

LA DOCTRINA DE LA TRANSMIGRACIÓN EN GRECIA PREPLATÓNICA

La doctrina de la reencarnación o transmigración del alma ha sido entendida a menudo de un modo muy difuso y ha sido asociada ilegítimamente a otras creencias sobre el destino *post mortem* de naturaleza muy diversa. No dejará de ser provechoso, por lo tanto, ceñirse provisoriamente a una definición. "Reencarnación —traducimos de la enciclopedia Hasting¹— es el pasaje del alma de un cuerpo a otro, usualmente de la misma especie, entre razas superiores y a menudo con implicancias éticas, siendo determinado el destino del alma en la tierra por su comportamiento en una vida anterior". No ignoramos, sin embargo, que esta definición puede ser criticada, pues es demasiado estrecha su referencia a "razas superiores" y, por otra parte, su afirmación de que es un alma la que pasa de un cuerpo a otro difícilmente podría concordar con la doctrina de la transmigración sostenida por el budismo, que rechaza la existencia de todo tipo de entidad sustancial permanente.

Varias son las palabras que nombran a esta doctrina: reencarnación, transmigración, metempsicosis, metensomatosis, palingenesia. Creemos que pueden utilizarse en forma indistinta, a pesar de que algunos análisis de extrema sutileza intentaron hallar en dichos vocablos connotaciones diversas —por ejemplo, estamos acostumbrados a escuchar que el término de metempsicosis es menos preciso que el de metensomatosis (pues se trata de sucesivos cuerpos que se asumen y no de sucesivas almas), o bien algunos prefieren usar "transmigración" para designar a la doctrina en su forma tradicional y reservar "reencarnación" para referirse a dicha creencia en su versión vulgar o moderna, v.g. en los movimientos espiritistas o teosóficos modernos.

¹ *Hasting Encyclopedia of Religion and Ethics*, XII 425.

Solo nos resta recordar que la palabra que usaron los griegos en la antigüedad es *παλιγγενεσία*.²

Entre los testimonios directos que poseemos respecto de la existencia de esta doctrina en Grecia, el más antiguo es el de Heródoto (II 123):

“Los egipcios son los primeros en sostener la doctrina de que el alma del hombre es inmortal y que, al ser destruido el cuerpo, ella penetra en otro animal nacido cada vez, y cuando lo recorrió todo —las criaturas de la tierra firme, del mar y del aire— nuevamente penetra en el cuerpo de un hombre que ha nacido, realizándose su circuito en tres mil años. Hay griegos que se valieron de esta doctrina, unos antaño y otros más tarde, como si les fuera propia. No escribo sus nombres, pero los conozco”.

El primer problema que surge de este texto es el de saber quiénes son aquellos que Heródoto no quiere nombrar. Entre los de “antaño” debe referirse a Pitágoras con toda probabilidad,³ respecto de sus misteriosos contemporáneos, Raven⁴ cree que es plausible suponer que se trata de gente de Atenas, pero esta inferencia no nos parece tan necesaria tratándose de un viajero como Heródoto. Mucho más probable nos parece la sugerencia de Stein y de muchos otros de que se alude a Empédocles, porque este contemporáneo de Heródoto es el único de quien sabemos con certeza que desarrolló explícitamente esta doctrina, como lo demuestran sus fragmentos.

Un problema fundamental surge de la atribución a los egipcios de la paternidad de la doctrina de la transmigración. Los helenistas suelen acotar que esta atribución es falsa,

² Cfr. el comentario de Servio a la Eneida, III 68. Los vocablos *μετεμψιχόσεις* (usado por Hipólito y Clemente de Alejandría) y *μετεμύχοσις* son tardíos. Véase E. Rohde, *Psyche* (trad. esp.) Barcelona, 1973, p. 389, n. 61, quien señala que “La expresión ‘metempsychosis’, que es la más usada entre nosotros, fue tal vez la menos usada entre los griegos”.

³ En II 81 al hablar Heródoto de la prohibición egipcia de usar prendas de lana en los templos o de ser enterrado con ellos, *εμπροσθεν* expresa que “esto concuerda con lo llamado órfico y báquico y con lo pitagórico, pero es egipcio”. Esto prueba que el historiador establecía una conexión estrecha entre todos ellos.

⁴ G. S. Kirk & J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers* (hay trad. esp.), Cambridge, 1966, p. 223.

pues los egiptólogos niegan que los egipcios —por lo menos en el siglo V a.C. y antes de entonces— hayan sostenido tales creencias. En verdad, no poseemos ningún testimonio de ello, excepto un dibujo de interpretación discutida que se encuentra en las tumbas de Seti I y de Ramsés III y que muestra a un cerdo asistiendo al juicio de los muertos; solamente una interpretación muy arriesgada podría creer que el dibujo alude a un alma encarnada en un animal. Lo que sí encontramos en Egipto es la concepción de “transformaciones” del muerto en un animal, según las cuales éste abandona la momia y por un plazo corto de tiempo se convierte en bestia, para luego retornar a su cuerpo.

Si bien el texto de Heródoto es falso respecto de la paternidad egipcia de la doctrina de la transmigración, creemos que a partir de él puede probarse conclusivamente que tal doctrina surgió en Grecia en forma casi intempestiva y que no existía entre los griegos bajo forma tradicional. Restan, por lo tanto, dos posibilidades: que los griegos importaron la doctrina de algún otro pueblo, o bien que llegaron a ella a partir de un desarrollo más o menos independiente de su tradición.

Gomperz⁶ hace hincapié en la posibilidad de una influencia hindú en esta doctrina tal como la sostuvieron los pitagóricos, pero dada la inexistencia de datos ciertos que certifiquen tal contacto, tal aseveración resulta sumamente hipotética. Lo que sabemos, por de pronto, es que en el Oriente cercano a Grecia no existen indicios de tal doctrina. Julio César (*Bell. Gall.*, VI 14) indica que fue sostenida por los galos y, menos explícitamente, algún otro testimonio tardío parece atribuírsela a tracios y escitas (Pomp. Mela, 11,18). Lo cierto es que la India —lugar tan alejado de Grecia— es la única cultura donde podemos estar seguros de que la doctrina de la transmigración era tradicional y for-

⁵ Véase J. Vandier, *La religion égyptienne*, París, 1949, pp. 89 ss. y el artículo citado de la enciclopedia Hasting. Podría sugerirse que la existencia de un proceso de conservación de los cadáveres atestigüa por sí sola que en Egipto no existían creencias en la reencarnación, pero no es necesariamente así, pues bien podría haberse tratado de una antigua práctica que se conservó y que perduró solamente por motivos tradicionales.

⁶ Th. Gomperz, *Les penseurs de la Grèce* (trad. franc.), París, 1928, pp. 162 ss.

maba parte de las creencias populares en la época que nos interesa.

Una explicación plausible que dé cuenta del hecho de la existencia de una doctrina semejante en regiones distantes (i.e. India y Grecia), podría ser la de suponer que ambas culturas arribaron a la creencia en la transmigración merced a un desarrollo, independiente y paralelo, a partir de un meollo común de ideas primitivas. Tal cosa sostuvo Burnet,⁷ añadiendo que la doctrina que nos ocupa habría surgido a partir de elaboraciones de la creencia primitiva en el parentesco de los hombres y los animales. El problema reside en que podríamos preguntarnos por qué una creencia tan difundida como la de dicho parentesco humano-animal dio origen a la doctrina de la transmigración en Grecia y en la India, mientras que en la mayoría de las culturas del mundo ello no sucedió. Por otra parte, un desarrollo de la creencia primitiva hasta la doctrina que nos ocupa, implicaría un proceso de elaboración tan complicado que merecería más el nombre de "creación" que de desarrollo.

Martin Persson Nilsson⁸ va mucho más allá que Burnet: sostiene que la transmigración fue la creencia resultante de una inferencia lógica realizada por los griegos. Dodds⁹ rebatió justamente esta afirmación, objetando que la inferencia lógica no podría tener lugar en este ámbito de creencias y sentimientos religiosos; la lógica —dice Dodds— es a lo sumo una *ancilla fidei*.

Sin embargo, la propia hipótesis de Dodds respecto del origen en Grecia de la doctrina de la transmigración no está exenta de concederle un papel fundamental, si no a la "inferencia lógica", por lo menos al desarrollo doctrinal efectuado por los griegos. Este helenista considera, como sabemos, que el movimiento místico de Grecia de los siglos VI y V se origina fundamentalmente en la irrupción de la cultura chamánica. Partiendo de datos aportados por R.

⁷ J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, trad. franc., París, 1919, pp. 103-104. Burnet cita a propósito a Dieterich, "Mutter Erde", *Archiv. für Religionwissenschaft*, VIII, pp. 29 y 47.

⁸ En *Eranos* 39 (1941), p. 12.

⁹ E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Boston, 1957, p. 150.

Meuli ("Scythica" en *Hermes*, 1935) analiza ciertas características de la personalidad tradicional del chamán (personaje que aún puede hallarse en ciertas tribus siberianas), especialmente sus desdoblamientos, bilocaciones y el viaje del alma a esferas superiores. Además de suponer que Pitágoras y Empédocles eran chamanes al igual que otros personajes como Abaris, Aristeas, Zalmoxis, etc.,¹⁰ Dodds cree que la doctrina de la transmigración surgiría como un cierto desarrollo y extensión a partir de la consideración del fenómeno del éxtasis chamánico. La interesante hipótesis de Dodds requeriría un estudio *in extenso* que va más allá de nuestras posibilidades en este momento;¹¹ pero podemos señalar, por de pronto, que la endeblez de su tesis se manifiesta sobre todo en el hecho de que, al igual que ocurría con los egipcios, los chamanes no sostuvieron ni sostienen la doctrina de la reencarnación; y su capacidad de que el alma abandone el cuerpo como se abandona un vestido, no es más que un don de ciertos personajes casi divinos y no puede generalizarse hasta abarcar todas las especies vivientes.

Nos hemos acostumbrado a que, al hablar de la doctrina de la transmigración en los siglos VI y V a.C., pensemos instintivamente en los órficos y en los pitagóricos. Y si bien el atribuirles dicha doctrina parece una perogrullada, es necesario recordar preventivamente que los testimonios antiguos son escasísimos y discutibles, y que aquellos que más nos dicen respecto de los detalles de la transmigración órfica y pitagórica son posteriores a Cristo, algunos en varios siglos.

Respecto de los órficos y de sus creencias en las épocas más antiguas, el grado de conjeturabilidad es extremo, y si bien no siempre es preciso caer en el ultraescepticismo de Linforth, Moulinier y, en algunos casos, de Jaeger,¹² sus

¹⁰ Puede ser cierto, creemos, que personajes como Abaris (cf. Heródoto, IV 36), Aristeas o Zalmoxis —de quienes, por otra parte, sabemos muy poco— hayan sido chamanes o algo similar, pero ello nos parece sumamente dudoso respecto de Pitágoras y casi absurdo en el caso de Empédocles. Media, por cierto, mucha distancia entre un chamán y un poeta griego.

¹¹ Pueden verse, entre otras cosas, las interesantes críticas de Kahn a Dodds en su nota "Empedocles among the Shamans", apéndice al artículo "Religion and natural philosophy in Empedocles' doctrine of the soul", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 42 (1960), pp. 3-35.

¹² I. M. Linforth, *The Arts of Orpheus*, California, 1941; Moulinier, *Orphée et l'Orphisme à l'époque classique*, Paris 1955; W. Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos* (trad. esp.), México, 1952, ver cap. IV.

argumentos deben ser considerados cuidadosamente antes de hacer la menor referencia al orfismo. Un tratamiento de la que pudo ser la doctrina órfica de la transmigración implicaría una tarea titánica que rehusamos acometer aquí, y nos contentaremos con un mínimo de referencias.

Platón alude a la doctrina de la transmigración en varios diálogos, y no hay un solo pasaje de ellos en el cual los helenistas no hayan pensado que se están parafraseando doctrinas órficas. En el *Fedón* 70c introduce el tema diciendo que “Hay un antiguo relato...” En el *Menón* 80e lo considera un relato de “hombres y mujeres sacerdotales” y, además, menciona a Píndaro. El tratamiento más completo lo encontramos, posiblemente, en el *Fedro* (248 c ss.): el alma caída encarna por primera vez en un hombre, necesariamente, y después de mil períodos de mil años cada una cumple su ciclo y se libera. Hace una excepción respecto de quienes hayan llevado tres vidas consecutivas como filósofos, los que podrán liberarse del ciclo de las encarnaciones a los tres mil años.

Lo cierto es que Platón incluye la doctrina de la transmigración en un contexto sistemático mayor y es muy probable que la haya desarrollado en gran manera, acorde con su concepción del alma, de la reminiscencia y del mundo de las Ideas. Por ello, es casi imposible desglosar en sus textos lo que pudo haber sido el meollo de la doctrina tal como la habría heredado —concedámoslo por ahora— de los órficos, de sus elaboraciones personales.

A propósito, W.K.C. Guthrie¹³ señala que, entre los relatos platónicos de la reencarnación, los elementos típicamente órficos son, en primer lugar, la idea de la compensación por una calamidad (*πολυὴ πένθος* , que establecería que la necesidad de castigo y purificación es consecuencia de nuestro origen y no culpa del individuo) y, en segundo lugar, la concepción de las encarnaciones como formando parte de un ciclo. Es preciso que digamos algo acerca de estas dos supuestas características órficas de la doctrina de la transmigración.

¹³ W. K. C. Guthrie, *Orfeo y la religión griega* (trad. esp.), Buenos Aires, pp. 165 ss. El cap. V de esta obra constituye uno de los desarrollos más completos sobre las doctrinas órficas de la vida en el más allá.

Es cierto que la doctrina encuentra su fundamento antropológico, por así decirlo, en la idea de una condición culposa original de la raza humana. Tal podría haber sido el contenido principal de los llamados *ἑρσοὶ λόγοι* de los órficos. Dicha creencia en una condición humana dual, divino-profana, que es preciso resolver descartando paulatinamente la mácula corporal, provee un sustrato fuerte para una teoría de la transmigración y, además, parece estar claramente expresada en dos elementos temáticos de clásica atribución al orfismo. Ellos son la concepción del cuerpo del hombre como una cárcel o una tumba,¹⁴ es decir la doctrina del *σῶμα - σῆμα* que aparece en Platón (*Cratilo* 400c, *Gorgias* 493a; cfr. *Gorgias* 525a y *Fedón* 62b) y, en segundo término, el mito del descuartizamiento de Dioniso por los titanes. El problema reside en que la adjudicación de la doctrina del *σῶμα - σῆμα* a los órficos es discutida; Diels (*Frag. Vors*, I, p. 7, n.) ya había acotado que esta doctrina es explícitamente declarada no órfica, y Linforth provee argumentos muy respetables en este mismo sentido.¹⁵ En lo referido al mito de Dioniso y los titanes, su descripción es muy tardía; aparece en las rapsodias y en algunas otras fuentes posteriores, aunque algunos quieren remontarlo al siglo VI a.C. apoyándose en el pasaje de Pausanias VIII 37, 5, quien pretende que el mito habría sido tratado por Onomácrito.¹⁶

La concepción de un ciclo de nacimientos (*κύκλος γενέσεως*) es atribuida a los órficos por los neoplatónicos, pero en este caso disponemos además de ciertas evidencias más antiguas. Se trata de las láminas de oro encontradas en el sur de Italia y en Creta, que los arqueólogos remontan a los siglos IV y III a.C. a las primeras y a épocas un poco más recientes a las segundas.¹⁷ En especial, en una lámina de

¹⁴ J. A. Philip, *Pythagoras and Early Pythagoreanism*, Toronto, 1966, p. 167, n. 7, expresa que "The Orphics... hold the body to be a prison of the soul, while the Pythagoreans, in all probability, thought it as a tomb", pero esto nos parece excesivamente conjetural.

¹⁵ I. M. Linforth, *op. cit.*, p. 147. Este autor, en consonancia con Diels y Wilamowitz, niega que Platón, en el pasaje de *Cratilo* 400c, haya tomado de los órficos la relación etimológica entre *σῶμα* y *σῆμα*. Cfr. *contra* W. K. C. Guthrie, *Les Grecs et leurs dieux* (trad. franc.), París, 1956, p. 341, n. 4.

¹⁶ Onomácrito es un poeta y adivino ateniense del siglo VI a.C. Según Heródoto, VII 6, había sido expulsado de la corte por Hiparco, hijo del tirano Pisistrato, por ser sorprendido en delito de plagio.

¹⁷ Las láminas han sido publicadas por G. Murray como apéndice a la obra de J. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*,³ Cambridge, 1922.

Turias se dice "he escapado del doloroso y triste círculo" —las láminas se encontraron junto a esqueletos o en amuletos (Petelia) y se supone que sus portadores eran iniciados que creían no reencarnar más—. Guthrie¹⁸ supone que los versos que en ellas aparecen podrían haber sido extraídos de poemas anteriores, *i.e.* del siglo V a.C.; de cualquier modo esto es más discutible, y resta el problema de saber si las tumbas en que se hallaron las tablillas eran realmente de órficos. Finalmente, es preciso hacer notar que se destacan analogías entre los contenidos de las láminas y ciertos pasajes o referencias de la escatología platónica, de modo que el problema de su atribución al orfismo parece caer en un círculo vicioso.

La doctrina de la transmigración aparece aludida en Píndaro, ante todo en un pasaje citado por Platón (Menón 81b = frag. 133 Schroeder):

"En cuanto a aquellos a quienes Perséfone ha lavado de su antigua mancha (πολὴν καλαίου πένθους), al término de nueve años (8 años, Puech) ella reenvía sus almas (ψυχάς) al sol en lo alto; de estas almas nacen reyes ilustres, etcétera."

Este pasaje fue considerado órfico, y es destacable el hecho de que concuerda con las cifras platónicas del *Fedro*, pues para Platón la liberación definitiva se produce al décimo período.¹⁹

También se atribuyó al orfismo la descripción pindárica de las islas de los Bienaventurados de la *Ol. II*, a las cuales marchan quienes durante tres vidas se mantuvieron alejados de la injusticia.²⁰ Nuevamente esto concuerda con Platón cuando habla de las tres sucesivas vidas filosóficas, pero la diferencia resta en que para Píndaro las Islas de los Bienaventurados constituirían un destino definitivo para los libera-

¹⁸ *Orfeo...* (cit.), p. 173.

¹⁹ Para Frutiger, *Les mythes de Platon*, París, 1930, p. 253, n. 1, esto concordaría también con las 30.000 "estaciones" del frag. 115, v. 6 de Empédocles. Pero cfr. Rohde, *op. cit.*, p. 421, n. 56, que cree que la expresión de Empédocles significa "innumerables". Ver además D. O'Brien, *Empedocles' Cosmic Cycle*, Cambridge, 1969, pp. 85-92.

²⁰ Hemos estudiado la escatología pindárica en un artículo de próxima aparición en la revista *Cuadernos de Filosofía*, Bs. As., titulado "La vida en el más allá según Píndaro, *Ol. II*".

dos, mientras que para Platón son un destino provisorio. Guthrie²¹ explica esta diferencia diciendo que Píndaro conocía las creencias órficas de segunda mano; creemos que esta suposición es plausible, pero nos interesa destacar el hecho de que, dado el carácter de la audiencia a la que se dirigió Píndaro, es perfectamente coherente que su formulación de la doctrina tenga un carácter de vulgarización exotérica, haya conocido él la temática órfica de primera o segunda mano. Más adelante, al referimos a Empédocles, retomaremos este tópico de la versión esotérica y exotérica de una misma doctrina.

La misma escasez de testimonios antiguos que describan detalles sobre la transmigración aparece en el caso de Pitágoras. Sin embargo, no en lo referido a detalles sobre la doctrina sino en cuanto a su simple atribución, creemos que al hablar de Pitágoras podemos hallarnos en un terreno más sólido que en el caso de los órficos. Así, H. J. Long creyó encontrar elementos para sostener que "Pythagoras introduced metempsychosis to the Greek world".²² Contamos con un testimonio que, si bien es indirecto, se remonta a la misma época de Pitágoras; se trata del frag. 7 de Xenófanes (transmitido por Dióg. Laercio, VIII 36), que parece atribuir claramente la doctrina de la transmigración a Pitágoras. Allí se dice que Pitágoras increpó a alguien que castigaba a un perro pues reconocía en sus lamentos el alma de un amigo.

Diógenes Laercio indica en otro pasaje (I 119) que Pitágoras fue maestro de Ferécides y luego en I 120 (pasaje atribuido a Ión de Chios), asociando nuevamente a ambos filósofos, expresa que el alma de Ferécides goza actualmente de una existencia deliciosa "si es cierto que el sabio Pitágoras conoció y enseñó opiniones ciertas sobre todos los hombres". Es este un texto interesante, pero del que desgraciadamente no podemos sacar conclusiones.

Creemos que el pasaje de Aristóteles de *De An.* 407b 20 ss. atribuye a los pitagóricos la transmigración con toda

²¹ *Orfeo...* p. 172.

²² H. J. Long, *A study of the doctrine of metempsychosis in Greece from Pythagoras to Plato* (diss.), Princeton, 1948, p. 28. Este autor contrasta rotundamente con Rathmann, *Quaestiones Pythagorae Orphicae Empedocleae* (diss.), Halle, 1933, quien sostiene que Pitágoras tomó la doctrina de los órficos (pp. 59-93).

seguridad, a pesar que fue objetado en tal sentido por algún erudito moderno.²³ Escribe Aristóteles: "como si fuese posible que, de acuerdo con los mitos pitagóricos, un alma cualquiera pudiese vestirse con un cuerpo cualquiera". Este texto, junto al del fragmento de Xenófanes, constituyen las bases más sólidas para la adjudicación de la doctrina a Pitágoras y a los pitagóricos. En cambio, sólo podemos ser escépticos en cuanto a la confianza que ofrecen los materiales tan ricos y numerosos en detalles como tardíos, de las Vidas de Pitágoras de Jámblico y Porfirio, por lo menos para remitirlos al filósofo del siglo VI a.C.²⁴

Los fragmentos de los *Katharmoi*, el poema religioso de Empédocles, que hablan de la transmigración, han sido referidos ya a doctrinas órficas o doctrinas pitagóricas. Así, autores como Rostagni y Zafirópulo²⁵ dan crédito absoluto a los testimonios tardíos (*Timeo ap. Dióg. Laercio*, VIII 54) según los que Empédocles era un pitagórico expulsado de la orden por divulgar secretos (fundamentalmente, la doctrina de la transmigración); y Gigon²⁶ considera a los *Katharmoi* como la fuente "más segura y extensa para el antiguo pitagorismo". Nuevamente nos mantenemos en el terreno hipotético, y lo más sensato nos parece analizar la doctrina de Empédocles en sí misma, poniendo entre paréntesis el hecho de si le era o no original.

Será útil que comencemos por recordar, muy brevemente, los principales elementos de las creencias de Empédocles sobre el destino del alma. En el frag. 115 (Diels-Kranz) nos

²³ Rathmann, *op. cit.*, cree que en este pasaje no se dice que los pitagóricos hayan sostenido la doctrina de la transmigración. Véase *contra* Kranz (*Frag. Vors.* I 505 y III 659) y el verbo $\lambda\upsilon\tau\omega$ en el diccionario de Liddell-Scott-Jones.

²⁴ Se suele creer que cuando Empédocles en su frag. 129 se refiere a un hombre extraordinario que "cuando proyectaba todo el poder de su mente, observaba con facilidad cada uno de los seres, tanto en diez como en veinte vidas de hombres" (vv. 4-6) (es decir, recordaba encarnaciones anteriores), se refiere a Pitágoras. Así se dice en las fuentes que transmiten el fragmento, Porfirio (*Vita Pyth.*, 30) y Diógenes Laercio (VIII 54), pero este último ya recordaba que algunos veían en dichas líneas una alusión a Parménides.

²⁵ A. Rostagni, *Il Verbo di Pitagora*, Torino, 1924 (pp. 187 ss.); J. Zafirópulo, *Empédocle d'Agriente*, Paris, 1953 (pp. 60 ss. y *passim*).

²⁶ O. Gigon, *Los orígenes de la filosofía griega* (trad. esp.), Madrid, 1971, p. 140.

dice que por un antiguo decreto de Ἀνάγκη los δαίμονες,²⁷ tras haber manchado sus manos de sangre y tras haber jurado en falso por confiar en el Odio, deberán vagar durante tres mil períodos o estaciones (ὄραι) lejos de los Beatos (ἀπὸ βλακάρων), asumiendo todo tipo de figuras de seres mortales y recorriendo un ciclo a través del cual los cuatro elementos los expulsan de uno a otro.

Empédocles dice, en el frag. 117, haber sido una muchacha y un muchacho, un arbusto, un pájaro y un pez. El lugar en el cual hemos caído es llamado "caverna cubierta" (frag. 120) y el cuerpo es designado como "túnica de carne extraña". Los tipos de existencia que se asumen a lo largo de la transmigración constituyen una jerarquía; el frag. 127 describiría los grados más elevados de encarnación en cada reino (leones entre las bestias y laureles entre los árboles), y en el frag. 146 se expresa que los adivinos, poetas, médicos y príncipes están prontos a florecer como dioses, aludiendo sin duda a que estas son las encarnaciones culminantes y finales. En tal punto se encuentra Empédocles mismo, y se considera un θεός que ya no será más mortal (frag. 112, v. 4).

Los pocos fragmentos aludidos muestran claramente que Empédocles es el único autor del cual conservamos, antes de Platón, un desarrollo más o menos detallado de la doctrina de la transmigración, y creemos que de sus textos podemos extraer algunas conclusiones positivas.

Una de las cuestiones más interesantes entre las suscitadas por las creencias en la transmigración es la de constatar si, en una determinada versión de las mismas, se admite una existencia individual del alma (o de la entidad transmigrante) al término del ciclo de vidas. La otra posibilidad es la que concibe, en cambio, que una vez liberada la unidad transmigrante del ciclo de nacimientos y muertes se pierde toda existencia individual bajo una fusión en lo absoluto. Esta última concepción, que contradice las expectativas populares

²⁷ Empédocles no utiliza la palabra ψυχή sino δαίμων. El hombre es un "dios" caído. El concepto de δαίμων es más amplio que el de θεός y significa la divinidad en general (incluidos semidioses) sin referencia al culto. Por su etimología la palabra se relaciona con el verbo δαίωμαι en el sentido de "potencia que atribuye", de donde "divinidad", "destino". Véase s.v. en P. Chantraine, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*, I, París, 1968.

de una inmortalidad individual, aparece netamente ejemplificada fuera de Grecia en la idea budista del *Nibbana*, que representa el fin absoluto del peregrinaje a través del ciclo de existencias (*Samsara*).²⁸

La idea de la supervivencia final del individuo —después del ciclo de nacimientos— está presente en la *Olímpica* II de Píndaro, donde se considera la vida en las Islas de los Beatos como última meta obtenible, y por cierto que Píndaro de este modo no traicionaba las expectativas de su auditorio popular ofreciendo un *summum bonum* abstracto e incomprensible para el profano. También Empédocles fue un poeta que se dirigió a su pueblo, pero era también algo más que eso. Muchos eruditos han insistido en el hecho de que sus *Katharmoi* ostentan un carácter muy diverso del de su otro poema, el *Perí Phýseos*, e incluso se ha sostenido tradicionalmente que una y otra obra se contradicen (Zeller, Burnet, Wilamowitz, etc.) pues los *Katharmoi* representarían una herencia no digerida de concepciones religiosas ajenas al espíritu del *Perí Phýseos*.

La imagen popular del destino del hombre conservando su individualidad y gozando de una vida placentera parece, en efecto, aflorar en algunos versos de los *Katharmoi*. Por ejemplo, al describir la época en que aún no existía el Odio (y, podemos decir, la época anterior a que los *δαίμονες* cayeran en el ciclo de las encarnaciones) en el frag. 128 utiliza imágenes materiales: ellos hacían ofrendas, libaciones, eran dulces y amables (frag. 130). En el frag. 147 se dice además —refiriéndose probablemente a aquellos que se han liberado del ciclo— “los que comparten la mesa de los inmortales”. Sobre estos elementos de la religión popular existentes en el poema místico de Empédocles ha insistido especialmente Wilamowitz.²⁹

Creemos que la distinta naturaleza de ambos poemas de Empédocles obedece al diverso tipo de destinatario de los mismos. El *Perí Phýseos* está dirigido a un discípulo, Pausanias, y tiene todo el carácter de una revelación quasi secreta

²⁸ Véase A. Coomaraswamy, *Buddha y el Evangelio del Budismo* (trad. esp.) Buenos Aires. 1969, pp. 76 ss. y 83 ss.

²⁹ U. von Wilamowitz, *Die Katharmoi des Empedokles* (1929), reimpresso en *Kleine Schriften* (pp. 473-521 del vol. I), Berlín, 1935-7.

o, por lo menos, dirigida a alguien selecto. Los *Katharmoí*, en cambio, tienen por audiencia al pueblo de Agrigento³⁰ y, por de pronto, a multitudes. La segunda persona singular y la segunda persona plural indican pues dos discursos de distinta índole —esotérica y exotérica— aunque, según nos parece, no necesariamente contradictorios o de sentido heterogéneo, pues es probable que al hablar al pueblo utilice imágenes tradicionales en forma simbólica.

De acuerdo con esta hipótesis, podemos tratar de entender ciertos aspectos de los *Katharmoí* a la luz de las doctrinas del *Perí Phýseos* —y esto, que treinta años atrás hubiera sido considerado por casi todos los especialistas como una aberración, hoy es incluso recomendado por algunos autores, v.g. Raven—. ³¹

En el *Perí Phýseos* se describe un ciclo eterno entre la unidad y la pluralidad. Lo Uno, al que Empédocles caracteriza como un Esfero redondo y homogéneo, se quiebra por causa del Odio y se constituye a partir de ello un ciclo cósmico; luego, progresivamente, el Esfero volverá a reconstituirse y la pluralidad se reducirá en la unidad.

Probablemente esta doctrina del retorno constante de todas las cosas a lo Uno absoluto, de la fusión de todas las individualidades en la unidad (en otro trabajo hemos sostenido que en lo Uno hasta los mismos cuatro elementos pierden su individualidad y que el Esfero no puede ser de ningún modo considerado como una mezcla de ellos),³² haya constituido el meollo esotérico de sus enseñanzas. Probablemente Empédocles haya considerado que el pueblo no iba a compartir, o no podría comprender, esta doctrina de la fusión en lo Uno en el plano antropológico, pues traicionaba sus expectativas respecto de la vida futura. De tal modo, Empédocles podría haberse visto obligado a describir en términos de Edad de Oro o de Campos Elíseos lo que en realidad constituía la divina indiferenciación de lo Uno. De

³⁰ Diógenes Laercio (VIII 63) transmite la siguiente noticia: "Y se cuenta que el rapsoda Cleomene cantó los *Katharmoí* en Olimpia, según lo expresa también Faborino en las *Memorias*".

³¹ Kirk & Raven, *op. cit.*, p. 323.

³² En nuestro trabajo "Empédocles y la herencia parmenídea", presentado en el III Simposio Nacional de Estudios Clásicos, Paraná, 1974.

este modo comprendió Cornford, acertadamente a nuestro juicio, el frag. 128, es decir, entendió la Edad de Oro como la contrapartida del Esfero;³³ interpretación mantenida luego por Raven³⁴ y que no comparten la mayoría de los intérpretes modernos.

Fue el mismo Cornford³⁵ quien elevó una sugerencia que luego fue aceptada por muchos y que permitió superar la tradicional contradicción supuesta entre los dos poemas de Empédocles. Se trata de la hipótesis de que los δαίμονες del poema religioso constituyen porciones de Amor, una de las dos fuerzas cósmicas del sistema empedócleo, que constituye la causa de la unidad y, agrega Aristóteles,³⁶ la unidad misma. Esta idea fue defendida por Cornford (y luego retomada por Kahn y O'Brien, entre otros)³⁷ en base a dos pasajes, uno del *De anima* (408 a 17-185, donde Aristóteles se refiere al alma como ἀρμονία y como algo más que la ἀρμονία) y otro del *De exilio* de Plutarco (607c-e). Finalmente, a efectos de apuntar el hecho de que la fusión del alma en lo absoluto o en una entidad englobante encuentra otros ejemplos en el siglo V a.C., podemos recordar dos pasajes de Eurípides: en *Hel.* 1016 se dice que la inteligencia del muerto es "algo mortal que se sumerge en el éter inmortal", y en *Supl.* 533 se expresa que el espíritu va al éter y el cuerpo a la tierra: πνεῦμα μὲν πρὸς αἰθέρα, τὸ σῶμα δ' ἔς γῆν. Ideas de este tipo, que indudablemente tienen su raigambre en la filosofía jónica del siglo VI (sobre todo en Anaxímenes), parecen haber cobrado difusión y popularidad durante el siglo siguiente.

La aniquilación del principio espiritual del ser viviente en lo absoluto, como término final de las encarnaciones, nos parece clara en Empédocles; como referencia posterior recor-

³³ F. M. Cornford, *From Religion to Philosophy. A Study in the Origins of Western Speculation* (1912), reimpr. New York, 1957, pp. 235-236.

³⁴ *Op. cit.*, p. 349.

³⁵ En sus conferencias no publicadas, y luego en *op. cit.* y en el artículo "Mystery Religions and Pre-Socratic Philosophy" en *Cambridge Ancient History*, IV, 1926, pp. 522-578.

³⁶ *Met.*, 1001 a 12 ss.

³⁷ Kahn, *op. cit.*, pp. 3 ss.; O'Brien, *op. cit.*, pp. 328-336.

demos el papel análogo del Odio en ambos poemas como *principium indiuiduationis*.

Esta concepción de la ciclicidad del proceso transmigratorio y de la liberación del mismo como transcendencia de la individualidad, bien podría constituir un núcleo común propio de las doctrinas expuestas. Pero solamente podemos adjudicárselo inequívocamente a Empédocles y, con un mediocre marco de seguridad, a los pitagóricos,³⁸ en el resto de los casos, los testimonios conservados no nos permiten hacer afirmaciones sólidas.

ERNESTO LA CROCE

³⁸ Diógenes Laercio nos transmite (VIII 24) unos testimonios que Alejandro Polihistor decía haber encontrado en "apuntes" pitagóricos. Se dice allí que el alma es un fragmento de éter (ἄδοσαμα αἰθέρος) y que es inmortal y divina pues inmortal es aquello de lo cual fue desprendida. Esta idea era común, como vimos, en el siglo V, pero este texto de Alejandro Polihistor quizá no pueda remontarse a tal antigüedad, y muchos autores lo retrotraen en el tiempo por creer encontrar en él influencias estoicas (v.g. Zeller-Nestle, p. 471). Por otra parte Eudemo (ap. Simplicio, *in phys.*, 732,26) establece conexión entre la doctrina del eterno retorno de las cosas (que él atribuye al pitagorismo) y la de la reencarnación.

