino de la derecha, a los injustos hacia la izquierda;⁵⁴ 3) las recompensa o castigo que le corresponde a cada alma por consecuencia de sus acciones en vida, tienen una duración de 1,000 años; 4) el mito se desarrolla en el plano celeste, o sea, en el plano universal que contiene los astros y planetas; 5) luego de que cada alma ha recibido su justa retribución deberá volver a reencarnar en la tierra, y llegado ese momento, es el propio espíritu el que decide el destino de su próxima vida. Ningún dios, ente o ley, determina arbitrariamente. La responsabilidad de lo que suceda, quedará enteramente en el juicio consciente de cada alma, ya sea sabio o nefasto; aunque, al mismo tiempo, cada alma elige su vida futura en función de las tendencias de su vida pasada, por lo tanto existe un determinismo; 5) el destino seleccionado por cada alma es sellado por las tres parcas, hijas de la Necesidad:⁵⁵ Láques, Cloto y Atropos. El

⁵⁴ Existen instrucciones muy semejantes, en algunas laminillas órficas encontradas en dos sepulcros en concreto, entre Italia y Creta, datadas del siglo V a.C.: "*Salud a ti que viajas por el camino de la derecha hacia las praderas sagradas en el bosque de Perséfone.*" Elíade, pág 229. El hecho de que se mencione a Perséfone, esposa y reina del Hades, es una clara alusión al inframundo, y la laminilla le indica al iniciado por dónde debe pasar.

⁵⁵ Este argumento se repite más adelante en el *Timeo*, donde el demiurgo o dios, construye el universo bajo la condición de necesidad, pues la necesidad es lo que a través de la inteligencia guía todas las cosas hacia el bien.

conjunto de almas que van a reencarnar, se reúnen en el llano por donde pasa el río de Leteo⁵⁶ y todas, sin excepción, tienen que beber de sus aguas.

Este mito contiene varios puntos que considero pertinente señalar para una mejor comprensión de la función que aquí cumple:

- 1) Platón utiliza la noción de la transmigración del alma como el concepto estrella que le da sentido a la fábula.
- 2) La fábula es contada para convencer a los oyentes de que el comportamiento ético no sólo tiene un alto valor para la vida humana —concepto fundamental que intenta desarrollar a través de toda la *República*, como base de una sociedad modelo— sino que, también nos va a resultar extremadamente beneficioso en la vida trascendente.
- 3) Nuevamente Platón menciona a Orfeo, dejando en evidencia que este personaje era de una importancia significativa en el pensamiento griego, y muy probablemente en su propio pensamiento.⁵⁷

⁵⁶ El agua de Leteo es el agua del olvido. Con esta fábula Platón explica que alma cuando reencarna, no recuerda nada, sino que comienza como una tabula rasa, en cero. Según la teogonía órfica, las almas que siguieron las enseñanzas, ya no debían estar sujetas a la reencarnación por lo que debían evitar las aguas de Leteo. Véase Elíade, pág. 229.

⁵⁷ Encontramos aquí a un Orfeo que cuando le toca escoger el destino de su próxima vida, decide volver, no en el cuerpo de un hombre, sino en el de un cisne, movido por el odio que este le tenía a las mujeres que lo asesinaron, —víctimas del delirio provocado por Dionisio— prefiriendo ser un animal, antes de deber su nacimiento a una mujer. Platón hace una clara clasificación de este fenómeno en el *Fedro*: “Hemos distinguido cuatro especies de delirio divino, según los dioses que lo inspiran, atribuyendo la inspiración profética a Apolo, la de los iniciados a Dionisio; la de los poetas a las musas, y en fin, la de los amantes a Eros; y hemos dicho que el delirio del amor es el más divino de todos” (265b).

El mito de la región supraceleste

Fedón (107c-115a)

Al igual que en *La República*, al final del *Fedón*, encontramos un mito escatológico. Platón culmina su diálogo, el cual consagra completamente a la demostración racional de la inmortalidad del alma, con la exposición de un mito, muy pertinente para la situación trágica en la que se desarrolla el diálogo. Trágica, porque se desenvuelve en la muerte programada de Sócrates, ingiriendo cicuta, por decisión del Estado. Semejante al mito anterior, este relato contiene muchos detalles que no son pertinentes para este capítulo, así que me centraré en aquellos puntos que obtengan más relevancia: Sócrates describe la geografía e hidrografía de los mundos más allá del nuestro⁵⁸, pero que forman parte del espacio celeste, y la Tierra, se ubica en el centro. Se detiene especialmente en la descripción de una región más elevada, que supera a la Tierra, en pureza y belleza. Este lugar es la región a la que llegan los muertos, conducidos por un guía que es particular para cada alma. Una vez llegan a esta región, son inmediatamente juzgados, tomando como base su conducta precedente. Los que no fueron ni enteramente buenos, ni enteramente malos son enviados a una de las lagunas descrita anteriormente en el relato. Primero sufren los castigos correspondientes a sus faltas y luego de que estos son cumplidos, entonces reciben las recompensas que igualmente se ganaron.⁵⁹ Estas almas, que albergan crímenes que aún son expiables, se sitúan en el Tártaro, lamentándose y nombrando a todos

⁵⁸ Estos mundos no están en una dimensión metafísica diferente a la nuestra, sino que, en el pensamiento griego, estos mundos son totalmente físicos, la única diferencia es que se ubican en otro espacio dentro de la geografía celeste.

⁵⁹ Este es un elemento innovador dentro de los mitos platónicos, pues aquí se muestra el destino de las almas que han vivido en la medianía, es decir, que ni son perversas ni son virtuosas. En los mitos precedentes, Platón parece ocuparse sólo del destino de los que estaban en uno u otro extremo de la dualidad, pero aquí parece describir una especie de purgatorio.

aquellos con los que fueron injustos. Luego de un año de sufrir este martirio, las víctimas que fueron parte de sus injusticias se presentan, y si son compasivos, los dejan salir de allí; en el caso contrario, son arrojados nuevamente al Tártaro. Los que por otro lado, fueron en vida extremadamente corruptos, son envidios al Tártaro sin posibilidad de volver a salir, sufriendo amargamente por toda la eternidad. En la posición opuesta, si han sido justos, son estos y sólo estos, los únicos que irán a la región más elevada; la región que Sócrates describe en el comienzo. Esta tierra es en donde las almas consiguen la máxima libertad: existen sin la necesidad de un cuerpo que los aprisione —contrastando con la marcada visión platónica del cuerpo como una prisión. —

Existen varios temas que son meritorios de exponerse:

En todos los mitos escatológicos de Platón, el papel de la filosofía es planteado como un modo de vida y no una mera abstracción intelectual. Este modo de vivir purifica al ser, predisponiendo el individuo a la prudencia, la justicia y al conocimiento, en otras palabras, a la sabiduría que culmina inexorablemente en el bien⁶⁰.

⁶⁰ "Y lo mismo sucede con los que han sido purificados por la filosofía, los cuales viven por toda la eternidad sin cuerpo, y son recibidos en estancias aún más admirables." *Fedón* (115a)

"Así, un hombre que a cada retorno de la vida terrena se aplicara constantemente a la sana filosofía...sería, según todas las apariencias, si hemos de darle crédito al relato, no solamente feliz en la tierra, sino también en su viaje de aquí al más allá, y al retorno iría por el camino firme del cielo y no por el sendero subterráneo y penoso." *República* (619e)

"Por esta razón es justo que el pensamiento del filósofo tenga sólo alas, pensamiento que se liga siempre cuanto es posible por el recuerdo a las esencias a que dios mismo debe su divinidad" *Fedro* (249d).

En todos los casos, Platón toma como una verdad demostrable a través del razonamiento, la inmortalidad del alma, así que, como consecuencia lógica, puesto que el alma no perece, debe entonces existir un lugar que albergue todas estas almas. Estos son los lugares supracelestes que Platón describe en sus mitos.

Presupuesto un lugar para las almas, entonces también debe tener un orden que lo gobierne, además de que los preceptos, como el bien y la justicia. Para Platón, tienen que continuar necesariamente, pues estas son las esencias ordenadoras, universales, inmutables y eternas. Esta inmutabilidad de conceptos como el bien, y lo contrario al bien, son lo que en el mundo trascendente, deviene como regiones celestes e infernales, castigo versus recompensa.

Platón muestra una gran consistencia en varios puntos:

- 1) Tanto en el mito del *Fedro*, como el de la *República*, existen ciclos para cumplir con el castigo \ recompensa y pasar de un estatus a otro, la duración de ambos ciclos es de 1,000 años.
- 2) El río Tártaro es utilizado en la *República* y *Fedro*, como la peor y más baja región en donde el alma perversa, sufre.⁶¹
- 3) En ambos mitos se muestra un concepto de reencarnación, en donde el individuo, además de volver a encarnar en otro cuerpo en la tierra, puede hacerlo en el cuerpo de un hombre o un animal.

⁶¹ No es inusual la mención del río Tártaro, pues esta región está designada como el inframundo, desde los comienzos de la mitología griega. Se menciona que Orfeo, en su épico descenso, baja al Tártaro. El hecho de que Platón lo use, indica que en este punto, se adscribe al mito popular.

- 4) Todos los mitos de carácter escatológico, se desarrollan en el plano celeste donde se encuentran la tierra, planetas y estrellas, en capsulados dentro de un círculo aún más grande que los contiene.⁶²

2.2.3. Mitos Epistemológicos

La República libro VII - El mito de la Caverna (514a-517c):

Dentro de los mitos epistemológicos, el mito de la caverna en libro VII de la República, es el más significativo, en donde una vez más, Platón hace uso de un mito, para transmitir en una imagen, el concepto de reencarnación. A través del concepto de reminiscencia, Platón apoya la doctrina reencarnacionista pues intenta demostrar que el hombre no tiene la posibilidad de aprender sino de recordar lo que ya hemos conocido verdaderamente en otra existencia. En realidad, esta alegoría es un ejemplo bien elaborado para evidenciar una verdad racional, que puede ser tremendamente convincente, motivándonos a que aceptemos dicho relato, no con las experiencias que objetivamente vivimos, sino con nuestro intelecto como única herramienta.

⁶² "Las almas de los que se llaman Inmortales, cuando han subido a lo más alto del Uranos (el cielo), se elevan por encima de la bóveda celeste y se fijan sobre su convexidad; entonces se ven arrastradas por un movimiento circular, y contemplan durante esta evolución lo que se halla de esta bóveda que abraza el universo" Fedro(248c).

Otro excelente ejemplo de esta circularidad que contiene al universo lo encontramos en el *Timeo* cuando Platón nos habla de cómo el demiurgo —el dios que ordenó la materia— construyó el universo: "En cuanto a su forma, le dio la más conveniente y apropiada a su naturaleza. Pero la forma más corriente a un animal que debía contener en sí a todos los animales, no podía ser más que la abarca todas las formas; Por esto redondeó al mundo hasta hacer de él una esfera, y puso las extremidades en todas partes a igual distancia del centro, lo que es la más perfecta de las figuras y la más semejante a sí misma, porque pensó que lo semejante es infinitamente más bello que lo desemejante." *Timeo* (33b)

Sobre este aspecto, Bernabé comenta: «... (Platón) ha narrado, cómo el demiurgo configuró lo que llama "dioses visibles y generados" esto es, las realidades astronómicas.

La situación que relata es la de un grupo de hombres que se encuentran cautivos en una caverna, encadenados por el cuello y los pies desde su más tierna infancia. Esta caverna tiene acceso a la luz por una abertura en donde sólo pueden ver las sombras que se reflejan desde el otro lado de un muro a través de un fuego constante que los ilumina desde atrás. Estos hombres nunca han salido de la caverna, así que lo único que conocen son las sombras de los objetos, personas y animales reales que conviven en una situación normal. Un día uno de ellos se libera del aprisionamiento y al salir de la cueva queda en un principio cegado por la luz brillante del sol a la cual no está acostumbrado por lo que en un principio no podrá distinguir los objetos sino sus sombras, que es lo único que conoce. Poco a poco sus ojos se amoldarán a luz hasta que sean capaces de percibir los objetos y personas en sí, hasta que logre captar por último la luz directa que emite el sol. Luego, y a través del raciocinio y la deliberación, comprendería que es el sol el que gobierna la luz y el responsable de la visibilidad, las estaciones, el tiempo, en fin, el responsable de la vida misma. Con esta alegoría Platón quiere ejemplificar la condición humana. La caverna es este mundo, el fuego que ilumina la caverna es el sol y el preso que se deslumbra con la realidad del mundo que origina las sombras, vendría a ser el alma que se eleva a través de la razón al mundo de las esencias, la realidad última de la cual todo surge y que este mundo que vemos no es sino una sombra. Estas esencias se encuentran en un mundo invisible para nuestros órganos sensoriales pero no para el entendimiento quien es capaz de elevarse desde el mundo material en constante cambio hasta lo inmutable, en otras palabras, lo que le imprime realidad al mundo sensorial. No se trata de devolverle al hombre la capacidad de apreciar la verdad pues ya la ha vislumbrado anteriormente, sino de ajustar los ojos del entendimiento para que vuelva a percibir las esencias primordiales.

El Mito De Theuth (*Fedro* 274c-275b):

Existe otro mito menor, que pasa la mayor de las veces, inadvertido para los investigadores, pero que tiene que ver con asuntos de la epistemología. Este mito aparece en el *Fedro*, y Platón lo menciona como un medio para criticar la escritura, que comúnmente es vista, como un instrumento vital en la obtención del conocimiento. Platón toma esta postura, como un concepto totalmente erróneo pues no es de ningún discurso o libro que adquirimos ciencia, sino que esto que llamamos aprendizaje son sólo reminiscencia.

Se cuenta que en Egipto, hubo un dios que se llamaba Theuth. Inventó los números, la astronomía, los juegos de dados y el ajedrez, además de la escritura. El rey que gobernaba el Alto Egipto para ese entonces, se llamaba Tamus. Theuth, fue ante él para presentarle cada uno de sus inventos, y cuando llegó a la escritura, le recalcó los beneficios de ella. Theuth le exclamó al rey, que este sería, el remedio más infalible contra el olvido del conocimiento. El rey, lejos de estar entusiasmado, le replicó a Theuth que este invento no sería beneficioso sino que, provocaría que las personas dejaran de utilizar su memoria, fiándose solamente en la materialidad de la escritura.

Este pequeño relato, aunque puede parecer minúsculo en tamaño, alberga la consistencia del pensamiento platónico en cuanto al tema de las reminiscencias. Para Platón, el libro sólo sirve como un instrumento para despertar reminiscencias. La escritura en sí misma es hueca, no dice nada por sí sólo. Puede resultar irónico que Platón se exprese de esta manera sobre la escritura, siendo él, uno de los mayores exponentes de la escritura, utilizándola como un medio para plasmar sus más profundos pensamientos. Se puede argumentar, que en la postura que toma frente a la escritura, se encontraba enormemente influenciada por su mentor y maestro Sócrates, quien hasta la fecha, no dejó ningún escrito de su puño y letra. Fue precisamente Platón, quien inmortalizó su figura y sus enseñanzas, a través de sus escritos. En este sentido, se puede

responder en defensa de Platón, que él no estaba en contra de la escritura en todos los aspectos, sino que lo veía en su justa medida; la escritura sólo adquiriría su verdadero valor cuando esta provenía de la verdadera ciencia. Esta ciencia, es la que se alberga en el interior, es decir, cuando lo que se decía en el escrito se originaba en el conocimiento interno que ya se encuentra contenido en el alma.

2.2.3 Conclusión parcial:

La intención del presente trabajo, no era mostrar las analogías evidentemente presentes entre los mitos órficos y los de Platón, (las similitudes entre ambos, se verán con mayor claridad en el siguiente capítulo), sino evidenciar la importancia del mito en ambas corrientes, pues el mito formaba parte de la base educativa en Grecia y por lo tanto, la mitología se desarrolla como un fenómeno natural del género humano, que trata de explicar el origen del cosmos y la naturaleza que nos rodea. Es en este sentido que he tratado el término mito, en su sentido de construcción, como un modo de expresión intelectual y social que *al mismo tiempo utiliza las palabras como símbolos más que como signos*⁶³. Así fue como se desarrolló el mito, como un germen que buscaba respuestas a los estímulos que se experimentaban en la sociedad pre-científica. Para Orfeo y el orfismo, el mito fue una maquinaria de ideas, dogmas y creencias, capaz de mover a todo un pueblo y generar al mismo tiempo, nuevas escuelas de pensamiento. El mito puede ser visto desde la perspectiva religiosa como un intento del hombre por reafirmar que detrás de la coherencia del mundo visible, se oculta una inteligencia invisible, que ordena y dirige todo lo demás. Es desde esta perspectiva, que Platón trabajó con el mito. Ya veremos en

⁶³ Santiago González Escudero, *Los Mitos De La Cosmogonía Órfica Como Introducción Al Pitagorismo*. Revista El Basílico, num. 9, pág. 12

profundidad el aspecto religioso de muchos de los planteamientos filosóficos del filósofo en el próximo capítulo.

Platón por su parte, trata de demostrar por medio de los mitos, verdades que la razón puede aceptar como válidos. En un momento en que la ciencia, aún no ha nacido, Platón tiene un poderoso recurso: la imagen que contiene el mito. Estas imágenes son, aún el día de hoy, un herramienta que muchas veces resulta más efectiva que las palabras abstractas o conceptuales. Las palabras, pueden tergiversarse, o desfigurarse su sentido, pero la imagen mental que favorecen los mitos, es un conocimiento inmediato. A pesar de que Platón utilizó constantemente el mito en casi todos sus diálogos, no fue un simple escritor de mitos o un poeta, (aunque sí utiliza muchas veces un lenguaje evidentemente poético), sino que sabía la fuerza que se albergaba en ellos como transmisores de conceptos. El elemento imaginativo que se encuentra en el mito, tiene la capacidad de liberar las imposiciones del lenguaje. Esta debe ser la razón por la cual el mito, siempre aparece en medio o al final del diálogo, porque después de la enseñanza, es decir, luego del discurso dialéctico, el mito entonces aparece para expandir esa enseñanza a un nivel en donde la dialéctica es superada, a través de la inminencia de la imagen mitológica, que no tan sólo apela a la razón, sino a las emociones y a la imaginación.

Capítulo III

3. La Dimensión Religiosa de la Reencarnación en Platón

3.1 Introducción: La dimensión religiosa en la Grecia platónica

Para entender la visión de Platón acerca del alma, la metempsicosis y la escatología que permea en sus diálogos, es importante acercarnos de una manera u otra a la religión en el mundo clásico griego y cómo esta se vivía en el día a día entre sus ciudadanos. La religión jugaba un papel verdaderamente central en la vida social de la antigua Grecia. Existían una gran variedad de dioses y templos donde los ritos y las ofrendas estaban a la orden del día en una sociedad que celebraba de manera constante festivales de todo tipo en honor a diferentes dioses, cada uno cumpliendo un rol distinto dependiendo de la necesidad de los ciudadanos en diferentes dimensiones de la vida, en otras palabras, casi todo, desde la política, la ética, ó la ciencia, hasta la pintura, música, teatro, danza y agricultura, se encontraba invadido por la religión. Por ejemplo, es en la inauguración de la Bendidia⁶⁴ en donde Platón coloca el origen de la *República* cuando Sócrates, regresando hacia Atenas se encuentra con Céfalo y Polemarco, luego de haber rendido su homenaje y haber apreciado los paisajes. El ateniense promedio participaba en decenas de actos religiosos al año. Por lo tanto, Platón creció y vivió en una atmósfera religiosa de gran complejidad en donde tanto la tierra, como la arquitectura, eran espacios dedicados a las divinidades. Este sentido, la divinidad no dejaría indiferente a Platón, reflejando parte de esta cultura religiosa en sus diálogos, sabiendo adoptar algunos conceptos de corte religioso pero

⁶⁴ La Bendidia era una celebración introducida en Atenas en el 429 a.C. en honor a Bendis, una diosa de origen Tracio.

distanciándose a la vez de sus elementos más primitivos⁶⁵. En el siglo IV a.C., la doctrina religiosa dominante estaba enmarcada por todo un conglomerado de diferentes prácticas que incluían ritos, sacrificios, y oráculos, y no por un cuerpo teológico central. Morgan clasifica este conjunto doctrinal como la *teología Déléfica*⁶⁶, en contraposición a las corrientes heterodoxas, como el culto a Dionisio o el orfismo, que ya se habían instalado en el pensamiento griego.

3.1.1. El pensamiento religioso tradicional de la cultura griega

Para los griegos, el concepto de inmortalidad, era exclusivo de los dioses, es decir, los dioses son inmortales puesto que es una cualidad inherente a su naturaleza. Ésta cualidad es exclusiva de ellos, es decir, sólo a los dioses le corresponde. Dicha característica, se encuentra debidamente resaltada dentro del panteón griego a un nivel popular. Los hombres por otro lado, poseen una naturaleza contraria a los atributos de los que gozan los dioses, por lo que existe una separación abismal tanto cualitativa como cuantitativa entre estas dos naturalezas, la humana y la divina. La conciencia religiosa fundamental griega, es una en donde esta división se hace evidente; el pueblo es sumiso ante el poder de los dioses porque reconocen sus limitaciones. Tampoco existía un sentido de justicia de ultratumba en donde las almas de los muertos fuesen a ser juzgadas según su comportamiento en vida. La siguiente estrofa de Rhode, nos da un ejemplo de cómo esta mentalidad, enfocada hacia una ética en el más allá, era ajena al pensamiento heleno:

⁶⁵ Cuando hablo de elementos primitivos, me refiero a aquellos que para Platón, no podían ser examinados bajo el discurso racional como por ejemplo la adivinación, los sacrificios de animales, ofrendas a los dioses o cultos a imágenes.

⁶⁶Morgan, Michael L., *Platón y la Religión Griega*, The Cambridge Companion to Plato, pág. 231.

Nadie hasta hoy, ha demostrado que en la época de florecimiento de la cultura griega hubiese echado raíces entre el pueblo la fe de la justicia administrada en el Hades para premiar o castigar a los hombres en la tierra; si acaso, podría reputarse absolutamente erróneo este modo de pensar por medio de la prueba 'ex silentio'⁶⁷.

Antes del siglo V a.C. aún no se ha conformado el concepto de un juicio en el más allá. Esta ausencia en el pensamiento heleno, se debe a una falta conceptual del pecado. No había una moral establecida por actos de bondad o maldad, virtud o vicio. Incluso la iniciación en los misterios de Eleusis carecía de estos conceptos pues es sabido que la consagración a los misterios era repartida a los griegos de cualquier índole o clase sin considerar su oficio, su vida o su carácter a excepción de los que hubieran cometido asesinato. Los griegos de la antigüedad no habían formulado un cuerpo teológico en profundidad. Es cierto que existía en su mitología un gran número de héroes que habían alcanzado a través de muchas penas y trabajos el rango de inmortales, pero estos eran excepciones en los que la divinidad con su omnipotencia rompía el abismo que existía entre los mortales y los inmortales. La naturaleza humana, era, por definición, finita y eternamente inferior a la de los dioses y por lo tanto no era necesaria la formulación de una escatología excesivamente elaborada que diera origen al mito del alma como un ente divino equiparable a los dioses. Estos conceptos van a adquirir fuerza en la cultura griega a partir de finales del siglo V.

⁶⁷ Erwin Rhode, *Psique, La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, Fondo de Cultura Económica, 2012, (Edición digital), posición, 4347.

3.1.2 Posturas religiosas heterodoxas

Sin embargo, existía en Grecia otro modo de religiosidad con otras formas de acercarse a la divinidad. Estos movimientos doctrinales no seguían la corriente más ortodoxa pero estaban siendo cada vez más aceptadas por un gran número de griegos que no se conformaban con las posturas más tradicionales, en donde los dioses eran sólo figuras poderosas que regían la vida humana, completamente inalcanzables para el común de los mortales. Morgan lo resume con gran claridad en el siguiente párrafo:

Contrastando con esta postura, —la postura tradicional— estaba la actitud de aquellos que se encontraban comprometidos con estilos religiosos alternativos que involucraban rituales extáticos, orientados hacia la salvación. A diferencia de la piedad tradicional ateniense, esta actitud asumía que había una continuidad entre lo humano y lo divino — por ejemplo, que ambos eran inmortales y que podía tenderse un puente entre ellos a través de la divina posesión de los humanos (como el chamanismo) o alcanzando un estatus divino, o ambos⁶⁸.

Con el tiempo, la sociedad griega comienza a dar cabida a la idea de que el alma humana es de naturaleza divina y con ello también entra la creencia de que es inmortal, tal como su divinidad misma dicta. Estas nuevas doctrinas apostaban a la capacidad humana para llegar a estados de unión con lo divino, es decir, se trataba de divinizar la naturaleza humana. La meta de estas prácticas era buscar la purificación de las inconveniencias del cuerpo, trascendiendo el mundo físico y liberarse así de los límites que impone la propia naturaleza. En la siguiente sección, veremos a Tracia como la región desde donde la concepción de un alma como algo divino, comenzará a infiltrarse en el mundo griego.

⁶⁸ *Ibid.*, pág. 231

3.1.3 Tracia: la cuna del pensamiento místico

Según la opinión casi unánime de los expertos en la historia del pensamiento antiguo —Rhode, W.C. Guthrie, Kirk—, es muy probable que el pensamiento místico, es decir, la identificación del alma humana con la divinidad, se origine con el culto a Dionisios venido desde Tracia. Al parecer, este culto floreció principalmente en el terreno que va desde la desembocadura del Hebro hasta el Axio pasando por las regiones montañosas aledañas a esa región costera. Dionisio, fue el nombre helenizado que los griegos acoplaron pero originalmente, se le llamaba con otros nombres como Sabo o Sabazio. Para ponernos en el debido contexto histórico de cuán intenso era este culto que, de manera indudable, buscaba el resquebrajamiento de los paradigmas normales en la psiquis humana, voy a exponer la estrofa introductoria de Rhode cuando habla de sus celebraciones:

Las fiestas dionisiacas celebrábanse en las cumbres de las montañas bajo la sombra de la noche y al voluble resplandor de las antorchas. Acompañábanse de ruidosas músicas, del sonido estridente de cuernos de bronce, del broco resonar de grandes panderos, y de vez en cuando, la melodía que incitaba a la locura de flautas de profundo sonido...El tropel de los fieles, excitados por estas salvajes músicas, rompía a danzar entre estridentes gritos. «...Aquellos oficiantes, dejando desbordarse furiosamente sus emociones, empujados por la divina locura, lanzábanse sobre las bestias destinadas al sacrificio, despedazaban con las manos el botín y desgarraban con los dientes la ensangrentada carne, que devoraban cruda⁶⁹...»

En otras palabras, tenemos un culto que apela a la sobreexcitación de los sentidos para provocar estados alterados de conciencia en el individuo, en donde lo imposible, era repentinamente posible cuando ante tanta excitación, se creía ver al dios mismo comulgando entre ellos y uniendo de alguna manera, su naturaleza divina con la de sus adeptos. La sombras

⁶⁹ Posición 3116.

en la noche, la incitante música, la danza frenética, el posible uso de bebidas embriagantes, el humo de semillas que al parecer se quemaban en sus celebraciones como un método efectivo para excitar el olfato, se unían en un todo destinado a romper con las limitaciones que habitualmente impone el cuerpo para dar paso a un estado de éxtasis. Entre los griegos, la palabra éxtasis tiene su origen como un concepto que denominaba el estado de exaltación al que llegaban los participantes de dichos cultos. En este caso en particular, el estado que se alcanzaba era uno en el cual el alma, se sentía separada del cuerpo para comulgar con una naturaleza divina, es decir, con Dionisio como figura central. Por lo tanto, ya lejos queda el sentido de separación abismal que respetuosamente sentían los originales griegos hacia sus dioses, para dar paso a una nueva forma de pensamiento en donde la naturaleza humana deja de ser cualitativamente inferior, sino que ahora, es capaz de abarcar dentro de sí la naturaleza divina y fundirse con ella, despejando así las vías de una búsqueda de la divinidad en su propio interior. Los dionisíacos abren la senda a una humanidad reivindicada que ahora puede aspirar a transfigurarse en algo mejor. El alma comienza a cobrar la importancia de la que antes carecía, que luego, con el advenimiento de los poetas y filósofos helenos se va ir afianzando el camino para que el alma pase a convertirse en un punto central desde el cual va a construirse toda una nueva doctrina. Dentro de las nuevas creencias que serán adoptadas, la reencarnación ocupará una parte importante en el culto al alma del que Platón será uno de sus mayores expositores.

3.2. La Reencarnación en Platón

El concepto de reencarnación en Platón es un argumento que se repite de manera constante a través de sus diálogos, sin embargo, la utilización de dicho concepto no se presenta

por las mismas razones ni evidencian lo mismo en cada uno de ellos, todo lo contrario, la aparición de este concepto tendrá diferentes resultados dependiendo del momento en que surge y el tema que se discute. Ninguna de las ocasiones en que Platón nos remite a la reencarnación, es casual ni arbitrario, sino que lo presenta con la determinación de demostrar una verdad o darle validez a un argumento. En este capítulo, intentaré hacer evidente que este concepto es columna central en cada uno de los diálogos en que aparece, no tanto por la exposición del argumento en sí, sino por las repercusiones que la propuesta reencarnacionista arrastra tras de sí. Platón usa este concepto en un amplio espectro de temas que son clave en toda su filosofía: la ética, epistemología y teología. La metempsicosis es propuesta en el *Menón* (82a–86c) como el eje que explica el fenómeno del conocimiento y cómo este se da en el ser humano. En la *República* (510a–e, 614a–621d), Platón continúa con la misma línea conceptual, en donde su preocupación principal es el conocimiento y cómo esta juega un papel clave para comprender el desarrollo del saber en el intelecto, además de adquirir una dimensión ética ya para la parte final del diálogo. La función ética de la reencarnación, la volvemos a encontrar en el *Gorgias* (523a–527e), en donde Platón lo utiliza como un recurso que pretende dirigir el comportamiento de sus lectores hacia la justicia. En el *Fedro* (246a – 257b), por otro lado, el concepto es expuesto como un mito que apela a la imaginación, como un medio importante para mostrar imágenes dirigidas a la razón, en donde intenta demostrar la verdad que se oculta detrás del fenómeno amoroso. Por último, en el *Fedón* (62a–106e), obra fundamental en donde se desarrolla toda su filosofía acerca de la inmortalidad del alma y su destino, Platón nos muestra una teoría de la metempsicosis que cumple con los preceptos religiosos de su época, a la vez que nos descubre sus propios postulados al respecto no sin dejar al descubierto las influencias órficas que permean su exposición. En resumen, el argumento principal que iré desarrollando, intentaré mostrar que

Platón no utiliza el concepto de reencarnación como una táctica que resulta conveniente sólo para dar peso a sus argumentos filosóficos, sino que en base a la constancia y las diferentes categorías en las que lo utiliza, mostraré a Platón como un pensador notablemente religioso.

3.2.1 *Menón y República*: la reminiscencia como base del conocimiento

Menón

El *Menón*, comienza por un problema de orden ético que va a concluir con uno epistemológico, en otras palabras, la discusión comienza con la virtud como tema central y cómo ésta puede ser alcanzada, si es posible aprehenderla, o si se encuentra de manera intrínseca en la naturaleza humana. Sócrates admite su derrota inmediata en este tema, advirtiendo que él mismo no puede dilucidar de qué se trata la virtud. Es en la discusión de este problema, en donde se va a ir desarrollando un problema de orden epistemológico en donde se discutirá el problema de si es posible llegar a conocer no ya la virtud, sino cualquier otro concepto. El argumento inicial del problema epistemológico en el *Menón*, radica en dos posturas: a) el conocimiento que ya se tiene no se busca pues ya lo poseemos y, b) el conocimiento que no se tiene, no se puede adquirir pues no podemos encontrar aquello de lo que no sabemos nada. Sócrates sin embargo, piensa que tal razonamiento es errado y para demostrarlo, se sirve del concepto de reminiscencia, que a su vez se basa en una doctrina reencarnacionista:

"Lo he oído, en efecto, de hombres y mujeres sabios en asuntos divinos. Pero también lo dice Píndaro y muchos otros de los poetas divinamente inspirados. Y las cosas que dicen son éstas —y tú pon atención si te parece que dicen verdad—afirman, en efecto, que el alma del hombre es inmortal, y que a veces terminan de vivir —lo que llaman morir— a veces vuelve a renacer, pero no perece jamás. Y es por eso que es necesario llevar la vida con la máxima santidad, porque de quienes..."

"Perséfone el pago de antigua condena
haya recibido, hacia el alto sol en el noveno año
el alma de ellos devuelve nuevamente,
de los que reyes ilustres
y varones llenos de fuerza y sabiduría insignes
surgirán. Y para el resto de los tiempos héroes sin mácula
por los hombres serán llamados" (81a-b).

Esta última estrofa que Sócrates recita, es atribuida a Píndaro, sin embargo, aunque el filósofo cita en este caso al poeta como el autor de dicha estrofa, el mito es de origen órfico en donde Platón claramente testimonia su conocimiento acerca de dichas doctrinas, que se ocupan de esbozar el destino del alma luego de la muerte⁷⁰. A primera vista, podría parecer que Platón se escuda bajo el amparo de los divinos poetas o en el anonimato de los hombres y mujeres sabios como un recurso literario para convencer a sus interlocutores, de que el argumento que va a desarrollar en adelante, debe ser creído por el peso histórico o mitológico de aquellos personajes que se pronunciaron al respecto.

Vayamos por partes; como ya se ha mencionado, cuando Sócrates va a dar comienzo a su explicación sobre el conocimiento, no puede evitar remitirse a *hombres y mujeres hábiles en las cosas divinas*. Cuando Menón inquiriere sobre la procedencia de estos 'hombres sabios', Sócrates

⁷⁰ Existen varias razones para creer que estos "*hombres y mujeres sabios*" que aquí se mencionan, son los órficos. También cabe la posibilidad de que Platón se esté refiriendo a los pitagóricos, pero me inclino más a pensar que son los órficos pues en época platónica hasta entrado el siglo II d.C., aun se mantenían muy activos en sus prácticas. Los pitagóricos por otro lado, aún existían pero de forma bastante más dispersa y reservada. Como he mencionado en anteriores capítulos, los órficos eran los que más impulso habían dado al concepto de reencarnación en toda la región del mediterráneo, contando también con que eran hombres y mujeres que seguían un código de conducta altamente ético, que mostraban con la práctica sus creencias, saliendo del ámbito puramente intelectual. Guthrie piensa lo mismo sobre este pasaje y lo deja reflejado en *Orfeo y la Religión Griega*, pág. 172

le responde con imprecisión: "*Las personas son sacerdotes y sacerdotisas que se han propuesto dar razón a los objetos concernientes a su ministerio. Es Píndaro y son otros muchos poetas; me refiero sólo a los que son divinos.*" Cuando Platón menciona que sólo habla de los que son divinos, está una vez más, adscribiéndose a las enseñanzas de las religiones extáticas. Platón encuentra en estos postulados de índole escatológica, una teoría que acoge libremente y que sustenta su postura epistemológica. Y es esta es la primera respuesta que ofrece Sócrates en contra de la visión escéptica, en donde el conocimiento no podría nunca ser alcanzado de manera fiable, si no fuera porque el mecanismo de la reminiscencia entra en juego. Todo nuestro conocimiento es en realidad recuerdos de un momento anterior en que el alma, sin estar sujeta a un cuerpo, ha vislumbrado las esencias, origen de todo lo que existe. Pero para hablar de ello con seriedad, resulta conveniente adherirse a doctrinas que hablen de la pre-existencia del alma antes de sujetarse al cuerpo. En este diálogo, Platón quiere hacer valer su teoría epistemológica, basándose en una doctrina principalmente religiosa. Sócrates entonces procede a incurrir en un complejo ejercicio geométrico, demostrando que incluso un esclavo de la época era capaz de resolverlo sin haber aprendido nunca geometría o ninguna materia de índole intelectual (82a-86c). Para exponer esto, Sócrates va guiando al esclavo a través de diagramas dibujados en el suelo y con una interrogación de índole geométrica, se remite a la figura del cuadrado dividiéndola en varias partes, a las que con cada partición que hacía, las subdividía nuevamente. En cada división, Sócrates le preguntaba al esclavo cuál sería la superficie total del cuadrado si se continuaban añadiendo líneas, y con esto, el esclavo poco a poco se vio sumergido en el problema, en donde, como es de esperarse, inicialmente éste aporta respuestas erróneas, para luego reivindicarse, logrando resolver el ejercicio. Es a través de la reflexión y la depuración del pensamiento, a través de las preguntas de Sócrates, que el esclavo logra dar con la solución correcta. Este experimento de orden epistemológico, pretende demostrar de manera irrefutable,

que si un simple esclavo, (al ser dirigido de manera correcta), ignorante de las matemáticas o la geometría, es capaz de encontrar soluciones a un problema al que no fue expuesto previamente, significa que el conocimiento viene impreso en el individuo desde una vida anterior. Así que, el conocimiento sí existe y es de seguro alcanzable, no porque debamos llegar a ella sino porque ya la poseemos. Todo el aprendizaje, trabaja en realidad a través de un proceso de rememoración. Sin embargo, el intelecto funciona de tal manera que aunque ya venimos con el conocimiento infiltrado en nosotros, no somos ni remotamente sabios ni nacemos con la ciencia a nuestra disposición. Al conocimiento hay que removerlo desde sus cimientos para ir quitándole las capas que el olvido sembró. El saber sólo surge motivado por el esfuerzo personal, que en este caso viene de la mano de Sócrates empujando de manera consistente, por medio de preguntas, la solución a las mismas. El conocimiento no es más que una reestructuración por parte del individuo en búsqueda de una respuesta a una pregunta o un problema. En este ejemplo, el esclavo pasa por una serie de pasos, que son extensibles de manera general a todos los individuos. He resumido estos pasos en tres etapas:

- 1) El lanzamiento. Ante un problema, nos desbocamos a intentar resolverlo con una primera hipótesis sacada de aquello que pensábamos conocer.
- 2) El desconcierto. Si no logramos resolver el problema de primera instancia, entonces nos damos cuenta de que no conocemos lo que pretendíamos conocer. La confusión es lo que dispara la búsqueda del conocimiento que existe en nosotros.
- 3) La resolución. Después de aceptar nuestra primera ignorancia decidimos buscar en nosotros mismos conceptos más acertados que nos ayuden a encontrar la solución más correcta.

La reminiscencia funcionaría a través de este esquema. Como resultado, Platón concluye que el escepticismo inicial frente al conocimiento como algo inalcanzable, es totalmente erróneo. La

conclusión es inequívoca, el conocimiento sí que existe, y es el resultado de la experiencia interna de cada ser humano, removiéndolo los conceptos que ya posee dentro de sí pero que debe sacar a la luz reajustando su contenido para encontrar respuestas. Refiriéndose Sócrates al esclavo, luego de haber contestado correctamente al problema geométrico, nos dice:

Soc. — Y estas opiniones que acaban de despertarse ahora, en él, son como un sueño. Si uno lo siguiera interrogando muchas veces sobre esas mismas cosas, y de maneras diferentes, ten la seguridad de que las acabaría conociendo con exactitud, no menos que cualquier otro.

Men. — Posiblemente.

Soc. — Entonces, ¿llegará a conocer sin que nadie le enseñe, sino sólo preguntándole, recuperando él mismo de sí mismo el conocimiento?

Men. — Sí.

Soc. — ¿Y este recuperar uno el conocimiento de sí mismo, no es recordar?

Men. — Por supuesto.

Soc. — El conocimiento que ahora tiene, ¿no es cierto que lo adquirió, acaso, alguna vez o siempre lo tuvo?

Men. — Sí.

Soc. — Si, pues, siempre lo tuvo, entonces siempre también ha sido un conocedor, y si, en cambio, lo adquirió alguna vez, no será por cierto en esta vida donde lo ha adquirido. ¿O le ha enseñado alguien geometría? Pues que este se ha de comportar de la misma manera con cualquier geometría y con todas la demás disciplinas. (85d-e)

En este sentido, queda igualmente clara la posición del filósofo frente a la enseñanza, porque ésta simplemente no existe; no hay nada que incrustar en la mente de otro, a lo más que se puede aspirar en esta dimensión es a saber guiar. Para las disciplinas que no son de instrucción pura, Platón no cree en educadores sino en motivadores que impulsen el deseo de conocer en el interlocutor. Un maestro sería aquel que facilita los estímulos necesarios para que el individuo

mire dentro de sí y remueva el conocimiento que lleva dentro. El entendimiento va a ser el resultado del esfuerzo individual por comprender los fenómenos. El ser humano no es una tabula en blanco que se pueda llenar con información.

En conclusión, para Platón, la reminiscencia resuelve la paradoja del aprendizaje porque lo que se conoce es lo ya conocido por el alma; pero este argumento sólo funciona si el alma tiene una existencia anterior a la del cuerpo. El conocimiento no se ha obtenido en esta vida, sino que lo obtuvimos en un pasado, un pasado que es anterior a esta vida, por lo que también está defendiendo la encarnación del alma en un cuerpo. Pero estos supuestos, tienen su origen en las doctrinas religiosas que se originan en los cultos y creencias místicas. La inmortalidad del alma es para Platón la credencial que nos reivindica como humanos, pues el alma es lo más cercano a lo divino. El conocimiento de las esencias, sólo se deja percibir a través del pensamiento, y la reflexión, desde el cual podemos remontarnos, fuera del ámbito de la experiencia y entrever la verdad que subyace al cambio, percibiendo sólo lo que es permanente. El alma, es parte de lo inmutable. Ya que el alma es tan importante, esto nos lleva a los conceptos platónicos del cuerpo como un ser completamente distinto al alma y la purificación del alma como el curso indispensable a seguir para su divinización final. Por lo tanto, Platón tiene buenas razones para adherirse a las propuestas religiosas heterodoxas que proponían la inmortalidad del alma. Aceptando estas doctrinas, tanto la reminiscencia como la inmortalidad del alma, el filósofo puede proponernos estas teorías como verdades conceptuales que resultan ser demostrables. Hablaremos de la inmortalidad del alma y de su purificación en las siguientes secciones, dos conceptos de suma importancia para entender el planteamiento religioso en Platón.

La República

Sin duda, la *República* junto al *Fedro*, seguramente abarcan el mayor número de argumentos a favor de la reminiscencia que de manera simbiótica llegan a la reencarnación como conclusión inevitable. De manera similar al *Menón*, Platón va a exponer al conocimiento como un proceso no de aprendizaje, sino de reconocimiento en el cual nos percatamos de la reminiscencia como el medio por el cual trabaja el entendimiento y cuya meta es alcanzar las esencias. Partiendo de esta tesis, la dialéctica se convierte en una manera útil de remover a pasos agigantados el velo que entorpece la vista hacia los planos puros del pensamiento. Pero por encima de toda doctrina, se encuentran las Ideas, fundamento primordial de todo conocimiento. Es dentro de la dimensión de las Ideas donde encontramos en Platón, lo más parecido a un concepto de divinidad absoluta que reina de manera indiscutible por encima incluso de las Ideas mismas, pues éstas tienen su razón de ser en la Idea del Bien⁷¹. Al hablarnos Platón sobre la Idea del Bien, especialmente expuesto en el libro VI, encontramos en el filósofo, el entusiasmo inusitado del hombre religioso que habla sobre su divinidad. Por supuesto, Platón expone la Idea del Bien desde una perspectiva racional, es decir, la Idea del Bien, vendría a ser un principio, el origen que le da sentido a lo cognoscible. Pero, no debe pasarnos inadvertido que esta propuesta se da en el mundo inteligible, una dimensión invisible y no corpórea que sólo se expone al pensamiento, y que por su inmutabilidad y penetrabilidad en todo lo que existe, le brinda al mundo visible su ser y su existencia, una idea que es esencialmente metafísica y por lo tanto puede ser visto desde una perspectiva religiosa, especialmente por dos razones: 1) el bien es un

⁷¹ Nótese cómo de ahora en adelante, al escribir la palabra Idea, lo haré en mayúsculas respetando las traducciones que normalmente traducen la palabra con mayúsculas. Esta excepción no es casual, sino que denota la prominencia que Platón le adjudicaba a este concepto dándole un aire de respeto y dignidad divina.

valor divino, y 2) el libro X es una apuesta a la existencia luego de la muerte que sostiene y le da sentido a las acciones éticas.

3.2.2 La divinidad del Bien

En el libro sexto de *La República*, Platón nos habla de la Idea del Bien como el máximo valor. Sin la Idea del Bien nada tiene objetivo, nada tendría utilidad. Todo lo que se hace o no se hace, la ciencia, la verdad, las artes, el conocimiento, la naturaleza, el universo, e incluso las Ideas o esencias, obtienen su razón de ser en la Idea del Bien.

— *Entonces, lo que aporta la verdad a las cosas cognoscibles y otorga al que conoce el poder de conocer, puedes decir que es la Idea del Bien. Y es por ser causa de la ciencia y de la verdad, concíbela como cognoscible; y aún siendo bellos tanto el conocimiento como la verdad, si estimamos correctamente el asunto, tendremos a la Idea del Bien, por algo distinto y más bello por ellas...*

— *Y así dirás que a las cosas cognoscibles les viene del Bien no sólo el ser conocidas, sino también de él les llega el existir y la esencia, aunque el Bien no sea esencia, sino algo que se eleva más allá de la esencia en cuanto a dignidad y potencia.*

Y Glaucón se echó a reír:

— *¡Por Apolo!, exclamó. ¡Qué elevación demoníaca! (509 b-c)*

Entonces, el Bien, no sólo posee el estatus más elevado entre las cosas cognoscibles, sino que además, la forma en que Sócrates se expresó sobre ello, provoca que Glaucón, exclame que tal argumento es expresado por Sócrates con un entusiasmo divino. El Bien es convertido como la máxima causa, puesto que sería el origen de toda causa. Cuando Platón habla de la Idea del Bien reconoce y aclara que no podemos tener un conocimiento exacto sobre él, pues siendo este el más excelente y el más supremo concepto, no podemos poseerlo ni hablar de él más que por analogía. El Bien es la condición necesaria para que el alma pueda apreciar y contemplar todas

las Ideas. Es absolutamente imprescindible para la contemplación de las esencias del mundo inteligible y por ende, es una condición absoluta para que exista cualquier tipo de conocimiento. Todo ser inteligible recibe del Bien su inteligibilidad. En este sentido, es importante remarcar que dados los argumentos que anteceden, Platón llega a considerar al Bien ya no como esencia ni como idea, sino como algo muy por encima y superior a todo lo demás en valor. El Bien es necesario para la verdad y por consecuencia, es necesario para la ciencia y el conocimiento.

Es interesante hacer notar que concedidos los argumentos que anteceden, si el Bien es una condición absoluta para todo lo que existe, incluso para el alma, que es antecesora y rige todo tipo de entidad corpórea, el Bien entonces adquiere un rango divino y no cualquier divinidad, sino que sería la causa primera por cuyo valor y estatus todo lo demás pasa a ser, todo lo demás nace a la existencia. Sin el Bien sólo hay oscuridad, caos e ignorancia. Por el contrario, por el bien llega la luz, la claridad y la inteligencia a lo que antes era confusión. Es por causa del Bien que el orden se perpetúa en la realidad.

Todo lo que posee inteligencia y tiene carácter de inmutabilidad y eternidad, debe su naturaleza al bien, pues éstas son sólo imágenes del Bien, pero sin ser el bien mismo, sin el cual ninguna de las imágenes tendría sentido. El Bien es así transformado en el supremo Ser de seres. Pero para que el Bien pueda ser percibido, el intelecto debe primero liberarse de la confusión que provoca lo sensible, y dirigir el intelecto en el mundo visible, en dirección ascendente, que al igual que un infante, va dando pasos aletargados en cuatro fases:

1) Inicialmente se perciben las sombras y reflejos que producen los objetos, 2) luego, se captan los objetos en sí mismos, aquellos que son los responsables de esas sombras. Estas dos fases pertenecen al mundo visible. 3) Después de percibir las formas más densas, ahora el entendimiento va penetrando en estadios más profundos de percepción, en donde ya no

necesitamos de un soporte estrictamente físico para conocer, sino que podemos valernos de un sólo ejemplo visible para elucubrar razonamientos cada vez más complejos. Ejemplo de esta forma de entendimiento la tenemos en la geometría y el cálculo, y 4) la razón llega a la última etapa en el entendimiento, aquella que se basa en la dialéctica, en donde es posible abstenerse de utilizar cualquier soporte físico para obtener conocimiento. *“Comprende entonces la otra sección de lo inteligible, cuando afirmo que en ella la razón misma aprehende, por medio de la facultad dialéctica y hace de los supuestos no principios, sino realmente supuestos, que son peldaños o trampolines hasta el principio del todo, que es no supuesto, y, tras aferrarse a él, ateniéndose a las cosas que de él dependen, desciende hasta una conclusión, sin servirse para nada de lo sensible, sino de Ideas, a través de Ideas y en dirección a Ideas, hasta concluir en Ideas”.* (511c)

Estas cuatro maneras de conocer, son todas ellas parte de un proceso ascendente de conocimiento. Rhode explica este proceso de una manera muy clara, comparando el sentido ascensional del conocimiento en Platón con el entusiasmo de un hombre religioso:

“Pero, como en su temperamento (el de Platón), la calma y frialdad del lógico se hermana de un modo incomparable con los arrebatos de entusiasmo del vidente y del profeta, su dialéctica se remonta, a ratos, sobre la trabajosa y paulatina marcha ascensional de concepto en concepto para precipitarse hacia su meta en un poderoso vuelo, en que de pronto se ilumina ante ella aquel reino de las ideas tan vivamente anhelado”⁷².

La dialéctica, no tiene otra meta que la percepción de las Ideas, pero para llegar a la contemplación de ellas es necesario que el entendimiento haya pasado por las modalidades más primitivas, aquellas en donde primero nuestra atención es cautivada por el mundo visible. Para Platón, la existencia de un alma inmortal que ha encarnado, se hace patente precisamente en esta forma ascensional del conocimiento, en donde no vamos imprimiendo nada nuevo en nuestra

⁷² *Psique: La Idea del Alma y la Inmortalidad Entre los Griegos*, posición 5,022.

alma, sino que sólo vamos dirigiendo la mirada paso a paso desde lo visible a lo inteligible, en donde reconocemos a las Ideas como el origen real de lo visible.

En este sentido, la captación de las esencias no se da en virtud de nuestra composición biológica, sino por causa de nuestra naturaleza más íntima: nuestra alma inmortal, que ya alberga en sí misma lo que puede ser conocido. Esta verdad resulta inapreciable para los ojos del cuerpo físico, más no escapa a la visión del intelecto. Se trata de direccionar la atención, es decir, debemos orientar el pensamiento hacia las Ideas.

«Debemos considerar entonces, si esto es verdad, que la educación no es como la proclaman algunos. Afirman que, cuando la ciencia no está en el alma, ellos la ponen como si se pusiera la vista en ojos ciegos»... «Por consiguiente la educación sería el arte de volver este órgano del alma del modo más fácil y eficaz en que puede ser vuelto, mas no como si se le infundiera la vista, puesto que ya la posee, sino, en caso de que se lo haya girado incorrectamente y no mire a donde debe, posibilitando la corrección.»

(518c-d)

De modo que, yendo por la misma línea conceptual que en el *Menón*, el alma no está en posición de aprender, sino de dirigir el pensamiento. Y no es válido cualquier tipo de conocimiento, sino sólo aquel que permite alcanzar principios verdaderos. Y los únicos principios verdaderos, puros en su esencia son las Ideas y de ellas, es la Idea del Bien la que se encuentra en la más alta cumbre, causa primera de todas las demás Ideas y por lo tanto divina. Por lo tanto, se puede ver en la Idea del Bien de Platón, un principio absoluto que aunque nunca es identificado por el filósofo como un dios⁷³, al ser ésta la causa primera, puede con razón

⁷³ Porque en el *Timeo*, incluso el Supremo Ordenador que no crea sino que construye, y aún más los diferentes dioses mitológicos, deben su existencia a los modelos inmutables de los cuales se fija el demiurgo para ensamblar el universo como una copia de las Ideas. *Cuando el artífice, al construir su forma y cualidad (es decir, al construir el universo), fija constantemente su mirada en el ser inmutable y lo usa de modelo, lo así hecho será necesariamente bello.*(28b)

pensarse que ésta es su peculiar manera de continuar con la idea de una divinidad, bajo la forma de un esencia, realizando con ello, una llamada al alma para que reconecte con esta causa de causas. En este sentido, podemos identificar un carácter religioso en este llamado, que busca desligar al alma de lo sensible para que se pueda dar en ella la reconexión con lo que Es.

3.3 República y el Gorgias: la ética, un componente necesario en la reencarnación

La República

En el libro X, de la *República*, Platón nos lleva, a través de imágenes conceptuales, el argumento de la reencarnación como pieza final en un último intento de afirmación a favor de la inmortalidad del alma y las consecuencias éticas de nuestras acciones, no ya aquí, en nuestra realidad como individuos políticos y sociales, sino en el más allá, en una realidad trascendente. Sócrates trata de convencer a Glaucón, de que el proyecto de vida que se ha delineado en toda la *República*, concluye no sólo en una vida encomiable, a nivel intelectual, moral y social, sino que con ello, es posible alcanzar una justa existencia después de la muerte. Aquí comienza su famoso relato escatológico mejor conocido como el mito de Er (614b – 621d), en donde describe los castigos y recompensas que cada alma recibirá dependiendo de su comportamiento en vida. Ya he analizado este mito en otro capítulo, por lo que me remitiré a exponer los puntos importantes que nos hablen de la parte escatológica y cómo esta es una pieza central para aceptar un comportamiento ético en nuestras vidas.

El alma, por ser inmortal, luego de separarse del cuerpo en la muerte, recibe las retribuciones pertinentes a sus actuaciones en vida, pero esto no se experimentará como un estado permanente, sino que tiene un tiempo de expiación determinado en el cual, después de ser cumplido, deberá

regresar nuevamente a la Tierra y enfrentar las vicisitudes de reencarnar en un nuevo cuerpo. Sin embargo, antes de reencarnar, debe beber del agua del olvido, razón por la cual ningún alma será capaz de recordar lo que ha contemplado. Pero de regreso a la existencia corpórea, el alma se encuentra determinada por la decisión que ella misma tome pues sólo ella decidirá la vida y las condiciones a las que regrese. El proceso de la reencarnación no está determinado por el destino —un concepto que al parecer provoca descontento en el filósofo pues tanto en el libro II y X de la *República*, como en el *Timeo*, Platón se empeña en dejar claro que el dios sólo puede ser naturaleza benévola, por lo que no puede ser culpado por la maldad del mundo—, ni por la voluntad de ningún dios o por la interferencia de algún rito o penitencia, sino por los hábitos que se imprimieron en el alma a causa de sus acciones pasadas que lo harán elegir una vida de una determinada forma en vez de otra. Es el alma la que en función de su comportamiento pasado, la única y absoluta responsable de su futura reconexión con la vida terrenal. Debo mencionar que el proceso por el que pasa el alma en la elección de su vida futura parece problemático. La libre elección de la que disponen para definir las condiciones en las que volverán a nacer, se encuentra enmarcada a su vez por un proceso determinista. Como ya se ha mencionado, la selección se hará en base a las tendencias de vida que ya fueron vividas en la encarnación pasada, por lo tanto, la decisión que tome el alma, no será libre. Dejemos que sea el propio Platón el que explique el proceso:

«...Que el que resulte por sorteo el primero elija un modo de vida, al cual quedará necesariamente asociado. En cuanto a la excelencia, no tiene dueño, sino que cada uno tendrá mayor o menor parte de ella según la honre o la desprecie; la responsabilidad es del que elige. Dios está exento de culpa...»

«...que sea capaz de escoger razonando el modo de vida mejor o el peor, mirando a la naturaleza del alma, denominando 'el peor' al que la vuelva más injusta, y 'mejor' al que la vuelva más justa, renunciando a todo lo demás, ya que hemos visto que es la elección que más importa, tanto en vida como

tras haber muerto. Y hay que tener esta opinión de modo firme, como el adamantino al marchar al Hades, para ser allí imperturbable ante las riquezas y males semejantes, y para no caer en tiranías y en otras acciones de esa índole con que se producen muchos males e incurables y uno mismo sufre más aún; sino que hay que saber siempre elegir el modo de vida intermedio entre éstos y evitar los excesos en uno u otro sentido, en lo posible, tanto en esta vida como en cualquier otra que venga después; pues es de este modo como el hombre llega a ser más feliz».(617e-619a)

Tenemos entonces que para Platón, la vida ética es un valor eterno al igual que lo es el alma, y por ello la condición y la forma en que las acciones son efectuadas, tienen consecuencias siempre, ya sea en la existencia terrenal o en una existencia ultraterrena. Las acciones y decisiones que tomamos desencadenan reacciones que serán válidas en el más allá. Valores como la justicia o la injusticia tienen la misma validez en los mundos trascendentes, por lo que a la hora de escoger la próxima vida que nos tocará vivir, debemos ser sumamente cuidadosos y no dejamos llevar por lo que a primera vista nos parece como 'mejor' pues una vida que puede parecer más deseable o más cómoda, puede resultar contraproducente llevándonos más fácilmente hacia una vida tiránica o a una en donde la injusticia se dé con mayor fuerza. Por lo tanto, se puede ver claramente que el interés por parte de Platón en utilizar este mito para explicar las consecuencias de nuestros actos, es uno explícitamente ético. El filósofo quiere llevarnos por un camino dirigido por el Bien, que no represente un obstáculo para nuestra felicidad ni la de los otros. Y la forma más adecuada de llevar una vida recta se encuentra en el rechazo de los excesos tanto en un lado de la balanza como del otro. Una decisión sabia, a la hora de elegir la próxima encarnación, es aquella que se guía no por la avaricia o el deseo, sino por la medida como la que escoge Odiseo en este mito. Ahora bien, existen dos aproximaciones en la cual podemos mirar al mito: 1) Platón usa toda la escatología en el relato de Er como una herramienta que le permite concluir con una propuesta de vida que resulta útil en un Estado

políticamente ideal, sin la pretensión de exponerla como una realidad, ó 2) Platón está convencido de que ciertamente existe una realidad ultraterrena en donde el alma recibirá la justa retribución de su proceder y por ello lo expone como una advertencia final.

En este caso, la balanza se inclinaría por la segunda alternativa. Platón recurre a la metempsicosis no sólo para validar su teoría del conocimiento, sino que más allá, le añade dos elementos: la ética y la escatología. Su preocupación por el comportamiento humano y la ética, lo llevan a la conclusión de que la justicia debe ser el norte que guíe nuestros pasos, no sólo porque una vida justa lleva al óptimo funcionamiento tanto del individuo como del estado, sino porque de ello depende el destino último de cada alma y su consecuente reconexión con la vida. Siendo el alma inmortal, esta se vuelve el objeto más importante pues carga con el peso de la conciencia y los actos a través de un ciclo de existencias indeterminables. Dentro de la dimensión ética del mito, el peso de nuestros actos, propicia hábitos que desempeñarán un rol decisivo a la hora de escoger lo que será nuestra próxima existencia, y de ello depende el destino funesto o beneficioso que nos toque. Pero el efecto de nuestras acciones no sólo afecta el aspecto futuro del alma, sino que es muy probable que muchas de las situaciones experimentadas en el presente, tenga su causa en una vida pasada:

«¿Y no convendremos que para el amado de los dioses, todo cuanto procede de éstos debe resultar del mejor modo, salvo que le corresponda un mal necesario procedente de una falta anterior?»(613a)

La anterior cita podría ser un remedo de los postulados órficos que planteaban la actual existencia en un cuerpo humano como la consecuencia de un alma que se encuentra purgando el delito de una falta inmemorial. Pero independientemente de su origen órfico o no, el argumento de vidas pasadas y futuras son elementos claramente religiosos en los que Platón encuentra utilidad para sustentar sus propuestas filosóficas. Influenciado por doctrinas órficas o pitagóricas con las que Platón se encontraba familiarizado, era casi inevitable que se apropiara de algunas de

sus proposiciones escatológicas para darle sentido a sus propios reclamos sobre la existencia de un alma inmortal y más aún, defender la posibilidad del conocimiento objetivo. La forma en que expone el proceso de reencarnación como el mecanismo que pone en función un sistema de recompensas y castigos para cada acto realizado, confirma aún más la influencia órfico-pitagórica pues es bajo esta misma estructura que la doctrina de la reencarnación fue expuesta en el mundo griego. En el caso de la *República*, la exposición de la doctrina reencarnacionista es enfocada hacia la vertiente ética. Platón pretende con ello darle forma a dos dimensiones no menos importantes en su filosofía: en primer lugar, afirmar las esencias como los modelos arquetípicos de la realidad, eternos y trascendentes y en segundo lugar, exponer su ideología escatológica como un último recurso de seducción hacia el comportamiento ético y exponerla como la mejor alternativa a seguir, tanto por las gratificaciones que pueden obtenerse en este mundo, como por las recompensas que pueden ser alcanzadas en las dimensiones invisibles, las cuales, son aceptadas por el filósofo.

Gorgias

En el *Gorgias*, Platón nos presenta al final del diálogo (523a – 527a) —como en casi todos en los que usa al mito como recurso— un relato escatológico, que al igual que en la *República*, tiene la finalidad de convencer a sus interlocutores de que practicar la justicia es mejor y más deseable que cometer actos injustos. La similitud de argumentos con la *República* es notable, pues en líneas generales, es mejor actuar con virtud no sólo por el hecho de ser la actitud más noble, sino que, en caso de que luego de la muerte, se reciban recompensas o castigos, el alma enfrentará un mejor destino. Debo mencionar que aunque en este mito en específico, no se menciona a la reencarnación de forma directa, si se presenta al alma como inmortal, y por lo

tanto merecedora de ser juzgada bajo el aspecto ético. El relato comienza explicando cómo los seres humanos en el comienzo de su historia, poseían el don de saber el día en que iban a morir. Este sistema sin embargo, no era inmune a errores e injusticias. A la hora de ser juzgada el alma, muchos se presentaban con innumerables testigos que testificaban a su favor, incluso si este no era digno de tales defensas, además de que estos se exponían ante el juez con sus mejores atavíos, por lo que los jueces, que también estaban vivos, eran presa del engaño y en más de una ocasión hacían sentencias favorables a quienes no lo merecían y otras, desfavorecían al que verdaderamente merecía un trato más justo. Por tal motivo, Zeus, declaró que en adelante, se les retiraba a los hombres el derecho de saber la hora de su muerte, por lo que serían juzgados después de muertos y los jueces, debían igualmente, ser almas descarnadas. La razón de todos estos cambios es que una vez el alma se libera del cuerpo en el proceso de la muerte, ahora se presenta ante los jueces tal cual ella es, desnuda de su envoltura material y libre de todo enmascaramiento. El alma entonces queda susceptible de ser vista con sus defectos, virtudes, sentimientos y actos que la hicieron tal como quedó a la hora de su muerte física. En una palabra, la disposición adquirida por el cuerpo en vida, permanece manifiesta en el alma después de la muerte. Platón lo expone de la siguiente forma:

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

Este relato apuesta al hecho de que al igual que nuestro cuerpo refleja los golpes, las cicatrices y las enfermedades que hemos padecido, el alma también reflejará en su ser todos los actos de los que ha sido víctima y aquellos de los que ha sido el victimario. Una vez más, Platón nos expone su creencia en la inmortalidad del alma y como inmortal que es, debe existir algún sistema de castigo o recompensa que se perpetúe aún después de la muerte. Los actos mal

intencionados, que han sido perpetrados con el propósito de dañar o simplemente bajo el deseo de placeres egoístas, no pueden quedar impunes en una existencia ulterior, así como tampoco puede quedar sin reconocimiento aquellos momentos donde pospusimos nuestros intereses a favor del bien común, cuando fuimos capaces de ser víctimas de injusticia sin retribuir con la misma violencia. A estas almas nobles les debe tocar un destino acorde al bien que han hecho, por lo que serían merecedores de ser recibidos en la Isla de los Bienaventurados, según el mito popular de la época. Por lo tanto, la conclusión a la que llega Platón es similar en argumentos al relato escatológico de la *República*.

Además de mostrar la conveniencia de una creencia escatológica, el propósito principal de este diálogo, es salvaguardar el concepto platónico de justicia, pues en realidad es ésta, la raíz en la cual se basa el *Gorgias*. Calicles, el interlocutor principal del tercer momento del diálogo, opone su opinión frente a la de Sócrates, argumentando que la justicia sólo debe servir al más fuerte e inteligente pues es el más apto y mejor por naturaleza, por lo tanto, le correspondería una mayor parte respecto a los más débiles. Sócrates por su parte, usa su habitual técnica de interrogación en Calicles, donde pronto encuentra las contradicciones lógicas de su argumento. Sócrates intenta mostrarle a Calicles que la satisfacción de los deseos y la búsqueda cada vez más compleja por alcanzar los medios para complacer esos deseos, terminará inevitablemente en situaciones que lo pueden llevar a caer en vergüenza. La cacería por la satisfacción egoísta lleva al hombre a cometer actos injustos haciéndose daño a sí mismo y ya los demás.

En el mito que aparece en este diálogo, Sócrates quiere hacer énfasis en las consecuencias internas de las acciones. Estas consecuencias sólo pueden tener efecto en nuestra psiquis o en términos platónicos, en el alma. En este diálogo, Platón está apostando a que si los lectores pueden ser convencidos de que las acciones injustas crean un daño real en el alma,

entonces tenemos un argumento poderoso para disuadir a las personas de no obrar injustamente. Si se logra mirar más allá de las recompensas externas que ofrece la realización de los deseos corporales, es posible tomar conciencia del verdadero precio que pagamos por ello. El argumento final del mito son los efectos del castigo en el comportamiento humano. Existen dos consecuencias del castigo: 1) el que es castigado tiene la posibilidad de mejorar su conducta a través de la exposición y el sufrimiento, que en última instancia, incita a la reflexión del acto cometido y nos lleva a evitar repetirlo, y 2) para aquel que no es capaz de aprender, incluso sufriendo las consecuencias de los actos cometidos, «el incurable», puede que el castigo no haya servido para reformarlo, pero sirve de ejemplo a los demás.

En resumen, parece ser que Platón expone el mito del alma siendo juzgada, como el último recurso argumentativo que apela no a la parte racional, sino a la parte emotiva o emocional. El mito es un recurso que expone una imagen clara a la imaginación, de cómo el alma puede verse afectada internamente por los actos injustos, arrastrando consecuencias negativas no sólo en esta vida, pero también en la existencia trascendente. En este sentido, el mito escatológico funciona como refuerzo a su postura ética sobre la justicia, y nos deja una advertencia añadida: la práctica de las pasiones desmedidas dejan cicatrices imborrables en el alma, que siendo inmortal, terminará sufriendo sus acciones irracionales, tanto con el cuerpo físico como con el alma. Como conclusión parcial, y tomando en cuenta la propuesta filosófica platónica, son cuatro los postulados que el filósofo nos propone: 1) la inmortalidad del alma, 2) el Bien como la causa primigenia y por lo tanto de estatus divino, 3) la pre-existencia del alma como la condición necesaria que hace funcionar la reminiscencia convirtiéndolo en el agente que obra detrás del conocimiento, y 4) la exposición de mitos escatológicos que concretizan su propuesta ética respecto al comportamiento correcto a nivel individual y comunal.

Es interesante hacer notar que todos estos argumentos son de índole religiosa. Por lo tanto, podríamos concluir que teniendo en perspectiva todo lo anteriormente expuesto, que quizás Platón seguía doctrinas que se originaban en cultos místéricos a los que le quitaba lo más denso, para usar lo más sutil que había en ellas e incluirlas en su propuesta.

3.3.1 La purificación como carácter indispensable en el culto al alma

La ideas acerca de la purificación y por consiguiente, de corrupción o contaminación han tenido siempre especial cabida en las ideas religiosas de todos los tiempos y la cultura griega no es la excepción. Sin este tipo de conceptos, probablemente no tendrían demasiado sentido las figuras sacerdotales o los hombres y mujeres de sabiduría con los que nos encontramos en casi todas las culturas. En la época del florecimiento de la civilización griega, eran muchas los fenómenos a los cuales no existían ni explicación ni remedio. Estos influjos o energías negativas eran invisibles y podían influir en los fenómenos naturales, las cosechas y la salud humana. Estos males, enemigos del hombre, sólo pueden combatirse por medios religiosos pues su procedencia debe necesariamente venir de las fuerzas demoníacas. Se podía ser víctima de estas fuerzas con sólo traspasar algunas de sus moradas como las cuevas, las grutas, piedras o montañas con alguna caprichosa forma, o habiendo tocado a sabiendas o no, algún animal destinado al sacrificio de alguna divinidad. Los espíritus que infligen este tipo de adversidades son de origen humano, es decir, las almas de los antepasados y su inextinguible cólera son los que provocan esto a los vivos. Platón mismo hace mención de esto en el *Fedro* (244a) cuando explica las cuatro clases de manías o locuras en el hombre. Existía en los griegos un culto a los antepasados y el cuidado de sus almas era de suma importancia dentro del núcleo familiar, en

especial cuando había una deuda con el muerto por un crimen o asesinato. Así dio comienzo desde época ancestral a la purificación del victimario o el causante. El sacerdote entra en escena como aquel que puede, mediante un sacrificio—casi siempre de un animal vivo, que nos hace recordar la vieja suposición de sangre por sangre o en otras palabras, la magia que funciona por empatía—, ayudado por ritos, fórmulas conjuratorias y música. Con estos actos, se intentaba lavar la sed de venganza del muerto que es la mancha con la que se carga y de la que se intenta liberar. Pero esta costumbre, no sólo se hacía a nivel individual o familiar, sino que era común la práctica de tratar de expiar una población o ciudad entera en el caso de que hayan habido asesinatos cometidos por múltiples personas o que hayan sido expuestos a la desgracia de una batalla en la que murieran muchas personas por razones injustas. Pero lo que aquí nos concierne, es el tránsito de la purificación material o corporal como un acto práctico para la vida en sociedad, hacia la purificación del alma, preocupada sólo por lo que le sucederá a ésta en el más allá. Estas ideas de contaminación por razón de una injusticia o asesinato cometido, fueron calando cada vez más hondo en la mentalidad helena, alimentada en gran medida, por toda esta generación de sacerdotes purificadores que hicieron oficio con este tipo de doctrinas. No es de extrañar por lo tanto, que, con la división cada vez más clara entre alma y cuerpo, llegase la idea de una purificación del alma como una condición necesaria, mucho más si consideramos que el alma sobrevive a la muerte del cuerpo. Por lo tanto, el concepto de purificación se va a injertar en las venas mismas del pensamiento griego y dejará su marca en aquellos pensadores que se vieron atraídos por ideales religiosos. El argumento de purificación resultará especialmente llamativo en el *Fedón* en donde Platón hace hincapié en la división insondable entre cuerpo y alma y el alma, siendo la esencia real de la naturaleza humana, es susceptible de ser purificada.

Fedón

La situación en la que se desarrollan los temas de este diálogo, es una de carácter existencial. Sócrates se encuentra en espera del alba, como el tiempo previsto en que el filósofo beberá de la cicuta que lo conducirá a su muerte. Ante la proximidad de tal evento, Platón va a desarrollar al máximo, los razonamientos que defienden la existencia del alma y su inmortalidad. No es de extrañar, que para que estos argumentos tengan sentido, se haga necesaria la doctrina de la reencarnación como una extensión importante en todo lo que se refiere al alma. ¿Qué es la muerte, cuáles son sus consecuencias, cuál es la actitud correcta ante ella? Son algunas de las preguntas que rondan en la mente de los seguidores de Sócrates, en la funesta situación en la que se encuentran. Platón, a través del personaje de su maestro, va a tratar de responder a cada una de estas preguntas en el transcurso del diálogo. Siguiendo los mismos argumentos iniciales que en el *Fedro*, Sócrates va a seguir utilizando un vocabulario iniciático en donde Platón va a insistir reiteradamente, en la existencia de las Ideas y sobre todo, el rol que desempeña la filosofía como purificadora del pensamiento y última libertadora del alma humana en su búsqueda hacia lo inmutable. Ya que el alma va a desempeñar un papel tan central en todo el desarrollo del diálogo, esto nos va a ir dirigiendo hacia los conceptos platónicos del cuerpo, como un ser completamente distinto al alma y la purificación del alma como el curso indispensable a seguir para su divinización final.

En el *Fedón*, Platón nos presenta toda una serie de referencias que son Pitagóricas, además, de aludir de manera constante a terminología sacada de los ritos místicos⁷⁴. Se remite a antiguos axiomas de forma vaga bajo el calificativo de *hombres y mujeres sabios*, que no es

⁷⁴ Morgan señala, que Platón utiliza un vocabulario proveniente de los ritos de iniciación como *myesis*, *epopteia* y *orgiazcin*.

más que una forma oscura de presentar doctrinas pitagóricas ó enseñanzas órficas. Por ejemplo, casi al comienzo del diálogo, cuando surge en el diálogo el tema del suicidio, Sócrates fundamenta parte de su opinión al respecto, en una vieja máxima que él expone como teniendo origen en los misterios, una referencia que usa siempre de forma oscura y lejana, como queriendo dejar perennemente ocultas, las referencias de corte religioso que el filósofo usa deliberadamente en sus diálogos. Esta tendencia platónica a ocultar la autoría de las enseñanzas por las que se ve influenciado, nos puede dar un indicio sobre el origen probablemente pitagórico de dichas doctrinas, en especial por su tendencia al secretismo. *No quiero alegar aquí la máxima, enseñada en los misterios, de que nosotros estamos en este mundo cada uno como en su puesto y que nos está prohibido abandonarle sin permiso. Esta máxima es demasiado elevada y no es fácil penetrar todo lo que ella encierra. Pero he aquí otra más accesible y que me parece incontestable, y es que los dioses tienen cuidado de nosotros, y que los hombres pertenecen a los dioses.* (62b)⁷⁵ Ya veremos como el cuerpo, resulta ser una estancia incómoda para el alma.

3.3.2 Cuerpo vs. alma

Este diálogo lleva como uno de los temas principales, el tema de la muerte corporal, contraria al alma, que es eterna. Al igual que en el *Fedro*, Platón hace una fuerte distinción entre ambos, acentuando siempre lo efímero del cuerpo frente a la condición perenne del alma. Cuerpo y alma jamás llegan a fundirse a pesar de que se encuentran vinculadas, pues conforman el ser

⁷⁵ Este pasaje, en donde Platón expresa que se nos está prohibido darnos muerte a nosotros mismos, es con seguridad una de las famosas sentencias pronunciadas por Pitágoras o sus seguidores, expuestos claramente por Linda Johnsen, *Lost Masters: Sages of Ancient Greece*, pág. 42, en donde el antiguo filósofo nos dice de forma casi idéntica: "No dejes tu puesto sin la orden de tu comandante. No cometas suicidio". Esta sentencia, encierra un juicio de corte religioso, pues se nos está diciendo que no podemos cometer suicidio, pues nuestro comandante, es decir, los dioses, no nos han hecho llegar la muerte y por lo tanto, no debemos tomar la iniciativa faltando al orden y lugar que nos corresponde como individuos. Platón usa esta enseñanza en este mismo sentido.

que llamamos hombre. El alma, siendo de una naturaleza superior a la del cuerpo, se halla como en una prisión dentro de éste. El cuerpo, aunque es distinto del alma, sí que ejerce una gran influencia sobre ella, casi siempre de forma negativa. El alma, dentro del lapso de tiempo que se encuentra vinculada a un cuerpo, es fácilmente corrompible, las enfermedades y en especial las pasiones y deseos desmedidos desempeñan un papel importante en su descenso lejos de las Ideas. De igual forma, aunque la psique es lo que más se identifica con lo divino, no forma parte de la divinidad misma, por lo que no es inmutable, lejos de ello, es susceptible a la degeneración. Ejemplo de esta visión del cuerpo como un obstáculo, lo tenemos una y otra vez a través de todo el *Fedón*.

¿Es que no está claro que el filósofo libera su alma al máximo de la vinculación con el cuerpo, muy a diferencia de los demás hombres? (65a)

— ¿Y qué hay respecto a la adquisición misma de la filosofía? ¿Es el cuerpo un impedimento o no, si uno lo toma en la investigación como compañero? Quiero decir, por ejemplo, lo siguiente: ¿caso garantizan alguna verdad la vista y el oído a los humanos, o sucede lo que incluso los poetas nos repiten de continuo, que no oímos nada preciso ni lo vemos? Aunque, si estos sentidos del cuerpo no son claros, mal lo serán los otros. Pues son inferiores a éstos. ¿O no te lo parecen a ti?

— Desde luego —dijo.

— ¿Cuándo entonces —dijo él—, el alma aprehende la verdad? Porque cuando intenta examinar algo en compañía del cuerpo, está claro que entonces es engañada por él. (65c)

Pues el cuerpo nos procura mil preocupaciones por la alimentación necesaria; y además, si nos afligen algunas enfermedades, nos impide la caza de la verdad. Nos colma de amores y deseos, de miedos y de fantasmas de todo tipo, y de una enorme trivialidad, de modo que ¡cuán verdadero es el dicho de que en realidad con él no nos es posible meditar nunca nada! Porque en efecto, guerras, revueltas y batallas ningún otro las origina sino el cuerpo y los deseos de éste. (66c)

De modo que, Platón critica de manera constante la experiencia sensorial como una traba que nos dificulta la percepción de la verdad, aunque, esta misma sensualidad jugará un papel importante en la búsqueda intelectual de lo inmutable, pues el cuerpo actúa como un vehículo desde el cual comienza la indagación de lo real. El alma, al igual que el cuerpo, también puede ejercer una influencia inversa a la que ejecuta el cuerpo sobre el alma, es decir, la razón, al ser ejercitada, puede imponerse a la arbitrariedad del cuerpo. Pero con la división inequívoca entre cuerpo y alma, hay un abismo tan insondable como entre el Ser y el devenir pues aunque ambas interactúan, nunca llegan a fundirse formando una única identidad. El alma por su parte, se situaría en un lugar intermedio entre la corporeidad siempre fraccionaria y la unicidad de la Ideas. El alma tiene que luchar constantemente y sin tregua en contra de los instintos del cuerpo que la colman con mil debilidades, tentaciones y equivocaciones, haciendo que el alma, confinada al cuerpo con cada encarnación, tenga una especie de comercio de carácter negativo con lo corpóreo, razón por la que Platón nos recuerda insistentemente, la importancia de la purificación del alma.

3.3.3 La purificación en Platón: depuración del pensamiento

El concepto de la purificación, es uno que como ya hemos visto, viene desde muy antiguo cuando sobrevino la necesidad de quitar la contaminación psíquica o física de un individuo, un lugar o un pueblo que luego, con la creencia en la inmortalidad del alma, pasa entonces a ésta, la necesidad de ser purificada. Platón adopta esta manera de pensar que en Grecia tiene origen en los cultos extáticos a Dionisio, pero en vez de prescribir iniciaciones o ritos, prescribe a la

filosofía como la disciplina por excelencia con capacidad de depurar los pensamientos y el alma.

Fedón sigue siendo el mejor ejemplo para encontrar estas afirmaciones respecto a la filosofía:

1. Pues si no es posible por medio del cuerpo conocer nada limpiamente, una de dos: o no es posible adquirir nunca el saber, o sólo muertos. Porque entonces el alma estará consigo misma separada del cuerpo, pero antes no. Y mientras vivimos, como ahora, según parece, estaremos más cerca del saber en la medida en que no tratemos ni nos asociemos con el cuerpo, a no ser en la estricta necesidad, y no nos contaminemos de la naturaleza suya, sino que nos purifiquemos de él, hasta que la divinidad misma nos libere. Y así, cuando nos desprendamos de la insensatez del cuerpo, según lo probable, estaremos en compañía de lo semejante y conoceremos por nosotros mismos todo lo puro, que es seguramente lo verdadero. Pues al que no esté puro me temo que no le es lícito captar lo puro. (67b)

2. — Bienaventurado Simmias, quizá no sea ése el cambio correcto en cuanto a la virtud, que se truequen placeres por placeres y pesares por pesares y miedo por miedo, mayores por menores, como monedas, sino que sea sólo una la moneda válida, contra la cual se debe cambiar todo eso, la sabiduría. Y, quizá, comprándose y vendiéndose todas las cosas por ella y con ella, existan de verdad la valentía, la moderación, la justicia, y, en conjunto, la verdadera virtud, en compañía del saber, tanto si se añaden como si se restan placeres, temores y las demás cosas de tal clase. Y si se apartan del saber y se truecan unas por las otras, temo que la virtud resultante no sea sino un juego de sombras, y servil en realidad, y que no tenga nada sano ni verdadero. Acaso lo verdadero, en realidad, sea una cierta purificación de todos esos sentimientos, y también la moderación y la justicia y la valentía, y que la misma sabiduría sea un rito purificador.

Y puede ser que quienes nos instituyeron los cultos místéricos no sean individuos de poco mérito, sino que de verdad de manera cifrada se indique desde antaño que quien llega impuro y no iniciado al Hades yacerá en el fango, pero que el que llega allí purificado e iniciado habitará en compañía de los dioses...» «...Y estos son en mi opinión, no otros sino los que han filosofado rectamente. (69c-d)

3. Sin embargo, a la estirpe de los dioses no es lícito que tenga acceso quien haya partido sin haber filosofado y no esté enteramente puro, sino tan sólo el amante del saber.

Aquellos a los que le importa algo su propia alma y que no viven amoldándose al cuerpo, no van por los mismo caminos que estos que no saben a dónde se encaminan, sino que considerando que no deben actuar en sentido contrario a la filosofía y a la liberación y el encanto de ésta, se dirigen de acuerdo con ella, siguiéndola por donde ella los guía. (82c-d)

De modo que para Platón, la filosofía es una disciplina purificante que permite al filósofo ir depurándose de los apegos y deseos del cuerpo, que retienen al alma atada a lo corpóreo, a la vez que la mantiene en una especie de ceguera que no le permite atisbar las verdades de orden superior. Una vez más, podemos apreciar cómo Platón usa un vocabulario iniciático cuando se refiere a enseñanzas místicas que él mismo usa como defensa de sus propuestas escatológicas. Sin embargo, no nos debe pasar desapercibido que el sentido general de cada una de las tres estrofas, es la noción de la filosofía como una disciplina catártica. Aquí tenemos otro ejemplo de cómo Platón usa conceptos de los sacerdotes místicos pero sin imbuirse en la original significación ritualística que tenían, sino que el filósofo nos habla de una pureza intelectual que conduce paulatinamente, a la pureza del alma. Lo sensorial enturbia la mente cuando ésta se proyecta hacia lo externo. Platón nos habla de la filosofía como de un sistema que se mueve naturalmente hacia una ética, a través de la racionalidad, nos podemos dar cuenta de la futilidad de las acciones desmesuradas, dirigidas por el instinto. La razón cuando analiza y medita, libera al hombre de la agitación que naturalmente produce el devenir y nos encausa hacia la calma que sólo aquel que se ha dedicado a la filosofía puede atestiguar a la hora de la muerte. La purificación filosófica restablece en el hombre lo que haya de divino en él. Mientras en vida, el filósofo se mantenga entregado a la captación de lo inmutable, éste va asemejándose a lo divino,

mientras se desliga cada vez más de lo precedero. Por esta razón, cuando un individuo de ese calibre muere, desencadenándose de la última rémora que lo ligaba a lo terrenal, es decir, el cuerpo, se dirige finalmente al reino de lo inalterable, aquello que verdaderamente Es. El alma, completamente purificada, se sale de la órbita de las reencarnaciones y es de esta manera que Platón intenta mostrar cómo la filosofía no sólo depura el pensamiento, alejándolo de las pasiones que alteran al hombre, sino que hay detrás, una visible intención metafísica cuando nos habla de cómo el alma se libera de los infortunios del Hades para reclamar para sí un lugar junto a los dioses como alma divina que en principio es.

Llegados a este punto, parecerá quizás evidente, que la filosofía es para Platón algo más que una disciplina puramente racional, sino que es una práctica con una dimensión religiosa cuando el filósofo nos habla de un alma que debe ser purificada para que ésta pueda cumplir su destino escatológico. En el *Fedón*, la propuesta platónica sobre la muerte, lo que ella significa y cómo debe ser abordada, es examinada desde una perspectiva metafísica que toma muchos elementos de postulados teológicos. Platón incorpora doctrinas trascendentalistas que le resultan aprovechables en su apuesta por la filosofía como la gran depuradora, que de manera intrínseca actúa como la gran liberadora del alma. Para concluir con el tema de la purificación en Platón, expondré la visión de Rodhe acerca de esto:

Morir, matar dentro de uno todo lo que en uno hay de visible, de sensorialmente material: tal es la meta, el fruto de la filosofía. "Prepararse para la muerte": he aquí lo que distingue y caracteriza al filósofo perfecto entre los demás hombres. La filosofía es para él, la gran liberadora, la que rescata su alma para siempre de las trabas del cuerpo, de sus apetitos, de sus prisas y sus emociones, y conmociones, para restituirla por entero a lo eterno y a su paz⁷⁶.

⁷⁶ *Psique: la Idea de la Inmortalidad del Alma y la Inmortalidad entre los Griegos*, posición 5.046.

3.4 *Fedro* y el Banquete: la filosofía como iniciación y salvación para el alma

Fedro

En el *Fedro*, encontramos la síntesis y el desarrollo de todo el pensamiento platónico respecto a la trasmigración de las almas (246e – 257a). Para exponer su pensamiento, Platón presenta al alma como un auriga que va manejando un carro alado con dos caballos, uno representa la naturaleza racional de cada individuo y el otro representa todo la naturaleza pasional, siempre ávida de descos. En el mito, tenemos a un ente que fue provisto en un principio con alas—símbolo inconfundible de lo elevado—que se va alejando de las esencias, los modelos perfectos de la realidad, y por lo tanto, se encuentra en descenso continuo. Dichas alas van deshaciéndose mientras más se acerca a la dimensión de lo corpóreo. Esta situación hace que finalmente el alma caiga a la Tierra en donde le toca encarnar en un cuerpo. Al igual que el mito escatológico de la *República*, el mito del *Fedro* ya ha sido analizado en otro capítulo, por lo que se fijará la atención en otros aspectos de la propuesta reencarnacionista que nos presenta Platón.

Fedro comienza el diálogo, refiriendo una carta que le envió un admirador al joven Lisias, incitándolo a que éste corresponda a sus intenciones de cortejo, pues el pretendiente no está enamorado de él, y por lo tanto no lo conducirá al desenfreno, pues no lo guían sus pasiones. Ello daría como resultado una unión conveniente para ambos. Sócrates por su parte, se encuentra en desacuerdo con la postura expuesta y comienza su discurso en defensa del amor y por qué éste es un bien que debemos respetar como algo sagrado. Ya veremos que lo lleva a Sócrates a proponer al amor como una especie de locura divina, surge en realidad, porque la fuerte emoción que provoca el enamoramiento en nosotros, nos conecta con la memoria de las esencias que contemplamos en otra vida. Nos enamoramos porque aquella persona que amamos, nos recuerda

vagamente la esencia de la belleza, eterna e inamovible, al cual una vez estuvimos expuestos. Por supuesto, para llegar a esta conclusión es necesaria una serie de argumentos que lo preceden, en donde antes que nada, es necesario demostrar que hemos existido, antes de la actual vida.

3.4.1 La filosofía como iniciación

En el *Fedro*, nos encontramos con un concepto importante en el desarrollo del diálogo. Una idea abiertamente religiosa en definitiva, que resulta clave para entender su pensamiento frente a la reencarnación, este concepto no es otro que el de *manía*⁷⁷.

«Tanto más bello, es según el testimonio de los antiguos, la manía que la sensatez, pues una nos la envían los dioses, y la otra es cosa de los hombres. Pero también, en las grandes plagas y penalidades que sobrevienen inesperadamente a algunas estirpes, por antiguas y confusas culpas, esa demencia que aparecía y se hacía voz en las que lo necesitaban, constituía una liberación volcada en súplicas y entrega a los dioses. Se llegó así, a purificaciones y ceremonias de iniciación, que daban la salud en el presente y para el futuro a quien por ella era tocado, y se encontró, además, solución, en los auténticamente delirantes y posesos, a los males que los atenazaban. El tercer grado de locura y de posesión viene de las Musas, cuando se hacen con alma tierna e impecable, despertándola y alertándola hacia cantos y toda clase de poesía, que al ensalzar mil hechos de los antiguos, educa a los que han de venir...»

«...Todas estas cosas y muchas más te puedo contar sobre las bellas obras de los que se han hecho 'maniáticos' en manos de los dioses. Así pues, no tendremos por qué asustarnos, ni dejarnos conturbar

⁷⁷ Generalmente, el término griego *manía*, es generalmente traducido por locura o demencia, aunque no se acerque al sentido más exacto de la palabra. Esta manía a la que se refiere Platón, tiene su origen en la divina locura que se posesionaba de los celebrantes de los misterios eleusinos cuando en su exaltación sensorial, creían comulgar con Dionisio. El sentido que le imprime Platón cuando en el *Fedro* nos habla de las manías inspiradas por los dioses, es esencialmente el mismo.

por palabras que nos angustien al afirmar que hay que preferir al amigo sensato y no al insensato. Pero, además, que se alce con la victoria, si prueba, encima, eso de que el amor no ha sido enviado por los dioses para traer beneficios al amante o al amado. Sin embargo, lo que nosotros por nuestra parte, tenemos que probar es lo contrario, o sea, que tal 'manía' nos es dada por los dioses para nuestra mayor fortuna...» (Fedro 245a-c)

Esta sección del *Fedro*, nos habla de un Sócrates vivamente entusiasmado por la inspiración de índole divina y por todos aquellos que de manera auténtica son capaces de verse imbuidos en este tipo de locura. Platón siente verdadera admiración por este tipo de hombres y mujeres que son partícipes de una sabiduría no tradicional. Un ejemplo de la simpatía platónica por este tipo de intuición como otra forma válida de conocimiento, lo tenemos en el *Banquete* con el personaje de Diótima, aquella sabia mujer que inicia a Sócrates en el sagrado conocimiento del amor. Los términos que usa Platón para describir a este personaje junto a la enseñanza que ésta le ofreció a Sócrates, es de corte religioso. Diótima, es en primer lugar una adivina y podemos suponer que es una adivina inspirada o en otras palabras, es una adivina extática, aquellas que se dejaban poseer por el dios, en estados de trance y obtenían de esta manera conocimiento que de otra forma permanecía oculto al común de los mortales. Platón sí respetaba enormemente este tipo de adivinos entusiasmados, pero desprecia a los charlatanes que en aquella época, iban por los pueblos y Estados, cobrando por sus conjuros y consejos. Muestra de la aceptación de Platón a este tipo de verdades reveladas, la tenemos en las siguientes estrofas:

Pero voy a dejarte por ahora y os contaré el discurso sobre Eros que oí un día de los labios de una mujer de Mantinea, Diotima, que era sabia en éstas y muchas otras cosas. Así por ejemplo, en cierta ocasión

*consiguió para los atenienses, al haber hecho un sacrificio por la peste, un aplazamiento de diez años de la epidemia*⁷⁸. *Ella fue, precisamente, la que me enseñó también las cosas del amor. (Banquete 201d)*

Lo que Diótima le describe a Sócrates, es el ascenso de las diferentes formas del deseo en la conciencia, hasta culminar en la captación de la esencia de la belleza, razón y origen de todas las formas que existen de amor. Sócrates se convierte en el que recibe esta enseñanza a través de medios religiosos, como si fuese un iniciado en los misterios. En este caso, Diótima inicia a Sócrates en el camino de la filosofía y el ascenso al que quiere llevarlo, es a un ascenso por el conocimiento que al final le permite llegar hasta la captación de las esencias. La diferencia estriba en que en vez de ser una iniciación de tipo frenético y desordenado, Sócrates está siendo iniciado en la práctica de la filosofía. Una sutileza muy platónica, que toma los conceptos más fuertes de las doctrinas religiosas y las aclimata a su pensamiento filosófico. Un poco más adelante en el mismo diálogo, cuando Alcibíades, acabando de llegar borracho al banquete que estaba teniendo lugar en ese momento, comienza a declamar un elogio a Sócrates, lo retrata como a un sátiro —estos últimos pertenecientes al séquito de Dionisio— indicándonos que bajo la apariencia de un hombre que no resultaba atractivo, se esconde la esencia de un hombre divino que embelesa al oyente sólo con sus palabras.

Pero, ¿qué no eres flautista? Por supuesto, y mucho más extraordinario que Marcias. Éste, encantaba a los hombres mediante instrumentos con el poder de su boca y aún hoy encanta al que interprete con la flauta sus melodías —pues las que interpretaba Olimpo digo que son de Marcias—. En todo caso, sus melodías, ya las interprete un buen flautista o una flautista mediocre, son las únicas que hacen que uno quede poseído y revelan, por ser divinas, quiénes necesitan de los dioses y de los ritos de iniciación. Más tú te diferencias de él sólo en que sin instrumentos, con tus meras palabras, haces lo mismo. De hecho,

⁷⁸ Como mencione, en una sección anterior, aquí Platón atestigua la antigua costumbre de los sacerdotes en hacer sacrificios para purificar una población entera que en este caso, era castigada por la peste.

cuando nosotros oímos a algún otro, aunque sea muy buen orador, pronunciar otros discursos, a ninguno nos importa, por así decir, nada. Pero cuando se te oye a ti o a otro pronunciando tus palabras, aunque sea muy torpe el que las pronuncie, ya se trate de mujer, hombre o joven quien las escucha, quedamos pasmados y posesos. (Banquete 215c)

Aquí hay una clara referencia a las iniciaciones y ritos de orden extático y más aún, Platón compara a Sócrates con un poseso de esta índole, que con su racionalidad aplastante, contagia al que lo escucha con el aguijón de la filosofía. Bernabé, también nos dice algo sobre este aspecto en Platón:

Platón, a quien las iniciaciones le resultan «juegos pocos serios», como acabamos de ver, cosas de “gente inepta”, le atrae sin embargo el esquema iniciático, y de ahí que busque una forma de salvar el testimonio órfico: si interpretamos que los iniciados son los verdaderos filósofos, todo el esquema adquiere ahora una nueva dimensión, esa sí es aceptable por Platón⁷⁹.

Platón expone una clara objeción a las conjuraciones y ritos que garantizan un lugar privilegiado en el más allá, especialmente presentado en el libro II de la *República*. Ya se ha mencionado que Platón siente un especial desprecio por todos aquellos hombres y mujeres que andan de pueblo en pueblo haciendo un uso indiscriminado de conjuros a cambio de una remuneración económica. Ésto los hace dignos de ser expulsados de su ciudad ideal. Platón es un pensador dado a la ética como algo necesario e indispensable para la vida humana, por lo tanto, la idea de que un alma se salve sólo por el hecho de hacer algunos sacrificios y recitar algunas oraciones, sin importar su impronta moral, es para el filósofo una idea inaguantable. Sin embargo, como bien apunta Bernabé, sí que le cautiva el proceso iniciático y cómo esta puede tener un efecto depurativo. Y para Platón, no hay mejor figura para representar esto como Sócrates. Su maestro será inmortalizado a través de los diálogos, como el modelo del hombre

⁷⁹ Platón y el Orfismo, pág. 229.

ideal que expone al mundo los argumentos filosófico-religiosos de su propio pensamiento. Sócrates va a simbolizar la imagen del hombre casi ascético, equilibrado en sus emociones, correcto en sus actos, que recoge la ética y la política de forma armoniosa y que predica la contemplación y purificación de los pensamientos para alcanzar la condición de sabio, asemejando un estado más bien divino. El Sócrates que ahora acabo de describir se encuentra especialmente representado en otra estrofa del *Banquete* dentro del mismo elogio al que anteriormente hice referencia. Alcibíades continúa su discurso describiendo el carácter inquebrantable de Sócrates, evocando cierta ocasión en la que estuvo a solas con el filósofo y luego de haber intentado seducirlo, sólo obtuvo de ello, el acercamiento de un padre frente a su hijo. Además, habla sobre su temple inflexible ante situaciones básicas corporales como el frío, el cansancio, el hambre o la abundancia en campañas de batalla, y cómo éste se comporta de forma mesurada ante todas ellas, sin presentar ninguna queja, sin importar cuán difícil fuese la situación por la que estuviera pasando. La siguiente estrofa señala una situación anecdótica, en la que Sócrates, meditando sobre algo, entra en un estado contemplativo durante todo un día ante lo cual sus propios compañeros mostraron asombro. La culminación de dicho estado, sólo termina cuando el filósofo hace una oblación al sol naciente, lo que demuestra el carácter religioso que impregna el pensamiento socrático:

«...en cierta ocasión, durante la campaña, es digno esto de oírse. En efecto, habiéndose concentrado en algo, permaneció de pie en el mismo lugar desde la aurora meditándolo, y puesto que no le encontraba la solución no desistía, sino que continuaba de pie investigando. Era ya mediodía y los hombres se habían percatado y, asombrados, se decían unos a otros:

—Sócrates está de pie desde el amanecer meditando algo.

Finalmente, cuando llegó la tarde, unos jonios, después de cenar —y como era entonces verano— sacaron fuera sus petates, y a la vez que dormían al fresco le observaban por ver si también durante la

noche seguía estando de pie. Y estuvo de pie hasta que llegó la aurora y salió el sol. Luego, tras hacer su plegaria al sol, dejó el lugar y se fue."⁸⁰ (220c).

Para notar aún más estos rasgos religiosos en la idiosincrasia platónica, volvamos nuestra atención nuevamente al *Fedro*, luego de Sócrates defender a la 'manía' como una inspiración proveniente de la divinidad, éste continúa usando vocabulario que evoca rasgos religiosos, tal como el verbo *enthousiaza*⁸¹ denota.

Por eso, es justo que sólo la mente del filósofo sea alada, ya que, en su memoria y en la medida de lo posible, se encuentra aquello que siempre es y que hace que, por tenerlo delante, el dios sea divino. El varón, pues, que haga uso adecuado de tales recordatorios, iniciado en tales ceremonias perfectas, sólo él será perfecto. Apartado así, de humanos menesteres y volcado a lo divino, es tachado por la gente como de perturbado, sin darse cuenta de que lo que está es 'entusiasmado'. (249d)

Cuando Platón nos habla del hombre entusiasmado, lo hace en un sentido claramente religioso, pues viene a indicarnos que cuando el alma que ha visto las esencias en una existencia anterior, entra en contacto con la belleza corpórea, su alma como por un encanto, es embargada por la inspiración, es decir, un delirio que en realidad es provocado por la esencia de la belleza en sí que éste ha contemplado en el plano de lo invisible. Por supuesto, este plano sólo será

⁸⁰ Es quizás evidente la similitud que existe entre este pasaje y los estados meditativos descritos en los tratados hindúes desde la antigüedad. También nos puede evocar aquellos estados meditativos a los que la historia nos cuenta que Pitágoras se entregaba en sus contemplaciones. Desde esta perspectiva, aquí se está describiendo una actitud reflexiva en la cual Sócrates se engancha hasta tal grado que se mantiene un día y una noche absorto tanto mental como físicamente. Este ensimismamiento es sin lugar a dudas una práctica nada común en la religiosidad popular griega y sin embargo, luego se describe cómo Sócrates le dedica una oración al sol después de haber salido de esta especie de trance. La oración al sol sí es de carácter habitual en las costumbres de la época, como bien lo explica C. García Gual en la edición de Gredos de 1988 en su comentario a este pasaje. Era un hecho común, dedicar una oración al alba y a la puesta del sol, lo que nos puede indicar que Platón quiere dejar reflejado que Sócrates cumple con la religiosidad popular, pero a la vez persigue doctrinas internas que no siguen los cánones de su tiempo.

⁸¹ *Enthousiaza* significa estar en lo divino, ser poseído por alguna divinidad.

reconocido por el filósofo, pues éste es quien ha realizado la inmortalidad de su alma, y anhela más que cualquiera regresar de manera permanente al plano de las Formas.

Rhode expone el sentido de entusiasmo en Platón de la siguiente manera:

Al llegar a esta altura, la investigación filosófica se trueca ya en entusiasmo. El camino que conduce de los valles de lo contingente a las cumbres del ser lo señala la dialéctica⁸².

3.4.2 El mundo visible: un estadio que el alma debe trascender

De modo que si el delirio y el entusiasmo, son el resultado de la visión de las esencias que alguna vez contemplamos, significa que la Tierra, representando lo corpóreo, es decir, el mundo visible, es como una cárcel para el alma que ansía regresar a su estado más perfecto, a su verdadero origen. La actual existencia, es una imagen oscura que vagamente refleja el resplandor de las Ideas. La materia actuaría entonces, como un obstáculo que con su sensoriedad, nos impide ver la realidad trascendente que imprime todo aquello que consideramos bello. Por lo tanto, si la verdad se encuentra en lo trascendente, existe entonces en el *Fedro*, un sentimiento de total distancia hacia el cuerpo. Platón describe perfectamente esta desestimación por lo corpóreo en el siguiente pasaje:

Ver el fulgor de la belleza se pudo entonces, cuando en el coro de bienaventurados teníamos a la vista la divina y dichosa visión, al seguir nosotros el cortejo de Zeus, y otros el de otros dioses como iniciados que éramos en estos misterios, que es justo llamar los más llenos de dicha, y que celebramos en toda nuestra plenitud y sin padecer ninguno de los males que, en tiempos venideros, nos aguardaban. Plenas y puras y serenas y felices las visiones en las que hemos sido iniciados, y de las que, en su momento

⁸² *Psique: La Idea del Alma y la Inmortalidad Entre los Griegos*, posición 5,015.

supremo, alcanzábamos el brillo más límpido, límpidos también nosotros, sin el estigma que es toda esta tumba que nos rodea y que llamamos cuerpo, prisioneros en él como una ostra. (250c)

Platón usa una imagen mitológica para proponernos un argumento fundamental en su pensamiento: el origen divino del alma y del que ya no somos parte por estar imbuidos de manera total en la realidad visible. Sin embargo debo señalar la crítica que con razón se ha hecho de la traducción de *sema* como sepultura, pues como bien nos explica Bernabé, la palabra *sema* tenía dos sentidos, sepultura ó señal. Por lo tanto el cuerpo puede ser tomado como una sepultura o como señal indeleble del alma que reside en él. Por consiguiente, puede captarse en las palabras de Platón un solo sentido o ambos. En la próxima estrofa, Bernabé aclara su posible sentido:

Con esta etimología, aunque mantiene sin crítica las opiniones órficas sobre la expiación del alma en el cuerpo, propone una alteración substancial de la interpretación del papel del cuerpo. No es tanto sepultura, o prisión cuanto recinto en que el alma se mantiene sana y salva.⁸³

En este caso, mantengo la misma opinión que Bernabé; esta desestimación por parte de Platón hacia el cuerpo, es una postura claramente religiosa, y en especial órfica, pero independientemente del origen, creo que la postura filosófica del filósofo es altamente positiva. La purga por la que pasa el alma a través del cuerpo, es el acceso que abre la entrada hacia la filosofía. Por lo tanto, considero que se puede hacer una lectura de *sema* en ambas direcciones, es decir, tanto como sepultura, pues se puede ver una clara referencia al cuerpo como cárcel del alma que por hallarse en dicha situación, tiene una visión confusa de la realidad, como por

⁸³ Platón y el Orfismo, página 223.

estancia, el alma, al estar dentro de un animal vivo, es a su vez protegida por éste mientras se encuentre en su interior.

3.4.3 Soteriología platónica: el conocimiento como medio de escape al círculo de reencarnaciones

Por último, el punto quizás, más importante dentro del proceso de metempsicosis, se encuentra en el ámbito epistemológico que cubre el curso de dicho proceso. El conocimiento, se convierte en el ingrediente principal que nos permite hacernos conscientes de la existencia del alma y su ciclo de trasmigración, en donde, una vez aceptado este supuesto, podemos intentar liberarnos de su círculo repetitivo. En Platón, es firme la carga ética de toda acción humana. Con la reencarnación, más que con otros conceptos, el conocimiento, unido a valores éticos, conforman la ecuación que hace funcionar el mito del *Fedro*, que visto en todo su conjunto, se transforma en una soteriología, no sólo porque trata sobre la existencia del alma antes y luego de la muerte, sino porque Platón brinda una solución, un escape temprano al proceso de reencarnación. El concepto de soteriología nos remite por sus orígenes a la noción de salvación, pero salvación, ¿de qué? Platón concibe el ciclo de reencarnaciones como un trayecto casi interminable en el cual el hombre, puede ser arrastrado de manera continua a través de muchas vidas por los caminos de la insensatez, la injusticia y el desorden a la que nos lleva una vida de autocomplacencia. Cuando Platón acoge la doctrina reencarnacionista en el seno de su filosofía, acepta con ella, las consecuencias que esto acarrea, en donde la repetición constante de estas condiciones de vida, se convertiría en un suplicio, en especial cuando el cuerpo representa un obstáculo en la captación de lo verdadero. La vida filosófica se convierte en la salvación para el

alma que desea alejarse del devenir, en búsqueda de las regiones donde se encuentra 'la ciencia sin mezcla' y lo divino. El concepto de salvación a través de la filosofía, es expresado por Platón de la siguiente manera:

1. Porque allí mismo desde donde partió no vuelve alma alguna antes de diez mil años —ya que no le salen alas antes de ese tiempo— a no ser que haya filosofado sin engaño, o haya amado a los jóvenes con filosofía. Éstas, en el tercer periodo de mil años, si han elegido tres veces seguidas la misma vida, vuelven a cobrar sus alas y, con ellas, se alejan al cumplirse esos tres mil años. (249a)

2. De esta manera, si vence la mejor parte de la mente, que conduce a una vida filosófica, transcurre una existencia en la felicidad y concordia, dueños de sí mismos, llenos de mesura, subyugando lo que engendra la maldad en el alma, y dejando en libertad a aquello en lo que lo excelente habita. Y, así pues, al final de sus vidas, alados e ingravidos, habrán vencido en una de las tres competiciones verdaderamente olímpicas, y ni la humana sensatez, ni la divina locura pueden otorgar al hombre un mayor bien. (256b)

En la primera estrofa, Platón nos habla del escape temprano que recibe aquella alma que escoge en tres encarnaciones consecutivas, una vida gobernada enteramente por la filosofía. De otra forma, el alma tardará 10,000 años en un ciclo continuo de reencarnaciones para poder llegar nuevamente al punto de partida desde donde se pueden divisar nuevamente las Esencias. Sólo después de haber recorrido el ciclo completo, el alma tendrá una única oportunidad de contemplar de nuevo la Ideas y tratar de fijarse en ellas. Si el alma, dejándose arrastrar de nuevo por su parte rebelde, no logra divisar suficientemente las Esencias, se irá alejando de la verdad para verse envuelto en el ciclo de reencarnaciones indefinidamente. Pero Platón presenta una solución a esta larga sucesión de vidas, y el remedio a ello se encuentra en la filosofía. La filosofía, es una práctica que conduce al hombre a una vida justa, y a su vez, es una disciplina mental que permite acercarse a lo real desde una perspectiva puramente racional. Como

consecuencia, la filosofía, tanto a nivel intelectual como práctico, guía al individuo hacia una liberación prematura dentro de la serie de reencarnaciones.

En la segunda estrofa, Platón nos habla acerca de la recompensa que les espera a los enamorados que se dejaron llevar por la parte de su alma que es racional, es decir, si fueron guiados a través de sus vidas por la filosofía, además de gozar de verdadera felicidad en la tierra, recibirán luego de la muerte el mayor de los bienes, sus almas, ingravidas y ligeras, se elevarán fácilmente hacia las Esencias. De modo que tenemos en Platón un concepto de liberación que funciona en dos dimensiones: 1) el físico y 2) el inmaterial. El primero se da en el mundo visible, liberándonos de continuar viviendo una y otra vez dentro de un cuerpo, y el segundo se incorpora en un nivel inmaterial en donde el alma, ya no experimentará las consecuencias de una vida injusta en una dimensión supraterrrestre. Sin embargo, la preocupación principal de Platón en este diálogo, se dirige al plano metafísico. Tanto el concepto de escatología como de soteriología, ambos formando parte de los temas principales que rodean al *Fedro*, son ramas que van ligadas irremediablemente a códigos de comportamiento que tienen repercusiones no tanto en nuestro cuerpo, sino más bien, en nuestra psique o alma. Pero en la especie humana, lo que catapulta la indagación sobre el sentido y la finalidad última de la vida, es la corporeidad y sus sensaciones, las emociones, y la angustia que provoca la existencia misma. Platón es muy consciente de las condiciones que incitan al hombre a dirigir el pensamiento hacia los conceptos más elevados, y se basa en ellas para promover la concentración en las Ideas, yendo de la usual multiplicidad de sensaciones hacia el origen que le da forma a esa multiplicidad. No olvidemos que lo que da lugar a la discusión en el *Fedro*, es el discurso de Sócrates en defensa del amor y por qué este delirio o "manía" debe verse como un fenómeno bueno y no como un mal que deba ser evitado. El delirio que provoca el enamoramiento en los humanos, es disparado por la sensación de

belleza que nos inspira la persona amada, y que crea en nosotros las condiciones que permiten dirigir la mirada hacia las Esencias que lo originan. La insistencia de Platón por desembarazarnos de lo que nos enseñan los sentidos acerca de la materia siempre cambiante, para redirigir la atención hacia los valores eternamente fijos, es el concepto crucial para comprender cómo la metempsicosis encaja en todo el panorama discursivo acerca de amor. El sentimiento amoroso en este diálogo, funciona como catalizador de la memoria hacia la búsqueda de un origen que le dé significado a dicho sentimiento, en otras palabras, los trastornos provocados por la sensación del amor, es la prueba más fuerte a favor de la doctrina platónica sobre las Esencias. El amor provoca en nosotros una especie de locura que difícilmente racionalizamos. Cuando la peor parte de nuestra alma, maneja nuestro comportamiento, simplemente nos dejamos arrastrar por la pasión y el exceso de la pura emoción. Pero si mantenemos una vida avocada hacia la virtud, en otras palabras, si la filosofía como una práctica de vida, dirige nuestros pasos, el delirio que se posesiona de los enamorados es positivo, pues nos reconecta con las esencias como los contenedores de la belleza en sí misma y por la cual, con toda razón, suscita en el intelecto el impetuoso deseo de volver a reunirnos con la fuente de esa belleza, es decir, las Ideas. Lo que Platón nos indica, es que, de no haber estado expuestos anteriormente a la esencia de la belleza en alguna otra existencia, sería imposible albergar ni siquiera una idea de lo bello y por consiguiente, tampoco podríamos albergar la sensación del amor. Previamente, debimos haber tenido la experiencia de ello ante nuestro ser. El frenesí que provoca el amor en la psiquis humana es un llamado al recuerdo para intentar captar el origen de ese sentimiento. La finalidad es pasar de la multiplicidad caótica de las sensaciones que nacen y mueren, para dirigirnos hacia una unidad coherente. El amor pasional, nos sirve sólo como un primer escalón para ascender hacia un amor más elevado, aquel que nos permite concebir la

verdad, en otras palabras, el amor que sólo el filósofo, en busca de la sabiduría puede permitirse. La filosofía, más que un concepto abstracto, es un estilo de vida que predispone al individuo con más facilidad a tres aspectos: 1) permite la apertura hacia las Esencias como el conocimiento que despierta el pensamiento hacia dimensiones más elevadas, 2) concilia la justicia como el modo de vida que evita la esclavitud desmedida hacia lo corpóreo, y 3) posibilita el concepto de reencarnación en la razón, como consecuencia lógica de un alma que se presenta como inmortal. Por todo ello, se constituye finalmente a la filosofía como la guía imprescindible para realizar la divinidad dentro de nosotros, y la vida filosófica como la vía por la cual el alma se verá liberada del ciclo de encarnaciones, en otras palabras, la vida filosófica constituye la salvación para el alma humana. Morgan describe el concepto platónico de salvación en las siguientes palabras:

Platón desarrolla una visión epistemológica y metafísica de tal modo que la búsqueda (en el individuo) ocurra; este es el intento platónico de entender qué es la filosofía. En parte, requiere mostrar que la indagación (filosófica) llega hasta el conocimiento de objetos divinos, las Formas, y el ganar tal conocimiento hace al alma más y más como estos objetos. El aprendizaje en Platón, es, un proceso de ritual extático porque es organizado con precisión, religiosamente motivado por el deseo de volverse divino, y facilitado por el supuesto de que el alma humana, que es inmortal, puede volverse divina o casi divina. El resultado de esta apropiación platónica de los modelos extáticos, es una concepción de la filosofía como una meta que dura toda una vida en busca de la salvación⁸⁴.

3.4.4 Recapitulación:

A través de este capítulo, podemos ver cómo Platón postula por todas partes en sus diálogos, conceptos metafísicos con un matiz religioso. Sin embargo, debo advertir nuevamente, que la

⁸⁴ *Plato and Greek Religion*, página 233.

connotación religiosa platónica se desarrolla bajo un sentido de reunificación, es decir, de vinculación con lo divino. El alma, se convierte para el filósofo en objeto de culto: el alma se superpone al cuerpo, la rige y es la razón por la que lo animado obtiene sentido. Pero el alma, comparte con lo divino su naturaleza, pues su esencia es también divina. Por lo tanto, un ser que comparte características con lo divino es inmortal, y por consiguiente, su cuidado pasa a ser lo más importante para el filósofo, especialmente porque el alma quedará impresa con las acciones que cometió en vida (*Gorgias*), tiene la capacidad para ser purificada de las pasiones que la atan a lo corpóreo y no le dejan atisbar lo verdadero, es decir, las Ideas (*Banquete, Fedro*), razón por la cual, se verá arrastrada a los destinos infernales o paradisiacos dependiendo de las acciones precedentes, luego de ésta separarse del cuerpo en la muerte (*República, Fedón*) y sufrirá las consecuencias de un ciclo casi interminable de reencarnaciones en donde se verá imposibilitado de escapar de ello (*Fedro*).

Conclusión:

A través de los capítulos que hemos recorrido, hemos visto de manera concisa el desarrollo de una doctrina que ha sido y sigue siendo vigente hasta el día de hoy como lo es la reencarnación. Sin embargo, Platón usa esta doctrina bajo aspectos precisos que intercala y transforma para ser ajustados a su propia visión de la realidad. Es especialmente en el último capítulo, que estos aspectos se hacen más evidentes y pueden ser delineados dentro de un esquema que se conforma en tres partes: a) a través del conocimiento, podemos reconocer la inmortalidad del alma, b) puesto que el alma es inmortal, ésta debe ser purificada, y c) puesto que el alma es inmortal y susceptible a ser purificada, su destino se encuentra en alcanzar lo divino, y con ello salvarse.

He intentado plasmar a un Platón que hace uso de estas categorías en la exposición de su filosofía cuando se remite a la metempsicosis. Éstas, sin embargo, son ideas de carácter religioso o metafísico si hablamos de conceptos como el alma y su continuidad, bajo una forma coherente, individual y personal. Podemos notar con facilidad, que cuando Platón va a exponer sus propuestas más sutiles, como el alma, las Ideas, la reminiscencia, o los mitos escatológicos, éste alude a antiguos axiomas de forma vaga, bajo el calificativo de *hombres y mujeres sabios*, algunas veces, y en otras menciona, *lo que nos dicen los misterios*, que no son más que formas nebulosas en su mayoría, de presentar doctrinas pitagóricas ó enseñanzas órficas. En este aspecto, puede ser especialmente clarificador lo que con razón nos dice Bernabé:

Mucho es lo que toma (Platón) de los postulados órficos sobre el origen y naturaleza de las almas. Admite que el alma es inmortal, acepta a la palíngenesia, la idea de la expiación de las almas, y el valor de la pureza (que moraliza, naturalmente) y aprovecha para insertar la reencarnación en la teoría de la reminiscencia... » «...Platón ha trabajado, pues, sobre modelos órficos en un gran número de pasajes, en

algunos de los cuales incluso el modelo llega a ser irreconocible. Y es porque incorpora ya como propiamente platónicos, elementos que no son ya órficos más que como un esqueje en un injerto, que luego germinó como algo propio, frondoso y diferente en donde ya es difícilísimo identificar la planta de la que el esqueje procedía⁸⁵.

Tal como Bernabé menciona, no es fácil señalar de qué doctrinas o quiénes son los pensadores de los que Platón hace uso para formular su teoría reencarnacionista, pues no se puede admitir que por utilizar enseñanzas órficas o pitagóricas, el filósofo deba ser calificado como órfico o pitagórico. Hay mucho de su propia impronta en la expresión particular de sus propuestas, en especial cuando substituye los rasgos más mágicos de las posturas teológicas por la racionalidad que siempre lo caracteriza. Sin embargo, no porque no señalemos a Platón siendo parte de una doctrina o la otra, significa que no podamos identificar las corrientes de las que se ve influenciado. Lo que con seguridad sí podemos admitir, es que la filosofía platónica sigue preceptos de corrientes religiosas heterodoxas provenientes de cultos extáticos, en donde el alma, por su capacidad para comulgar con la naturaleza divina, adquiere una nueva dignidad nunca antes propuesta por la religión tradicional olímpica. Morgan llamó a la religiosidad platónica *teología natural*. Este concepto implica la aceptación de la existencia de lo divino, a través del entendimiento de la naturaleza. La naturaleza y su orden inherente, al final, requieren de la divinidad como última explicación al origen y ordenación del universo.

Platón, sin embargo, tiene una forma muy particular de presentar los postulados más trascendentales de su pensamiento, presentando a la filosofía como el centro en el cual giran todas sus propuestas metafísicas. En el *Banquete*, se puede apreciar cómo la filosofía es presentada por el personaje de Diótima bajo el aspecto de la iniciación, por cuya causa el hombre

⁸⁵ *Platón y el Orfismo*, pág. 231.

puede encaminarse en el sendero de la sabiduría. En el *Fedón*, podemos ver cómo la filosofía a nivel práctico y teórico, purifica al hombre de la pasión por lo corpóreo preparándolo para morir y dar con valentía, el salto desde esta existencia hacia la próxima. Y sobretodo, es en el *Fedro*, en donde podemos advertir cómo la filosofía libera al alma del ciclo de reencarnaciones devolviéndole las alas que lo elevarán a la dimensión de lo inmutable. Tenemos por lo tanto los tres aspectos anteriormente mencionados: filosofía como iniciación, filosofía como agente purificador y filosofía como una práctica que libera. Este esquema me permite incluir a Platón con bastante confianza, dentro de los filósofos teológicos de la antigua Grecia. No olvidemos que aunque Platón lleva de manera racional todas sus propuestas metafísicas, todas estas ideas son, en efecto, metafísicas. En esto me baso para declarar que cuando Platón usa la doctrina de la metempsicosis, lo hace desde una perspectiva religiosa, aunque ésta involucre una parte evidentemente ética y política, es principalmente teológica. Más aún, cuando usa a la reencarnación como base para explicar de dónde surge el conocimiento, o qué le espera al alma en el más allá, o cómo puede ésta salvarse del ciclo de encarnaciones. No obstante, Platón no usa cualquier esquema, sino que usa uno muy específico —ya mencionado en el capítulo histórico— que incluye también tres vertientes: 1) existe un alma que es inmortal y que reencarna, 2) el destino y la forma en que se desarrolle dicho proceso, dependerá enteramente del propio individuo, de las acciones y consecuencias de sus propias acciones, y 3) existe un escape al ciclo de reencarnaciones. Esta fórmula tan particular, en el cual fue enseñado el mecanismo interno de la reencarnación, tiene su origen, como ya hemos advertido, muy atrás en la historia comenzando probablemente con los antiguos *Vedas*, y sólo es expuesta de forma similar en India y en Grecia. Sin embargo, existe una gran diferencia entre ambas culturas: el concepto de reencarnación, le costó a India siglos de desarrollo, mientras que en Grecia aparece y es usado bajo la misma

forma por diferentes corrientes y pensadores. En Grecia no se desarrolla, sino que mantiene más o menos la misma estructura a través del tiempo. Por lo tanto, no puedo hacer otra conclusión: si hubo una influencia, fue de India hacia Grecia y no al revés. Esto quizás sea más de lo que algunos académicos estarían dispuestos a admitir, pero dados los trazos históricos, ésta es, posiblemente, la posición más acertada.

Volviendo a Platón en espacio y tiempo, son especialmente los órficos, Pitágoras, Empédocles de Ácraga, Píndaro —este último mencionado directamente por Platón en el *Menón* (81a) — y por supuesto Sócrates, los que a grandes rasgos, principalmente exponen la reencarnación en Grecia. En todos, la línea que se sigue al exponerla, es teológica y por lo tanto, Platón continúa con este mismo patrón. En este sentido, la reencarnación es para Platón un mecanismo que surge como consecuencia del encuentro entre el alma y el mundo sensible. Esta interacción en un primer plano, provoca que haya un descenso del alma hacia la dimensión visible, pero a la vez, y en un segundo plano, es lo que nos empuja a reconocer el mundo inteligible que subyace a los sentidos, haciendo que nazca en nosotros, el deseo de unificarnos con lo inmutable, es decir, con las Ideas. Dentro de este panorama, la reencarnación entraría en el panorama como un argumento necesario si se acepta la existencia del alma y su inmortalidad, cuya doctrina intenta legitimar el recorrido del alma en una realidad que se perpetúa luego de la muerte. Si no hay reencarnación, no hay una resolución justa para los actos del ser humano, una cuestión que es de suma importancia para Platón.

Por lo tanto, no puedo evitar colocar a Platón formando parte de una corriente filosófica-religiosa muy viva, es decir, no se circunscribe a lo puramente formal, sino que toda su propuesta es práctica: Si sigues los pasos de la filosofía como disciplina tanto a nivel práctico como teórico, tendrá un efecto depurativo en tres niveles o dimensiones: A) en la dimensión del

intelecto, te dirige hacia una realidad trascendente —las Ideas— como la realidad última que da origen a todo lo que vemos. B) en la dimensión práctica, te va desligando de la atracción hacia lo sensorial y lo corpóreo. Y C), a un nivel metafísico, el alma es liberada de recompensas y castigos en el más allá, incluido el ciclo de reencarnaciones, alejándose al fin del devenir, para fijarse en lo que permanece.

El verdadero filósofo por lo tanto, persigue la divinidad viviendo una vida bajo altos criterios éticos, guiándose siempre por la razón, pero anhelando la reintegración con aquello que es invisible para el ojo, pero muy claro para el alma. Por lo tanto, Platón nos deja por todas partes en su propuesta filosófica, visos de una religiosidad distinta, llena de influencias foráneas, que no formaban parte de la ortodoxia tradicional griega. Al menos, la doctrina de la reencarnación es claramente extranjera, extraña a los cimientos del pensamiento helénico. Sin embargo, los griegos acogieron estas nuevas formas de mirar a la divinidad y Platón es uno de los pensadores que más se vio inspirado por las nuevas corrientes, con lo cual construye toda una filosofía de vida. ¿Desde qué regiones llegaron estas doctrinas? ¿Hasta dónde se pueden rastrear sus orígenes? ¿Cuál fue el verdadero alcance de estas doctrinas en las formulaciones filosóficas de los pensadores griegos? Son quizás las preguntas que le toque responder a todos aquellos que se interesen en rastrear las bases de las creencias que han dado origen a civilizaciones enteras como lo son temas tan trascendentales como el alma, la reencarnación y el principio y destino último de dicha alma. Al menos esa fue la invitación que hizo Platón en su día: repensar a la divinidad ya no como algo lejano, sino como una característica inherente a la naturaleza humana. Para el filósofo, es con la captación de este potencial en nosotros, que el ser humano tiene la oportunidad de mejorar sus instintos más primarios y ponerlos al servicio de la *polis* en donde no sólo nos convertimos en mejores ciudadanos, llevando un orden a nivel social, producto sin lugar

a dudas, del orden interior de quien encuentra en el alma su verdadera esencia armónica y al cual le espera, de manera ineludible un destino inmortal.

1981. México, Georgia. *Diálogos* 1.

1982. Puebla, Benquero, Pedro.

1983. República, Diálogos 1.

1984. Tama, Diálogo.

1985. Prologos, Dos.

1986. Leyes, Obra.

1987. Parménides.

1988.

Bibliografía:

I. Diálogos platónicos centrales:

- Platón. (1986). Menón, Gorgias. *Diálogos* (Vol. II.) Madrid: Gredos.
- Platón. (1988). Fedón, Banquete, Fedro. *Diálogos* (Vol. III.) Madrid: Gredos.
- Platón. (1988). República. *Diálogos* (Vol. IV.) Madrid: Gredos.
- Platón. (1989). Timeo. *Diálogos* (Vol. V.) Madrid: Gredos.
- Platón. (1992). Protágoras. *Diálogos* (Vol. VI.) Madrid: Gredos.
- Platón. (1872). Leyes. *Obras Completas* (Tomo X.) Madrid: Editorial Patricio de Azcárate.
- Platón. (1871.) Parménides o de las Ideas. *Obras Completas* (Tomo IV.) Madrid: Editorial Patricio de Azcárate.

II. Literatura de investigación:

- (1993). *Upanisads, Isa-Kaivalya-Sarvasara-Amrtabindu-Atharvasira*. Madrid: EDAF.
- Agud, Ana & Rubio, Francisco. (2000). *La Ciencia del Brahman: Once Upanisad antiguas*, Barcelona: Trotta.
- Alcina, José. (1971). *Tragedia, Religión y mito entre los Griegos*. Barcelona: Labor.
- Bernabé Pajares, Alberto. (Año VII.) Platón y el Orfismo. *Seminario «Orotava» de Historia de la Ciencia*. 213-234.
- Brisson, Luc. (2007). Pitágoras y el Pitagorismo. *Revista de Filosofía Eikasía*. Número 12., 1-26.
- Budge, Wallis. (2003). *El Libro Egipcio de los Muertos*. Buenos Aires: Editorial Astri.
- Burkert, Walter. (2002). *De Homero a los Magos. La tradición oriental en la cultura griega*. Barcelona: El Acantilado.
- Elíade, Mircea. (1999). *Historia de las Creencias y las Ideas Religiosas* (Tomo I-II), Barcelona: Editorial Paidós.
- Évola, Julius. (2005). *El Misterio Hiperbóreo: Escritos Sobre los Indoeuropeos*. Barcelona: Ediciones Nueva República.
- González Escudero, Santiago. (1980). Los Mitos De La Cosmogonía Órfica Como Introducción Al Pitagorismo. *El Basílico*, num. 9, 9-19.
- Guthrie, W.K.C. (1970). *Orfeo y la Tradición Griega*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Gutman, Alejandro. (2009). *La Civilización de la India Antigua* (Vol. I). Recuperado de http://www.elportaldelaindia.com/El_Portal_de_la_India_Antigua/India_Antigua.html

- Issler, Daniel. (2009). *The Role of Afterlife Myths on Plato's Moral Arguments* (Tesis de Maestría). Georgia State University.
- Johnsen, Linda. (2006). *Lost Masters: Sages of Ancient Greece*. Pennsylvania: Himalayan Institute Press (Formato Kindle).
- Krishnanada, Swami. (1984). *Chhadongya Upanishads*. Rishikesh: The Divine Life Society Press.
- Lorenzatti, Joel J. (2006). *El Estatus Ontológico del Demiurgo en el Timeo de Platón*. Rosario: Universidad Nacional de Rosario.
- Maynade, Josefina. (1979). *Los Versos Áureos de Pitágoras. Los Símbolos y el Hieros Logos*. México: Editorial Diana.
- McEvelley, Thomas. (2002). *The Shape of Ancient Thought: Comparative Studies in Greek and Indian Philosophies*. New York: Allworth Press (Formato Kindle).
- Mondolfo, Rodolfo. (1942). *El Pensamiento Antiguo: Historia de la Filosofía Greco-Romana Desde los Orígenes hasta Platón* (Tomo I), Buenos Aires: Editorial Losada.
- Morgan, Michael L. (1993). *Plato and Greek Religion*. En Richard Kraut (Ed.), *The Cambridge Companion to Plato* (227-247pp.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Piulats, Octavi. (2006). *Egiptisophia: Relectura del Mito al Logos*. Barcelona: Kairós.
- Rohde, Erwin. (2006). *Psique: La Idea Del Alma Y La Inmortalidad Entre los Griegos*. México: Fondo de Cultura Económica (Formato Kindle).
- Romualdi, Adriano. (1972). *Los Indoeuropeos: Orígenes y Migraciones*. Roma: Ediciones del C.E.I.
- Vitsaxís, Vasilis. (2008). *Platón y Upanishads*. Buenos Aires: Teseo.
- Willoughby, Harold. R. (2009). *Orpheus and the Pursuit of Immortality Through Divinity*. Edición y formato Kindle.